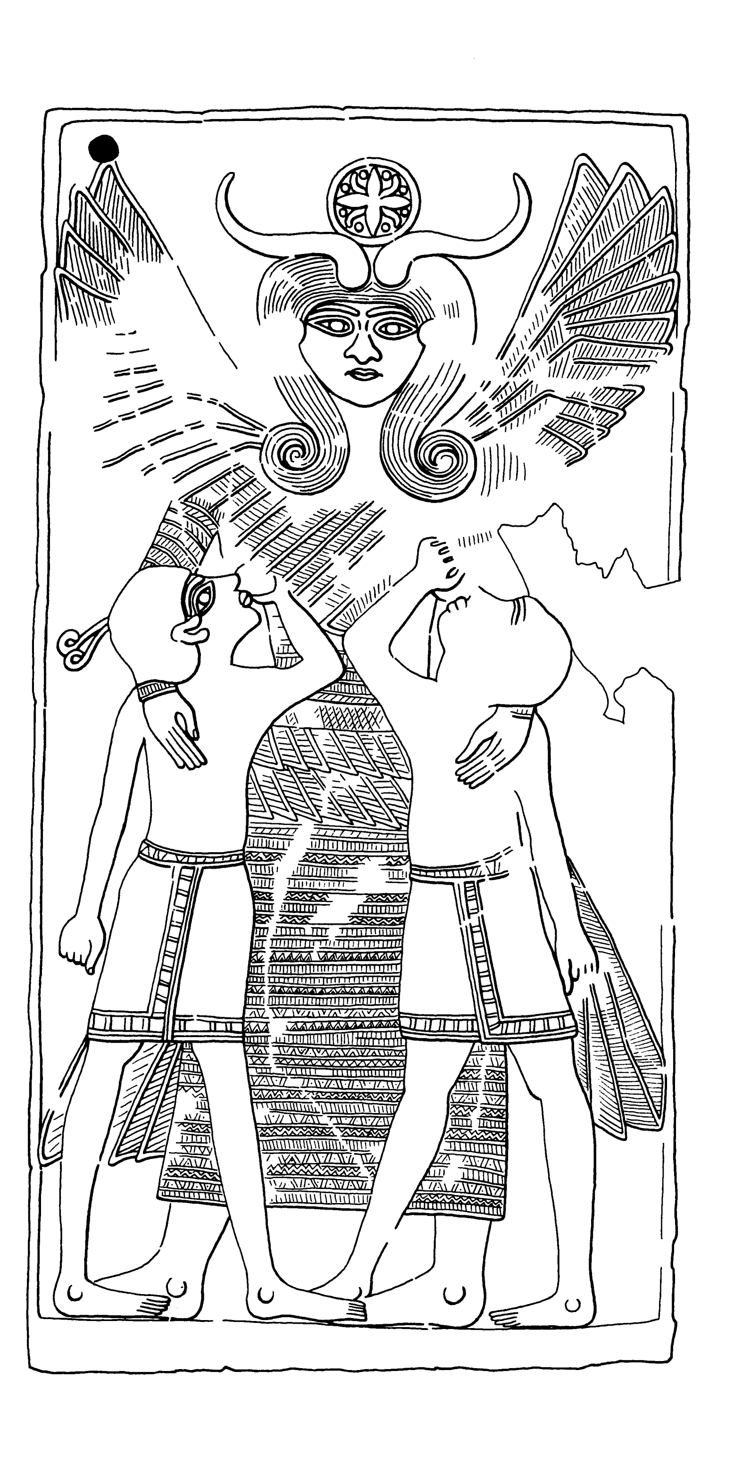
ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS 53

URS WINTER

FRAU UND GÖTTIN

Exegetische und ikonographische Studien
zum weiblichen Gottesbild
im Alten Israel und in dessen Umwelt

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN
1983



VORWORT

Die vorliegende Arbeit wurde im Februar 1983 auf Antrag von Prof. O. Keel (1. Referent) und Prof. D. Barthélemy (2. Referent) von der Theologischen Fakultät der Universität Fribourg/Schweiz als Doktoratsthese angenommen. Sie verdankt ihre Existenz nicht der in den letzten Jahren breit ausufernden literarischen Auseinandersetzung um die Frauenfrage, sondern einem Zufall, der noch weiter zurückreicht. Vor rund zehn Jahren schlug Prof. Othmar Keel einem Kollegen und mir vor, als Lizentiatsarbeit eine Uebersicht über die Ikonographie der wichtigsten männlichen bzw. weiblichen Gottheiten Kanaans zu verfassen und deren Spuren im Alten Testament zu verfolgen. Während mein Kollege es schon bald vorzog, das Studium in einem anderen Fachgebiet abzuschliessen und mit einer Arbeit zur "Himmelfahrt Jesu" in himmlisch-hermeneutische Sphären aufstieg, blieb ich auf halbem Weg zwischen "Frau und Göttin", deren Exegese und Ikonographie, hängen.

Vorerst ermöglichte mir ein Stipendium des Schweizerischen Nationalfonds im Studienjahr 1975/76 ein eingehenderes Studium der vorderasiatischen Archäologie an der Universität München. Die Assistenzstelle, die ich von 1976-81 am Lehrstuhl für Altes Testament in Fribourg besetzen durfte, erlaubte es, das Thema in einer Doktoratsarbeit weiterzuverfolgen.

Das Resultat liegt in vier umfangreichen Kapiteln vor, wobei im ersten und im letzten Kapitel der Schwerpunkt stärker auf der atl. Exegese, im zweiten und dritten jedoch auf der Ikonographie liegt. Wer sich and die Lektüre des Ganzen wagt, der wird neben den fachspezifischen Erkenntnissen vielleicht doch auch allgemeinere Aspekte der "neuen" Frauenbewegung - besonders was ihre Suche nach einer menschlicheren (androgynen) Identität betrifft - in ihren geschichtlichen Zusammenhängen besser begreifen lernen. Dieser Leserin bzw. diesem Leser mögen die reichlichen und zum grossen Teil von Zita Rüegg eigens für dieses Buch gezeichneten, brillianten Illustrationen helfen, bis zum Ende durchzulesen. Eiligere Leser/-innen können sich an die Zusammenfassungen am Schlusse jedes Kapitels halten, und speziell Interessierten steht ein ausführliches Inhaltsverzeichnis am Anfang und ein Bibelstellenregister am Schluss zur Verfügung.

Viele haben zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen. Ich kann nicht alle namentlich erwähnen.

Besonderen Dank verdienen einige meiner Lehrer:

- Dazu gehören zuerst die beiden verstorbenen Primarlehrer Willy Anderes und Siegfried Helbling. Der erste weckte mit seinen fantastischen Geschichten die Lust am Lesen, der zweite förderte als erster meine Vorliebe für Bilder und Realien.
- P. Werner Hegglin, Zug, verdanke ich es, noch am Gymnasium gelernt zu haben, eigenständig mit Texten umzugehen und der Primärliteratur den Vorrang zu geben.
- Die Vorlesungen von Prof. Victor Maag, Zürich, haben in einem entscheidenden Moment dazu beigetragen, Altes Testament als Hauptfach zu wählen, diejenigen von Prof. Mark A. Brandes, Freiburg i.Br., haben mich geschickt in die vorderasiatische Archäologie eingeführt.
- Prof. Othmar Keel hat mein Studium von Anfang an begleitet, zuerst als Studienberater und Dozent, später als "Doktorvater" und "Arbeitgeber" - und immer als Freund. Wie sehr seine Arbeit für mich wegweisend war, wird dem kundigen Leser nicht entgehen. Dass Othmar Keel sich zudem immer offen zeigt für die Ideen seiner Studenten und Mitarbeiter, ist für ihn so charakteristisch wie seine grundlegende Ueberzeugung, dass das alte Israel nicht einseitig "Licht für die andern Völker" war.

Dieses breit angelegte Buch wäre nicht zu verwirklichen gewesen ohne eine grosse Zahl von Publikationen, auf deren Resultate ich mich stützen konnte und die den Fortgang der Arbeit wesentlich förderten. Besonders dankbar bin ich den nicht allzu zahlreichen Autorinnen und Autoren, die bei der Interpretation altorientalischer Bilder den Schritt über die reine Phänomenbeschreibung hinaus wagten, ohne gleich der eigenen Phantasie die Zügel schiessen zu lassen. Namentlich erwähnen möchte ich an dieser Stelle Dr. Pierre Amiet, Konservator der altorientalischen Abteilung des Louvre in Paris, mit dem ich auch persönlich einige Probleme der syrischen Glyptik besprechen konnte.

Herzlichen Dank schulde ich den Professoren, Kollegen und dem Personal des Seminars für vorderasiatische Archäologie in München, der Ecole Biblique in Jerusalem, der Kantonsbibliothek in Fribourg sowie vor allem des Biblischen Instituts der Universität Fribourg.

Für die Drucklegung sind mir nochmals zahlreiche Leute zur Seite gestanden, denen ich danken möchte: Frau A. Birbaum für das sorgfältige Niederschreiben der Offset-Vorlage, Christoph Uehlinger und Silvia Schroer für das Korrekturenlesen bzw. -kleben, meinem Vater für das Erstellen des Bibelstellen-Registers, Othmar Keel für die Aufnahme in die Reihe OBO und dem Hochschulrat Fribourg für einen namhaften Zuschuss.

Während der achtjährigen Arbeit am vielschichtigen Thema "Frau und Göttin" war es für mich wichtig, diese Vielschichtigkeit ein Stück weit in der Begegnung mit Frauen selbst zu erfahren. Sie haben mich manchmal in die Welt des Alten Testaments und der altorientalischen Kunst begleitet, mit mir diskutiert und disputiert, mir Bücher und Originale zugänglich gemacht, für mich gezeichnet und geschrieben. Manchmal haben sie sich bewusst geweigert, sich mit mir in die Vergangenheit zurückversetzen zu lassen. Sie haben mich auf andere Gedanken gebracht, mich mit ihren (bisweilen feministischen) Fragen konfrontiert und mich mit ihrer Lebensweise herausgefordert. Sie haben damit meine Arbeit oft beflügelt, hie und da jedoch auch gebremst und selten wesentlich verzögert. Dazu beigetragen, dass mich das Thema bis zum Schluss faszinierte, haben sie alle. Dazu gehören: Christa Camponovo, Gudrun Selz, Julia Asher, Agnès Spycket, Ilse Fuhr, Erica Peters, Hildi Keel, Trix Steppacher, Hedy Münst, Hélène Waeber, Maryse-Hélène Méléard, Elisabeth Fricker, Li Hangartner und ganz besonders Zita Rüegg und Silvia Schroer.

Ich widme dieses Buch meinen Eltern. Sie haben mir das Studium ermöglicht. Sie liessen mich meinen eigenen Weg gehen und haben ihre Grosszügigkeit auch dann nicht zurückgezogen, wenn ihnen dieser Weg allzulang und krumm vorkam.

Luzern, Herbst 1983 Urs Winter

I N H A L T S V E R Z E I C H N I S

KAPITEL I:

DIE PROBLEMSTELLUNG

KAPITEL I:

DIE PROBLEMSTELLUNG

A. In der Gegenwart

Nicht nur in der Gemeindeversammlung der frühen Christen (vgl. 1 Kor 14,33ff.; 1 Tim 2,12) mussten die Frauen schweigen, sondern überhaupt.[1] Erst in diesem Jahrhundert wird es für sie allmählich möglich, den jahrtausendealten, von der patriarchalischen Herrschaft verpassten Maulkorb abzustreifen. Die gut hundertjährige Bewegung zur Befreiung der Frau[2] wird zwar ihr Ziel, nämlich die Gleichberechtigung und Integration der Frau in allen Bereichen der Gesellschaft, in den kommenden 20 Jahren dieses Jahrhunderts kaum mehr erreichen. Doch mausert sie sich gegenwärtig, vor allem durch die seit einigen Jahren immer stärker präsente weibliche Publizistik, zu einer eigentlichen Massenbewegung. Diese Bewegung beginnt für die auch jetzt noch weitgehend von Männern geprägte Gesellschaft eine Herausforderung darzustellen, die künftig nicht mehr übersehen werden kann.[3] Eine wahre Literaturflut zur

---

1 Zwar haben sich im Laufe der Geschichte immer wieder Frauen zum Wort gemeldet, und es gab auch schon früher vereinzelte Männer, die für das sogenannte "schwache Geschlecht" eintraten, doch die Zeiten, in denen sich Frauenpersönlichkeiten wirklich entfalten konnten, waren sehr selten. Vgl. dazu den geschichtlichen Ueberblick bei DE BEAUVOIR, Das andere Geschlecht 69-151; JANSSEN-JURREIT, Sexismus 11-93.

2 "Der wahre Begründer aber der Frauenbewegung war Léon Richier; 1869 schuf er die 'Droits de la Femme' und organisierte den internationalen Kongress des Frauenrechts im Jahre 1878" (DE BEAUVOIR, Das andere Geschlecht 135). Nach E. MOLTMANN-WENDEL (Frauenbefreiung 29ff.) gilt die 1819 geborene Luise Otto-Peters als Initiatorin der deutschen Frauenbewegung, die 1849 die erste Frauenzeitung unter dem Motto "Dem Reich der Freiheit werb ich Bürgerinnen" gründete. Noch früher, nämlich schon im 1. Viertel des 19. Jhs. entstand der Feminismus in Amerika (vgl. JANSSEN-JURREIT, Sexismus 198f.).

3 Vgl. die collageartige Darstellung dieser Herausforderung bei K. LUETHI (Gottes neue Eva 14-46). E. FROMM schreibt bei der Skizzierung der Wesenszüge der neuen Gesellschaft in 'Haben oder Sein' (189f.): "Vielleicht werden spätere Historiker feststellen, das revolutionärste Ereignis des 20. Jahrhunderts sei der Beginn der Frauenbefreiung und der Verfall der Männerherrschaft gewesen. Doch der Kampf um die Befreiung der Frau hat eben erst begonnen und der Widerstand der Männer ist nicht zu überschätzen. Ihr gesamtes Verhältnis zu Frauen (einschliesslich der sexuellen Beziehung) basierte bisher auf ihrer angeblichen eigenen Ueberlegenheit; sie haben bereits angefangen, sich im Umgang mit Frauen, die dem Mythos von der männlichen Ueberlegenheit keinen Glauben mehr schenken, recht unbehaglich und ängstlich zu fühlen." - Auf die Verunsicherung der Männerwelt durch die

"Frauenfrage" überschwemmt den Markt, die auch im Bereich von Religion und Theologie kaum noch überblickbar ist.[4] Doch zeigt schon eine flüchtige Durchsicht, dass von feministischer Warte vor allem dann auf die Bibel verwiesen wird, wenn es darum geht, die Wurzeln für die jahrhundertealte Diskriminierung der Frau auch in der jüdisch/christlichen Religion zu suchen. Was das Alte Testament betrifft, so kreisen die Vorwürfe und Gegenargumente vor allem um zwei Pole: Einerseits um die untergeordnete Stellung der Frau in der Schöpfung und andererseits um das männlich geprägte Gottesbild des Juden- und Christentums.

1. DIE ERSCHAFFUNG DER FRAU UND DER SUENDENFALL (Gen 1-3)

Die Schriften des Alten Testaments gehören zur Literatur einer männer-orientierten Gesellschaft, in der nach traditioneller Lesart die untergeordnete Stellung der Frau nicht einfach beschrieben, sondern im Mythos von der Erschaffung der ersten Frau aus der Rippe Adams und ihrer Rolle als Verführerin sogar noch legitimiert wird.[5] Die zu diesem Zweck aus den Texten erhobene Argumentenkette wirkt beeindruckend: Ein männlicher Gott erschafft zuerst den Mann (Gen 2,7) und dann die Frau (2,22). Sie ist als Gehilfin des Mannes geschaffen (2,18-23). Da sie aus der Rippe des Mannes geschaffen wird, bleibt sie von ihm abhängig und hat keine autonome Existenz (2,21f.). Die Frau versucht den Mann zum Ungehorsam und ist deshalb verantwortlich für die Sünde der Welt (3,6); die Frau wird dazu verflucht, in Schmerzen ihre Kinder zu gebären und der Mann bekommt von Gott das Recht, über seine Frau zu herrschen (3,16).[6] Da die Anthropologie der klassischen Theologie sehr androzentrisch ist, wurden in der Auslegungsgeschichte von Gen 2 und 3 tatsächlich gerade

Herausforderung der Frauen verweisen auch GREINACHER/ELIZONDO (Emanzipation 229).

4 Vgl. die Bibliographien zum religiös/theologischen Aspekt der Frauenfrage: WAY, Woman (1971) 93-103; GANGHOFER, The Woman (1975); BELLENZIER, Panorama bibliografico (1975) 552-565 und (1976) 81-91; WEILER, Frauenfrage (1976) 471-479; OFFERMANN, Womanhood (1976) 265-271; KRATTIGER, Bücher (1979) 21-22; HALKES, Gott (1980) 125-127; G. FRIEDRICH, ThWNT X 1028-1034.

5 Vgl. z.B. DALY, Kirche 44; dies., Der qualitative Sprung 2; TRIBLE, Gegen das patriarchalische Prinzip 99; dies., God 73.

6 Vgl. TRIBLE, God 73.

diese Züge immer wieder betont.[7] Verschiedene Vertreter bzw. Vertreterinnen der feministischen Theologie sind der Ansicht, dass es mit einer weniger fundamentalistischen Bibelauslegung gelingen müsste, das Alte Testament ein Stück weit zu entpatriarchalisieren und weniger "sexistisch"[8] zu interpretieren.[9]

Relativ leicht ist dies beim jüngeren Schöpfungsbericht der Priesterschrift (P) zu bewerkstelligen. Selbst die radikale Feministin M. DALY schreibt in ihrem Buch "Kirche, Frau und Sexus", das allerdings noch entstand, bevor sie sich von der katholischen Kirche "freigeschwommen"[10] hatte: "Die spätere Schöpfungsgeschichte bietet keinen Hinweis darauf, dass die Frau erst einem nachträglichen Einfall des Schöpfers ihr Dasein verdankt. Sie hebt im Gegenteil die ursprüngliche sexuelle Dualität hervor und beschreibt, wie Gott eigens beiden die Herrschaft überträgt."[11] P. TRIBLE zieht aus der Ana-

---

7 Dies geschieht schon im Neuen Testament (z.B. 1 Kor 11,8; Eph 5,22; 1 Tim 2,11-15; vgl. CRUESEMANN/THYEN, Als Mann 17, 184ff.; PHILIP, The Biblical and Theological Understanding 69f.). In der frühjüdischen Literatur wird zur Erklärung des durch die Frau in die Welt hereingebrochenen Uebels neben Gen 3 auch noch Gen 6,1-4 herangezogen (vgl. PRUSAK, Women 90ff.). Zur Androzentrik bei den Kirchenvätern und bei Thomas von Aquin vgl. BØRRESEN, Grundlagen 10-17; RADFORD-RUETHER, Misogynism 150-183; CLARK/RICHARDSON, Women and Religion 78-101. In der katholischen Tradition (z. B. schon früh bei IRENAEUS) wird die Jungfrau Maria als Gegenfigur zur Eva dargestellt (vgl. DE BEAUVOIR, Das andere Geschlecht 181; RADFORD-RUETHER, Maria 56). Die These, dass die "Urmutter" Eva eine entrechtete Göttin darstelle (vgl. FESTER u.a., Weib und Macht 37f.; SCHREIER, Göttinnen 49; LUETHI, Eva 171; HELLER, Der Name 636-656, bes. 652f.), findet im Text (Gen 3,20) keinen sicheren Rückhalt (vgl. WESTERMANN, Genesis I 365).

8 "Unter Sexismus wäre eine bewusste oder unbewusste Ausübung von Macht und Herrschaft zu verstehen, die durch blosse Geschlechtszugehörigkeit begründet und ausgeübt wird und damit nicht mehr ohne weiteres hinterfragbar und kontrollierbar ist" (LUETHI, Eva 28).

9 "Much of the distorted perceptions on human sexuality and man-woman relationship still prevalent at the popular level is caused by a certain literal interpretation of the biblical material without taking into consideration cultural factors that influenced its writing" (PHILIP, The Biblical and Theological Understanding 75; vgl. HANSON, Männliche Metaphern 81).

10 Vgl. zur Entwicklung dieser Autorin, die 1963 an der Universität Freiburg (Schweiz) mit dem Thema "The Problem of Speculative Theology" promovierte, ihr "nachchristliches" Vorwort zur 1980 erschienenen deutschen Ausgabe von "Beyond God the Father" (Jenseits von Gottvater 5ff.).

11 Kirche 45; vgl. SAKENFELD, The Bible 223f.; DE MERODE-DE CROY, Die Rolle 273.

lyse der Schlüsselstelle Gen 1,26f. den Schluss, "that ha-ᵓadam is not one single creature who is both male and female... that male and female are not opposite but rather harmonious sexes... that sexual differentiation does not mean hierachy but rather equality".[12]

Dem älteren Schöpfungsbericht des Jahwisten (J) stehen verschiedene Theologinnen wesentlich negativer gegenüber.[13] Daneben findet man aber in der feministischen Theologie doch schon etliche Versuche, die Erzählung in Gen 2 und 3, die bislang so vielen diskriminierenden Aeusserungen über die Frau als Legitimation diente, aufzuwerten. Ich kann an dieser Stelle nur auf einige der Vorschläge zur Neuinterpretation hinweisen:

- P. TRIBLE meint, dass Zweideutigkeit das Wort *ᵓadham* in Gen 2-3 charakterisiere: "Einerseits ist der Mann der erste Mensch, der gemacht wird (2,7). Gott setzte ihn in den Garten Eden, dass er ihn bebaute und bewahrte (2,15), eine Arbeit, die dem Manne zugeschrieben wird (vgl. 3,17-19). Andererseits ist *ᵓadham* ein allgemeiner Ausdruck für Menschheit. Wenn Gott *ᵓadham* befiehlt, nicht von dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen, so spricht er zu beiden, dem Mann und der Frau (2,16-17). Bis zu der Unterscheidung von Mann und Frau (2,21-23) ist *ᵓadham* grundsätzlich androgyn, ein Wesen, das zwei Geschlechter verkörpert."[14]
- Die Frau ist nicht das "Schlusslicht" der Schöpfung.[15] Die Reihenfolge der jahwistischen Erzählung, in der die Erschaffung der Frau an letzter Stelle steht, kann auch nach dem Motto 'Die Letzten werden die Ersten sein' interpretiert werden. "So bewegt sich der Bericht des Jahwisten bei der Erschaffung der Frau auf seinen Höhepunkt und nicht auf seinen Abstieg zu."[16]
- Gen 2,18ff. zielen nicht in erster Linie auf die Erzeugung von Nachkommenschaft (vgl. Gen 1,28), sondern auf die Lebensgemeinschaft von Mann und Frau, wobei ihre gleichrangige Stellung noch aus weiteren Details erschlos-

---

12 God 18; vgl. PHILIP, The Biblical and Theological Understanding 71.

13 Vgl. TRIBLE, Gegen das patriarchalische Prinzip 100 Anm. 29.

14 Gegen das patriarchalische Prinzip 99 und 103; vgl. dies., God 98.

15 Zu Kommentaren, die aus der Reihenfolge der Erzählung auf die Unterordnung der Frau schliessen, vgl. TRIBLE, Gegen das patriarchalische Prinzip 100 Anm. 28.

16 Vgl. TRIBLE, Gegen das patriarchalische Prinzip 100; dies., God 102.

sen werden kann.[17]

- Das Wort ^{c}*zr* in Gen 2,18.20, das bisher oft ein Schlüsselbegriff für eine sexistische Interpretation war, signalisiert keinesfalls eine Unordnung der Frau, sondern Komplementarität und Ebenbürtigkeit. Denn die Frau soll ja eine ^{c}*zr kngdw* (wörtlich: "eine Hilfe ihm gegenüber") sein.[18]

- "So wie Jahwe Erde vom Acker formt und ihr den Odem des Lebens einbläst, um den Mann zu machen, so nimmt Jahwe die Rippe und 'baut' ein Weib daraus. Die Frau 'Adams Rippe' nennen, heisst den Text falsch lesen, der doch klar und deutlich sagt, dass der herausgenommene Knochen von Gott bearbeitet werden musste, damit daraus eine Frau wurde, eine Tatsache, die wohl kaum dazu ersonnen wurde, das männliche ego zu stützen... Die Rippe bedeutet Solidarität und Gleichwertigkeit. *ʾAdham* erkennt das in einem Gedicht an:

  'Das ist doch Bein von meinem Bein,
  und Fleisch von meinem Fleisch.
  Man wird sie Männin (*ʾishshah*) nennen,
  weil sie vom Manne (*ʾish*) genommen ist' (Gen 2,23)."[19]

- In Gen 2,24 wird durch die Tatsache, dass der Mann seine Eltern verlässt und zu seiner Frau zieht, die Stellung der Frau so stark betont, dass sie zur Annahme verleitet, hier liege matriarchales Brauchtum vor.[20]

- In der Versuchungsgeschichte (Gen 3) erweist sich die Frau als die "intelligentere, die agressivere und die mit dem grössten Empfindungsvermögen... Der Mann stellt keine Ueberlegungen an, auch keine theologischen, er sieht die Möglichkeiten, die in diesem Geschehen liegen, gar nicht. Seine eine Handlung ist auf den Magen hin orientiert, sie entspricht der Untätigkeit, nicht der Initiative. Der Mann ist nicht vorherrschend, er ist nicht aggressiv, er fällt keine Entscheidung".[21]

---

17 Vgl. TRIBLE, God 104; TERRIEN, Toward a Bilical Theology 325.

18 TRIBLE, aaO. 90; TERRIEN, aaO. 324; PHILIP, The Biblical and Theological Understanding 72; SAKENFELD, The Bible 224; BIRD, Images 73.

19 TRIBLE, Gegen das patriarchalische Prinzip 102. P. TRIBLE nennt an anderer Stelle die Sprache von Gen 2,23 "poetry of Eros" (God 97).

20 TERRIEN, Toward a Bilical Theology 326; vgl. VON RAD, Das erste Buch Mose 68. P. TRIBLE (God 102) denkt zwar nicht an ein ehemaliges Matriarchat, aber doch an einen Vorrang der Frau an dieser Stelle.

21 TRIBLE, Gegen das patriarchalische Prinzip 105f.; dies., God 113.

- Die Strafe (nicht Verfluchung, denn nur die Schlange wird verflucht), in der u.a. die Beherrschung der Frau durch den Mann angekündigt wird, darf nicht als gottgewollte Satzung gedeutet werden. Sie stellt das Resultat der gemeinsam angemassten Autonomie dar und muss als Aitiologie für die von der Frau im patriarchalischen Milieu (negativ) erfahrene Realität gedeutet werden.[22]

Diese von feministischer Seite vorgebrachten Vorschläge zu einer Neuinterpretation der Schöpfungsgeschichte werden durch die neueren exegetischen Arbeiten zu Gen 1-3 in den wichtigsten Punkten gestützt. In der Reihenfolge der Erzählung bildet die Frau den krönenden Abschluss der Schöpfung.[23] Da Gott als "Helfer" des Beters sehr oft mit ^{c}*zr* bezeichnet wird,[24] wird in Gen 2,18.20 kaum nur eine "Haushalthilfe" für den ersten Menschen gemeint sein, zumal durch das ergänzende *kngdw* jedes Missverständnis ausgeschlossen ist.[25] Die grundlegende Zusammengehörigkeit von Mann und Frau wird anschliessend auch durch den Schöpfungsvorgang selbst erklärt, indem die Frau um einen Bauteil (*ṣl*^{c}, normalerweise mit "Rippe" übersetzt) des ersten Menschen "aufgebaut" (*bnh*) wird.[26] In Gen 2,24 wird nochmals ähnlich wie in 1,27c und 5,2 betont, dass der Mensch seine Erfüllung nur in der Lebenseinheit von Mann und Frau findet, und dies erstaunlicherweise ohne dass sofort schon von Nachkommenschaft die Rede ist.[27] Schliesslich wird selbst im Strafspruch von Gen

---

22 BIRD, Images 75; SAKENFELD, The Bible 225; TRIBLE, God 128.

23 KEEL/KUECHLER, Texte II 97; WESTERMANN, Genesis I 312. Vgl. als Vorstufe zum Menschsein die enge Verbindung zum Tier, ähnlich wie im Gilgamesch-Epos (KEEL/KUECHLER, aaO. 95; zur Beziehung von Mensch und Tier vgl. jetzt auch KEEL, Das Böcklein, passim).

24 Ex 18,4; Dtn 33,7.26.29; Ps 33,20; 70,6; 115,9-11; 121,1f.; 124,8; 146,6 (vgl. KEEL/KUECHLER, Texte I 94).

25 "In diesen beiden Bestimmungen ist in erstaunlicher Weise menschliche Gemeinschaft, primär die von Mann und Frau so dargestellt, wie sie das Menschsein zu allen Zeiten bestimmt" (WESTERMANN, Genesis I 310).

26 Dieser Vorstellung liegen vielleicht Lehmfigürchen zugrunde, die um einen Kern aus Holz oder Schilfrohr gebildet wurden (KEEL, Die Stellung 74f.; AMIRAN, Myths 23-25; vgl. WESTERMANN, Genesis I 313).

27 STECK, Paradieserzählung 95; vgl. CRUESEMANN/THYEN, Als Mann 60f. Der babylonische Talmud kommentiert Gen 5,2 folgendermassen: "R. Eleâzar sagte: Wer keine Frau hat, ist kein Mensch, denn es heisst: Mann und Weib erschuf er sie und nannte ihren Namen Mensch" (Jebamot 62b = GOLDSCHMIDT, Der babylonische Talmud Bd. 4 220; vgl. KEEL/KUECHLER, Texte II 72).

3,16 das erstaunliche Anliegen des Jahwisten spürbar: "Die weithin geltende Unterordnung der Frau unter den Mann als Gebieter steht zu der ursprünglichen Setzung dieser Gemeinschaft in Widerspruch".[28] Sie ist die Folge der menschlichen Selbstanmassung und kein Naturgesetz.

Einige der feministischen Argumente sind von der Exegese her weniger gesichert. Ich bin z.B. nicht der Ansicht, dass *ʾdm* bis zu Gen 2,21-23 grundsätzlich ein androgynes Wesen bezeichnet, wie P. TRIBLE meint.[29] Es geht generell um den einsamen Menschen (in der Erzählung am Exempel eines Mannes statuiert), der erst im Gegenüber seine Erfüllung findet.[30] Zu weit geht auch die Vermutung, in Gen 2,24 klinge die Erinnerung an ein einstmaliges Matriarchat nach. Ein eigentliches Matriarchat ("Mutterrecht" im BACHOFENschen Sinne) ist im Alten Testament mit keiner Spur zu finden. Auch für die Matrilinearität, d. h. die Feststellung der Verwandtschaft in der weiblichen Linie, finden sich nur wenige Ueberreste, wie W. PLAUTZ klar nachgewiesen hat.[31] Wenn also der

---

28 STECK, Paradieserzählung 113; vgl. dazu den Kommentar von Westermann (Genesis I 357), der die Strafe stärker an die "körperliche Beschaffenheit von Mann und Frau" bindet. Auch wenn ich WESTERMANN nicht gerade unterstellen möchte, er habe die Strafe der Frau an dieser Stelle in dem Masse als naturgegeben (er lehnt die Gleichsetzung der Strafe in 3,16 mit der Existenz der Frau ab) interpretiert, dass damit "Herrschaft und Strafe zu Natur und Natur zu Herrschaft und Strafe wird", so ist CRUESEMANN darin zuzustimmen, dass es wohl zu einfach ist, wollte man in Gen 3,16 einfach eine Aitiologie (und Legitimation) für die untergeordnete Stellung der Frau zur Zeit des Erzählers und in Gen 2,24 den Idealzustand sehen. Vielmehr ist auch Gen 2 vor dem damaligen Erfahrungshorizont zu verstehen, wo, zwar in sexistischen Bildern, Spontaneität, Freiheit und Gleichheit ausgedrückt wird, so dass die *ganze* jahwistische Schöpfungserzählung als "Aitiologie für die Zwiespältigkeit menschlicher Existenz" zu interpretieren wäre (CRUESEMANN/THYEN, Als Mann 60-66).

29 Vgl. weiter oben in diesem Abschnitt und Anm. 12 und 13. TRIBLE ist sich zwar der Komplexität des Ausdrucks *ʾdm* (vgl. daz JENNI/WESTERMANN, THAT I 47-50; WESTERMANN, Genesis I 275f.) durchaus bewusst, doch deutet m.E. nichts auf eine eigentliche androgyne Vorstellung. Im ganzen Alten Orient ist meines Wissens bisher kein Menschenschöpfungsmythos bekannt, dessen Ausgangspunkt ein androgynes Wesen wäre, wie dies im Symposion von Platon erzählt wird (PLATON, Symposion 189d-191; ed. BOLL/BUCHWALD 51-55; vgl. KEEL/KUECHLER, Texte II 82).

30 Vgl. KEEL, Die Stellung 74.

31 Ueberreste eines "Mutterrechts" (der Autor benutzt den Ausdruck "Mutterrecht" für Matrilinearität) sieht PLAUTZ nur in der Institution der Beena- und der Sadiqa-Ehe. Diese Eheformen sind nicht genuin israelitisch, sondern wurden nach Ansicht von PLAUTZ aus dem kanaanäischen Kulturbereich übernommen (Zur Frage des Mutterrechts 29). Zur Diskussion um das Ma-

Mann in Gen 2,24 Vater und Mutter verlässt, um einer Frau "anzuhangen", dann stellt dies keine Rechtssitte dar, sondern das *wdbq b'štw* verweist wieder auf die elementare Kraft der Liebe zwischen Mann und Frau.[32] Schliesslich muss man sich fragen, ob man dem Text noch gerecht bleibt, wenn man in der Versuchungserzählung die initiative und aktive Frau in dem Masse gegen den passiven und rohen Mann ausspielt, wie P. TRIBLE das tut.[33] Die Initiative der Frau wirkt sich an dieser Stelle ja nicht positiv aus. Andererseits lässt sich das Urteil, dass die Frau von der Natur her der schwächere Teil sei, das seit dem Frühjudentum über das NT (1 Tim 2,13) und Augustinus bis heute sich hartnäckig gehalten hat, ebensowenig direkt vom Text ableiten.[34] Die Erklärung, warum die Schlange sich gerade an die Frau wendet und gerade letztere sich den ersten und - davor kann man sie kaum in Schutz nehmen - entscheidenden Schritt zur Selbstbestimmung anmasst,[35] muss deshalb anderswo gesucht werden.

F. CRUESEMANN weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass die Strafe für die Frau viel härter ausfällt als für den Mann: "Die Frau wird ... mit Schmerzen bei Schwangerschaft und Geburt, vor allem aber mit einem tiefen, unauflöslichen Widerspruch zwischen dem Verlangen nach dem Mann und der Be-

---

triarchat vgl. auch weiter unten Kap. III Anm. 1078-1080.

32 *dbq* im Sinne von "liebendem Anhängen" wird von J nochmals in Gen 34,3 gebraucht (vgl. HOLZINGER, Ehe und Frau 240 Anm.**; PLAUTZ, Zur Frage des Mutterrechts 28; WESTERMANN, Genesis I 317; STECK, Paradieserzählung 95.

33 Vgl. weiter oben in diesem Abschnitt Anm. 21. Die krasse Gegenüberstellung einer schönen und gescheiten Frau mit einem dummen und rohen Mann findet sich zwar in der Bibel (Nabal - Abigajil in 1 Sam 25,3), lässt sich aber nicht im gleichen Masse vom ersten Menschenpaar aussagen. Ebensowenig könnte man behaupten, dass die Frau "harmlos und kindlich dumpf" der Schlange gegenübergetreten sei (vgl. GUNKEL, Genesis 16). Es genügt, festzustellen, dass auch in der patriarchalischen Kultur die Frau durchaus als selbständig denkende, redende und handelnde Person geschildert wird.

34 Zum Frühjudentum und Frühchristentum vgl. K. THRAEDE, RAC Bd.8 242f.; zur Patrologie vgl. RADFORD-RUETHER, Misogynism 156f.; BØRRESEN, Die anthropologischen Grundlagen 10f.

35 Zur Literatur- und Ueberlieferungsgeschichte der Versuchsszene vgl. die unterschiedlichen Meinungen von WESTERMANN (Genesis I 266; von J umgearbeitetes, selbständiges Erzählelement) und STECK (Die Paradieserzählung 47; die Versuchungsszene gehört nicht zum Stoff der alten Schöpfungserzählung, sondern zur Gestaltung des J). Da in Ez 28,12ff. Frau und Schlange fehlen, schliesse ich mich in dieser Frage eher STECK an.

herrschung durch ihn bestraft. Die Frau wird also viel härter getroffen als der Mann, denn im Arbeits- und Todesgeschick des Menschen ist ja ihre Arbeit und ihr Tod der Sache nach auch mit einbezogen."[36] Er schliesst daraus, "dass der Erzähler die Frau den entscheidenden Schritt tun lässt, weil nur und allein so ihr härteres Geschick erklärt werden kann."[37] Dass die Strafe über die Frau ihre untergeordnete Rolle in der Gesellschaft des Erzählers irgendwie spiegelt, scheint evident,und es ist eigentlich erstaunlich, dass sich der Jahwist auf die Beschreibung des Negativen der weiblichen Existenz beschränkt und die Frau nicht stärker zum Sündenbock stempelt und damit ihre Unterdrückung legitimiert, wie dies z.T. in der Rezeptionsgeschichte des Textes geschehen ist.[38] Vielleicht ist in diesem Zusammenhang aber auch noch ein weiteres Element zu beachten. Warum ist denn der Versucher eine Schlange, und warum trifft sie eine noch härtere Strafe als die Frau, nämlich ein eigentlicher Fluch? CRUESEMANN weist darauf hin, dass der bäuerliche Mensch in Palästina vor allem die Schlange als Untier erfahren hat, das in tödlicher Feindschaft zum Menschen steht.[39] Doch genügt diese Erklärung? Der Vorschlag, den u.a. O. KEEL machte, dass die Versuchung ein Stück weit auch eine solche durch die kanaanäischen Fruchtbarkeitskulte darstellen könnte, bleibt m.E. weiterhin erwägenswert.[40] Dem Einwand C. WESTERMANNs, die Schlange sei in Gen 3,1 als Geschöpf Gottes bezeichnet und könne als solches nicht den kanaanäischen Fruchtbarkeitskult verkörpern,[41] kann mit dem einfachen Hinweis begegnet werden, dass das altorientalische Chaosungetüm Leviathan in Ps 104,26 auch zum Spielzeug JHWSs herabgewürdigt ist. Zuzustimmen ist WESTERMANN darin, dass in der Intention des Jahwisten wahrscheinlich die sprichwörtliche Klugheit der Schlange im Vordergrund steht und der Akzent dann hauptsächlich darauf liegt, was die Schlange sagt.[42] Dies braucht jedoch nicht zu verhindern, dass hintergründig trotzdem noch die kanaanäische

---

36 CRUESEMANN/THYEN, Als Mann 64.

37 AaO.

38 AaO. 66f.

39 AaO. 64; vgl. STECK, Die Paradieserzählung 100.

40 Die Stellung 75; vgl. auch LORETZ, Schöpfung und Mythos 117.

41 Genesis I 324.

42 AaO. 325f.; vgl. auch STECK, Die Paradieserzählung 101.

Symbolik des Tieres durchschimmert.[43] Denn damit lässt sich weiter erklären, warum die Schlange gerade die Frau angegangen hat. Für die Frauen war es viel schwieriger als für Männer, ihr Leben gänzlich im Vertrauen auf den männlichen JHWH zu gestalten,[44] jedoch sehr verlockend, ihr Dasein mit dem Angebot der kanaanäischen Religion zu meistern. Dabei ist nicht direkt an einen Schlangenkult zu denken, sondern an die Schlange als Lebens- und Fruchtbarkeitssymbol, und in dieser Eigenschaft ist sie auch Attribut der syrisch-kanaanäischen Göttin.[45]

Die jahwistische Schöpfungsgeschichte zeichnet sich in der gesamten altorientalischen Literatur allein schon dadurch aus, dass sie die Erschaffung der Frau eigens beschreibt,[46] erst recht dann, wenn diese Frau als ebenbürtige Partnerin des Mannes geschaffen wird, die seiner Einsamkeit ein Ende setzt und in den Jubel des gemeinsamen Lebens führt. Zur Zeit des Erzählers wurde das Leben zwischen Mann und Frau jedoch als in vielfacher Hinsicht gebrochen erfahren. Für diese Erfahrung liefert der Jahwist in seiner Erzählung eine Aitiologie. Dass dabei die Frau den ersten Schritt zur Selbstverschuldung tut, kann sozialgeschichtliche Gründe haben, wie CRUESEMANN vorgeschlagen hat,[47] kann aber zugleich auch religionsgeschichtliche Gründe haben, wie eben angedeutet wurde. Warum sich die israelitische Frau noch stärker als der Mann von der kanaanäischen Religion angezogen fühlte, wird jedenfalls

---

43 Die Symbolik der Schlange ist bekanntlich sehr schillernd. K.R. JOINES (Serpent Symbolism 16-41) meint, dass die Schlange in Gen 3 ein Symbol des sich ständig erneuernden Lebens, ein Symbol der Weisheit und ein Symbol des Chaos repräsentiere. Der letzte Aspekt wird meines Erachtens jedoch von der Autorin wenig überzeugend präsentiert. Während die Chaosschlange sonst im Alten Orient ein umfassendes Uebel symbolisiert, das einen Einzelnen, eine Gruppe oder den Menschen in seiner Gesamtheit bedroht (vgl. KEEL, AOBPs 68-96, bes. 76), braucht man bei der Schlange in der Genesiserzählung nicht darüber hinauszugehen, dass dieses Tier an sich für den Menschen immer auch einen unheilbringenden Aspekt verkörpert. Vgl. auch JAROŠ, Die Stellung[2] 156-159, der für die Schlange in der kanaanäischen Religion vor allem ihre Bedeutung als Apotropaion und Fruchtbarkeitssymbol heraushebt.

44 Zum Vertrauen gegenüber JHWH als Grundkategorie des Jahwisten vgl. KEEL/KUECHLER, Texte II 22.

45 Vgl. weiter unten Kap. II A 1.4.

46 Vgl. BAILEY, The Initiation 143.

47 CRUESEMANN/THYEN, Als Mann 66-68.

ansatzweise auch aus dem zweiten Pol, um den sich die feministische Kritik am AT dreht, erkennbar.

2. DER MAENNLICHE GOTT IM ALTEN TESTAMENT

Der zweite Hauptgrund für die Unterdrückung der Frau in der israelitischen Religion besteht nach den Worten von K. MILLET darin, dass "das Patriarchat Gott auf seiner Seite hat".[48] Noch deutlicher drückt sich in den neuesten Arbeiten M. DALY aus: "Da 'Gott' männlich ist, ist das Männliche Gott."[49] K. LUETHI widmet dem "männlich geprägten Gottesbild in Israel" einen eigenen Abschnitt, in dem er schreibt: "Es gibt deutlich genug gegenüber der Spätphase, wo die Gottheit in Israel der geschlechtlichen Unterscheidung entzogen war, jene Phase, deren Gottesbild wenigstens für den heutigen Leser des Alten Testaments überaus männlich geprägt dargestellt wurde. Mir scheint nur die folgende Erklärung möglich: Diese Prägung war auch Resultat des Kampfes um die Selbsterhaltung des Jahweglaubens und des Jahwekultes. In der Versuchung, die eine bäuerliche Religion mit ihrem existentiellen oder magischen Interesse am Werden und Vergehen in der Natur, an Saat und Ernte, Leben und Tod, Dürre und Fruchtbarkeit bot, hat ein männlich geprägtes Gottesbild eine sinnvolle Funktion: Es diente der Nichtanpassung und Selbsterhaltung des Jahwismus! Es bedeutete Sicherung in einer Phase, wo es noch nicht ohne weiteres möglich war, Jahwe als Baal anzurufen, wo es noch nicht möglich war, auch die Wirkung fremder Göttinnen Jahwe zuzuschreiben."[50]

Es ist nicht recht einsichtig, warum LUETHI den Eindruck des männlich geprägten Gottesbilds dem heutigen Leser bzw. der heutigen Leserin überlässt, denn es braucht wohl nicht im Detail nachgewiesen zu werden, dass sich im überwiegendsten Teil des Alten Testaments die Erfahrung eines genuin männlichen Gottes spiegelt: JHWH erscheint in der Rolle des Vaters und Gastgebers,[51]

---

48 Sexus und Herrschaft 65.

49 Der qualitative Sprung 2.

50 Eva 173f.

51 Vgl. KEEL, AOBPs 174. Im AT spielt der "Vater"-Begriff allerdings keine primäre Rolle; vgl. JENNI/WESTERMANN, THAT I 14-17.

des Hirten,[52] des Kriegers,[53] des Handwerkers,[54] des Richters,[55] des Königs[56] usw.[57] Dieses männliche Gottesbild diente in gewissem Masse der "Selbsterhaltung des Jahwismus", wie LUETHI in seiner etwas konfusen Erklärung feststellt,[58] doch erst von dem Zeitpunkt an, als JHWH den Göttern und Göttinnen des kanaanäischen Polytheismus gegenüberstand und seine eigene Identität mit einem immer stärker werdenden Ausschliesslichkeitsanspruch verteidigen musste.[59] Ob und wann es je möglich war, JHWH als Baal anzurufen oder ihm die Wirkung fremder Göttinnen zuzuschreiben, muss vorläufig offen bleiben. Zumindest die Frage, wie weit es möglich war, Züge einer Göttin in JHWH zu integrieren, wird noch Gegenstand dieser Untersuchung sein.[60] Zuerst ist nun aber danach zu fragen, wie weit Alttestamentler sich mit diesem ausschliesslichen Gott in Israel bzw. dem Fehlen weiterer und vor allem weiblicher Gottheiten auseinandergesetzt und wie weit sie dabei die Konsequenzen für das religiöse Selbstverständnis der israelitischen Frau bedacht haben.

---

52 KEEL, AOBPs 208f.

53 AaO. 198-201.

54 AaO. 183f.

55 AaO. 187-189.

56 AaO. 282.

57 Vgl. KEEL, Die Stellung 75. Zum Vorherrschen männlicher Metaphern im AT vgl. HANSON, Männliche Metaphern 82; TRIBLE, God 22; dagegen steht die Behauptung von O. LORETZ, "dass im Alten Testament der Gott Israels nie als Geschlechtswesen verstanden wurde" (Schöpfung und Mythos 87). Genauer ist aber wohl, dass JHWH zwar in der Regel männlich vorgestellt wird, dass er aber seine Sexualität (im starken Gegensatz zu den Gottheiten der Umwelt) praktisch nicht zur Herrschaftsausübung einsetzt.

58 Vgl. weiter oben Anm. 50; aus einer anderen Stelle (aaO. 172) geht deutlich hervor, dass der *eine* männliche JHWH sein Profil in der Auseinandersetzung mit der kanaanäischen Religion gewonnen hat.

59 Eine solche Konfrontation des Jahwismus mit der kanaanäischen Religion ist frühestens in der Landnahmezeit denkbar. Erste Ansätze einer antikanaanäischen Politik könnte man z.B. in Sauls Bekämpfung der Totenbeschwörung (vgl. 1 Sam 28,3b.9) sehen. Doch zur eigentlichen Auseinandersetzung mit dem kanaanäischen Polytheismus kommt es erst im 9. Jh. v. Chr., zur Zeit des Elija (vgl. dazu F. STOLZ in KEEL, Monotheismus 175f.).

60 Vgl. weiter unten Kap. IV.

B. In der Vergangenheit

Wie so oft in der alttestamentlichen Wissenschaft, so hat auch der folgende Blick in die Vergangenheit (Forschungsgeschichte) mit dem Namen von J. WELLHAUSEN (1844-1918) einzusetzen. WELLHAUSEN war nicht nur souveräner Philologe, sondern ebenso - und nach Ansicht von H.J. KRAUS sogar in erster Linie - Historiker: "Das eigentliche Interesse Wellhausens galt der Geschichte bzw. der in der Geschichte sich erschliessenden religiösen Entwicklung Israels."[61] Auf die religiöse Rolle der Frau innerhalb der Geschichte Israels kommt er aber nur ganz am Rand (in einer Anmerkung) zu sprechen: Sie ist seiner Ansicht nach gering.[62]

Religionsgeschichtliche Werke und "Biblische Archäologien", die das Hauptgewicht auf die Lebensordnungen Israels legten, kamen zu einem ähnlich negativen Resultat. Die wichtigsten Vertreter waren B. STADE (1886)[63], F. SCHWALLY (1891)[64], I. BENZINGER (1893)[65] und W. NOWACK (1894)[66].

I.J. PERITZ kritisierte in seinem 1898 erschienenen Aufsatz "Woman in the Ancient Hebrew Cult", der ersten ausführlichen Studie zum Thema, die Posi-

---

61 KRAUS, Geschichte 257; vgl. auch PERLITT, Vatke und Wellhausen 242f.

62 "Dass die Religion vorzugsweise die Männer anging, erhellt auch daraus, dass den Frauen keine religiösen (d.h. mit Jahwe komponierten) Namen gegeben wurden und dass keine Bedenken gegen die Heiraten mit Ausländerinnen bestanden" (Israelitische und Jüdische Geschichte 88 Anm. 3).

63 STADE (Geschichte des Volkes Israel 391) äussert sich zur religiösen Stellung der Frau nicht direkt. Er vertritt die Meinung, dass die israelitische Familie vornehmlich eine "Cultgenossenschaft" bildete. Dieser Kult war ein Ahnenkult und weil nur die männlichen Mitglieder erbberechtigt waren, waren auch nur die männlichen Mitglieder kultberechtigt.

64 SCHWALLY (Miscellen 176-180) bringt eine eigenartige Etymologie von *zkr*. Nach ihm bedeutet der Ausdruck in erster Linie eine "kultische Person", und weil nur der Mann in Israel kultfähig ist, trägt er in zweiter Linie auch noch die Bedeutung "Mann, männlich".

65 "Die Sitte der Schwagerehe setzt die Anschauung voraus, dass Frau und Töchter nicht imstande sind, den Kultus des Toten zu pflegen" (Hebräische Archäologie [1]1891) 140; in der 3. Auflage von 1927 führt BENZINGER dieses Argument nicht mehr an).

66 NOWACK argumentiert ähnlich wie BENZINGER (Hebräische Archäologie I 348).

tion dieser Leute: SCHWALLY, BENZINGER und NOWACK seien mehr oder weniger von STADE abhängig, und dieser leite die Kultunfähigkeit der Frau nicht direkt von alttestamentlichen Textbelegen her, sondern basiere auf einer vagen Analogie zum Erbrecht, wonach die Witwe und die Töchter nicht erbberechtigt seien.[67] PERITZ untersuchte dann die Stellung der Frau im arabischen Kult und in Mesopotamien, vor allem aber suchte er direkte Informationen aus dem AT. Er analysierte die Teilnahme von Frauen an religiösen Feiern und Gemeinschaftsmählern, ihre Teilnahme an Gebet, Gelübde, Orakel und Opfer, ihre Behandlung in den Ritualgesetzen, ihre Beziehungen zum Totenkult und ging schliesslich auf die Existenz von weiblichem Tempelpersonal und von Prophetinnen ein. Er kam zum Schluss "that the Semites in general, and the Hebrews in particular, and the latter especially in the earlier periods of their history, exhibit no tendency to discriminate between man and woman so far as regards participation in religious practices, but that woman participates in all the essentials of the cult, both as worshipper and official; and that only in later time, with the progress in the development of the cult itself, a tendency appears, not so much, however, to exclude woman from the cult, as rather to make man prominent in it."[68]

Das hinderte R. SMEND jedoch nicht, ein Jahr später in der 2. Auflage seiner Religionsgeschichte erneut ein negatives Urteil zu statuieren: "Die Religion ging die Weiber viel weniger an als die Männer. Frauennamen mit Jahwe kommen kaum vor und zur Wallfahrt, d.h. zum Gottesdienst überhaupt, waren nur die Männer verpflichtet (Ex 23,17; 34,24; Dtn 16,16). Von den heiligen Opfern durften sie nicht essen (Lev 6,22). Deshalb waren auch Ehen mit Ausländerinnen unanstössig."[69]

Dieses Urteil SMENDs inspirierte M. LOEHR im Jahre 1908 wiederum zu einer umfangreichen Arbeit.[70] Er stellte die interessante Frage, "ob die Jahwereligion das offenbar auch im alten Israel stark vorhandene religiöse Bedürfnis des weiblichen Geschlechts etwa unbefriedigt liess?"[71] Seine Untersuchung

67 AaO. 112f.

68 AaO. 114.

69 Religionsgeschichte ([2]1899) 165; in der ersten Auflage (1893) fehlt dieser Abschnitt.

70 Die Stellung 2.

71 AaO.

beginnt mit einer genauen Liste und Analyse der weiblichen Eigennamen im AT; anschliessend kommentiert LOEHR die wichtigsten Stellen, in denen Frauen religiös aktiv sind. Er kommt zu einem ähnlichen Schluss wie PERITZ, dass die Ansicht SMENDs und STADEs u.a., der Jahwismus sei wesentlich eine Männerreligion, in der die Frauen zu kurz kämen, für die israelitische Zeit nicht zutreffe, wohl aber - und da grenzt er genauer ab als PERITZ - auf den jüdischen und nachexilischen Gemeindekult anwendbar sei.[72] Diese Ansicht LOEHRs wurde dann während sechzig Jahren mit Nuancen immer wieder in Aufsätzen und Monographien,[73] in Handbüchern[74] und Lexika[75] vertreten.

1968 erschien schliesslich die Dissertation von C.J. VOS "Woman in Old Testament Worship". Anlass zu dieser Studie war nicht mehr das religionsgeschichtliche Interesse wie bei LOEHR und PERITZ, sondern die aktuelle Frage der Stellung der Frau in der Kirche. VOS ist der Meinung, dass neben dem NT das AT bei der Diskussion um die Frauenfrage nicht beiseite gelassen werden könne. Deshalb beginnt er mit einer Exegese von Gen 1-3, um aufzuzeigen, dass in den Schöpfungserzählungen dem Mann keine höhere Stellung zukommt als der Frau.[76] Im zweiten Kapitel geht er auf den androzentrischen Charakter des AT ein und untersucht im 3. Kapitel die Gesetzesvorschriften über die Frau. In diesem umfangreichsten Teil seiner Arbeit kommt er zum Schluss, dass, obwohl die Frau in der Gesellschaft nicht den gleichen Rang einnahm wie der Mann,

---

72 AaO. 54.

73 HOLZINGER, Ehe und Frau 229-241; DOELLER, Das Weib, passim; JUNKER übertrifft LOEHR in der positiven Bewertung der Rolle der Frau im altisraelitischen Kult noch: "Denn im altisraelitischen Kult genoss die Frau grösste Bewegungsfreiheit" (Die Frau im alttestamentlichen Kult LXIII); BEER (Die soziale und religiöse Stellung 36) findet zudem, dass sich die Frömmigkeit nicht so sehr auf den Besuch einer Kultstätte konzentriert und so der Ausschluss der Frau aus dem öffentlichen Gottesdienst sich für diese nicht nachteilig ausgewirkt habe; STAMM, Frauennamen 302; HEILER, Die Frau 72f. (eher einschränkend). C.M. BREYFOLGE, The Religious Status of Woman in the Old Testament, Biblical World 35 (1910) 405-419 war mir leider nicht zugänglich.

74 PEDERSEN, Israel III/IV 166 und 437; NOETSCHER, Biblische Altertumskunde 81 (jedoch sehr einschränkend); erstaunlich ist, dass R. DE VAUX in seinen "Lebensordnungen" sich zur religiösen Stellung der Frau nicht äussert; auch in der "Anthropologie des AT" von H.W. WOLFF kommt dieser Aspekt nicht zur Sprache.

75 A. WESTPHAL, Dictionnaire Encyclopédique I 428; A. OEPKE, ThWNT I 781; F. HORST, RGG^3 II 1068; E. LOEVESTAM, BHH I 496 (einschränkend).

76 VOS, Woman 26f.

sie in der Kultgemeinschaft doch ein vollberechtigtes Mitglied war.[77] Im 4. Kapitel über die Teilnahme der Frau an Israels Kultleben und im 5. über die Existenz von Priesterinnen und Prophetinnen kommt der Verfasser zu einem ähnlichen Resultat.

Das 1977 erschienene Werk "And Sarah Laughed" von J.H. OTWELL stützt sich in der optimistischen Beurteilung der kultischen Stellung der Frau stark auf die Arbeit von VOS.[78] Im gleichen Jahr publizierte der Tübinger Neutestamentler K.H. SCHELKLE ein Buch zur Frau in der Bibel.[79] In seinen Bemerkungen zur Frau in der Kultgemeinde machte SCHELKLE zwar gleich zu Beginn auf das Fehlen von Priesterinnen im Dienste JHWHs aufmerksam. Er unterliess es aber, die Ursachen dieses Mangels zu erörtern, sondern versuchte ihn im Gegenteil mit dem Hinweis auf die Prophetinnen und die Heldinnen der Volksgeschichte wettzumachen.[80]

Wenn man nun die verschiedenen Bereiche überblickt, die von SCHELKLE, OTWELL, VOS und ihren Vorgängern bearbeitet werden, so fällt auf, dass nicht alle in gleichem Masse zur Klärung der Stellung der Frau in der JHWH-Religion beitragen. Um einigermassen beurteilen zu können, wie weit diese zur Lösung unseres Problems beitragen können, habe ich in den folgenden Abschnitten die wichtigsten Argumente zu den einzelnen Bereichen zusammengetragen. Ihre kritische Sichtung wird uns zu dem Punkt führen, an dem diese Arbeit einsetzen will.

1. DIE FRAUENNAMEN

J. WELLHAUSEN hat die niedrige Stellung der Frau u.a. darin ausgedrückt gesehen, dass den Frauen keine JHWH-haltigen Namen gegeben wurden.[81] M. LOEHR

77 AaO. 130-132.

78 Vgl. aaO. 152-178.

79 "Der Geist und die Braut" soll dem Klappentext nach zu schliessen "die zur Zeit umfassendste und modernste Behandlung der Frauenfrage vom biblisch-kirchlichen Standpunkt aus darstellen". Wenn das Werk diesem Anspruch hätte gerecht werden wollen, hätte man dem Alten Testament aber doch etwas mehr Raum (ein Drittel AT gegenüber zwei Dritteln NT) einräumen müssen.

80 Der Geist 60-65.

81 Vgl. weiter oben Anm. 62.

kommt dagegen, nachdem er eine Liste aller weiblichen Eigennamen aufgestellt und diese analysiert hat, zu einem andern Ergebnis. Er zählt sechzehn JHWH-haltige Namen auf:[82]

1) *jwkbd*: Ex 6,20 (Mutter des Mose).
Bedeutung: "Jahwe ist herrlich"[83], "Jahwe ist Wucht"[84].
Sprachlich bietet der Name, wie J.J. STAMM betont, keine Schwierigkeiten, "doch ist unsicher, ob ein mit *jô (jahwäe)* zusammengesetzter Name schon für eine über Mose zurückreichende Zeit angenommen werden kann".[85] Die Historizität des Namens interessiert uns hier nicht sehr. Der JHWH-haltige Name war jedenfalls zur Zeit der P, wahrscheinlich aber schon in vorexilischer Zeit, aus der P die Tradition bezogen hat, bekannt.

2) *mjkjhw*: 2 Chr 13,2 (Mutter des Abija).
Bedeutung: "Wer ist wie Jahwe?"[86]. Die gleiche Frageform: "Wer ist wie Gott N.N.?" taucht als Männername auch im Akkadischen auf.[87]

3) *ᶜtljh*: 2 Kön 8,26; 11,1.2.3.13.14.20;2 Chr 22,2.10.11.12; 23,12.13.21; 24,7 (Tochter des Ahab, Mutter des Ahasja).
Es liegt hier ein JHWH-haltiger Name vor, doch bleibt die Deutung unsicher.[88] LOEHR übersetzt: "Gross ist Jahwe."[89]

4) *jhwšbᶜ*: 2 Kön 11,2 (Tochter Jorams).
Bedeutung: "Jahwe schwört (?)"[90]. Besser ist es, mit STAMM, BAUMGARTNER

---

82 Die Stellung 29-31; eigentlich sind es 17 Namen. Doch hat LOEHR *btjh* dazugenommen, das er dann doch wieder ausser acht lässt, weil ihn die Deutung "Tochter Jahwes" nicht befriedigt (aaO. 8 Liste Nr. 20). Dies zurecht, denn die von W. BAUMGARTNER (Lexikon³ 160) vorgeschlagene Herleitung von aeg. *bj.tj.t* "Königin" überzeugt.

83 AaO. 12 Liste Nr. 47.

84 BAUMGARTNER, Lexikon³ 382.

85 Frauennamen 315 = ders., Beiträge 111.

86 LOEHR, aaO. 14 Liste Nr. 60.

87 STAMM, Frauennamen 314f. = ders., Beiträge 110f.

88 Vgl. STAMM, Frauennamen 335 = ders., Beiträge 131.

89 LOEHR, aaO. 16 Liste Nr. 81.

90 LOEHR, aaO. 12 Liste Nr. 46.

u.a. *šb*^{c} mit "Glück, Fülle" zu übersetzen und den Namen als "Jahwe ist Fülle" zu deuten.[91]

5) *jhw*^{c}*dn*: 2 Chr 25,1 (Mutter des Amasja).
Bedeutung: "Jahwe ist reich an Wonne oder bewirkt Wonne"[92].

6) *jkljhw*: 2 Kön 15,2 (Frau Amasjas).
Bedeutung: "Jahwe ist mächtig"[93].

7) *ʾbjh*: 2 Chr 29,1 (Mutter des Königs Hiskija).
Bedeutung: "(Mein?) Vater ist Jahwe"[94].

8) *nw*^{c}*djh*: Neh 6,14 (Prophetin).
Bedeutung: "Jahwe hat versprochen (?)"[95], wörtlicher: "Jahwe hat sich treffen lassen"[96].

9) *lʾ rḥmh*: Hos 1,6; 2,3 (Tochter Hoseas).
Bedeutung: "Sie hat keine Gnade gefunden"[97]. Dass bei diesem symbolischen Namen JHWH als Subjekt gedacht ist,[98] scheint mir naheliegend (vgl. Hos 1,9; 2,25). Weniger überzeugend ist es, das Fem. perf. pass. unpersönlich zu fassen: "Es gibt kein Erbarmen"[99].

10) *zbwdh*: 2 Kön 23,36 (Mutter des Jojakim).
Bedeutung: "Geschenkt"[100]. Bezeichnungsform zum Satznamen *zbdj(hw)* "Jahwe hat geschenkt"[101].

---

91 STAMM, Frauennamen 312f. = ders., Beiträge 108; BAUMGARTNER, Lexikon^{3} 379.

92 LOEHR, aaO. 12 Liste Nr. 45; vgl. STAMM, Frauennamen 313 = ders., Beiträge 109.

93 LOEHR, aaO. 13 Liste Nr. 48; STAMM, Frauennamen 311 = ders., Beiträge 107.

94 LOEHR, aaO. 6 Liste Nr. 1; STAMM, Frauennamen 312 = ders., Beiträge 108.

95 LOEHR, aaO. 15 Liste Nr. 68.

96 STAMM, Frauennamen 312 = ders., Beiträge 108; zu beachten ist, dass der Name auch bei einem Mann vorkommt (Esra 8,33).

97 LOEHR, aaO. 13 Liste Nr. 54; als symbolischer Name ist er von STAMM (vgl. Frauennamen 308 = ders., Beiträge 104) nicht beachtet worden.

98 LOEHR, aaO. 31.

99 Vgl. WOLFF, Hosea 21.

100 LOEHR, aaO. 10 Liste Nr. 29.

101 STAMM, Frauennamen 322 = ders., Beiträge 118; zugehöriger Männername ist *zbwd*.

11) *jdjdh*: 2 Kön 22,1 (Mutter des Joschija).
Bedeutung: "Geliebte" (Jahwes); vgl. den Beinamen Salomos, *jdjdjh* (2 Sam 12,25).[102]

12) *mšlmt*: 2 Kön 21,19 (Mutter des Amon).
Bedeutung: "Beschützt"[103]; oder besser "die Ersetzte"[104].

13) *šwᶜʾ*: 1 Chr 7,32 (eine Frau aus dem Stamm Asser).
Bedeutung: Vielleicht eine Kürzung aus *šwᶜjh* "Hilfe Jahwes"[105].
Es gibt aber auch die profane Vollform *ʾbjšwᶜ*, weshalb hier nicht unbedingt ein theophorer Name vorliegt.[106]

14) *šlmjt*: Lev 24,11 (eine Frau aus dem Stamme Dan).
Bedeutung: vielleicht die weibliche Kurzform aus *šlmjh* "Heil Jahwes".[107]
Es könnte aber ebenso die profane Vollform *ʾbjšlwm* zugrundeliegen.[108]

15) *šmᶜt*: 2 Kön 12,22 (Mutter eines der beiden Mörder des Joasch).
Bedeutung: Weibliche Form zu *šmᶜh* "(Jahwe) hat erhört" (vgl. 2 Sam 13,3).[109]

16) *šmrjt*: 2 Kön 12,22; 2 Chr 24,26 (Mutter des andern Mörders des Joasch).
Bedeutung: Weibliche Kurzform aus *šmrjh* "Jahwe hat beschützt".[110]

Von den 109 Frauennamen in LOEHRs Liste lassen sich, wenn wir die unwahrscheinliche *lʾ rḥmh* (Nr. 9) und die unsicheren *šwᶜʾ* (Nr. 13) und *šlmjt* (Nr. 14) ausser acht lassen, ein gutes Dutzend als JHWH-haltig nachweisen. Sie stehen in verschiedenen Texten, die vom 9. Jh. v. Chr. bis in die nachexilische Zeit datiert werden.

---

102 LOEHR, aaO. 12 Liste Nr. 43; STAMM, Frauennamen 325 = ders., Beiträge 121.

103 LOEHR, aaO. 14 Liste Nr. 67.

104 STAMM, Frauennamen 322 = ders., Beiträge 116; der entsprechende Satzname dazu ist *šlmjhw* "Jahwe hat ersetzt".

105 LOEHR, aaO. 18 Liste Nr. 101.

106 STAMM, Frauennamen 321 = ders., Beiträge 117.

107 LOEHR, aaO. 18 Liste Nr. 102.

108 Vgl. STAMM, Frauennamen 320 = ders., Beiträge 116.

109 LOEHR, aaO. 18 Liste Nr. 103.

110 AaO. 19 Liste Nr. 104.

Das darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass JHWH-haltige Männernamen viel häufiger sind. Zum Teil lässt sich dieser Tatbestand damit erklären, dass im AT sowieso die Männer das Feld beherrschen.[111] Doch sieht auch der prozentuale Anteil für die Männer besser aus. So haben von den 40 judäischen und israelitischen Königen gut die Hälfte JHWH-Namen.[112] Andererseits darf man nicht sofort auf eine Minderbewertung der Frau schliessen.[113] Erst ein Vergleich mit dem Namenbestand der Umwelt dürfte ein solches Urteil wahrscheinlicher machen. Hier scheint es tatsächlich so, dass in Babylonien und Aegypten theophore Frauennamen häufiger waren als in Israel.[114] Trotzdem, ein weitreichender Schluss lässt sich daraus nicht ziehen. Er geht dahin, dass in Israel auch Frauen Angehörige der JHWH-Religion sind, was ja ohnehin niemand bezweifelt. Dies lässt sich unter anderem an den JHWH-haltigen Frauennamen ablesen. In der Umwelt Israels haben Frauen vermehrt theophore Namen und scheinen eher unter den Schutz einer Gottheit gestellt worden zu sein als in Israel. Ob die Frauen dann auch tatsächlich in grösserem Masse am öffentlichen religiösen Leben teilnehmen konnten, wie STAMM annimmt,[115] ist m.E. damit allerdings noch nicht erwiesen.

2. DIE NAMENGEBUNG DURCH DIE MUTTER

Die Statistik zeigt, dass von den 45 Namengebungen, die im AT erwähnt werden, 26 Frauen, 14 Männer und 5 Gott oder seinem Boten zugeschrieben werden.[116] Doch die Tatsache, dass die Namengebung durch die Mutter häufiger

111 Vgl. LOEHR, Die Stellung 27f.; selbst LOEHR wagt es nicht, allein aufgrund des Vorkommens von einigen JHWH-haltigen Frauennamen der Frau eine gleichwertige Stellung im Kult zuzugestehen. Zu seinem positiven Urteil kommt er aufgrund anderer Argumente (vgl. aaO. 42).

112 NOTH, Personennamen 107f.

113 Dazu neigt LEIPOLDT, Die Frau 70.

114 STAMM, Frauennamen 339 = ders., Beiträge 135. In Aegypten gibt es theophore Frauennamen seit alters her. In Mesopotamien finden sich solche zumindest seit der Kassitenzeit (Mitte 2. Jt. v. Chr.) in beträchtlichem Masse (vgl. aaO. 306 bzw. 102).

115 AaO.

116 Fälle, in denen Frauen die Kinder benennen: Gen 4,25; 19,37.38; 29,32.33.35; 30,6.8.11.13.18.20.21.24; 35,18a; 38,3.4.5; Ex 2,10; Ri 13,24; Rut 4,17; 1 Sam 1,20; 4,21; 1 Chr 4,9; 7,16; Jes 7,14. Fälle, in denen

vorkommt als diejenige durch den Vater, sagt über die religiöse Stellung der Frau nicht viel. Natürlich mögen religiöse Momente bei der Namengebung eine Rolle gespielt haben, doch geben sie eher über die aktuelle Situation bei der Geburt als über die religiöse Einstellung des Namengebers Aufschluss.[117] Oft spielten wohl auch die Mode und der Zufall bei der Namengebung mit. Das sieht auch VOS, und er warnt, das Material nicht zu hoch zu bewerten.[118] Aus der Statistik lässt sich neben der Häufigkeit aber doch noch ein zweiter, interessanter Aspekt ablesen. Die Namengebung durch die Mutter ist in den älteren Texten häufiger, während in den jüngeren diejenige durch den Vater überwiegt. H. GUNKEL hat daraus auf "zwei Kulturperioden in Israel" geschlossen, in denen zuerst die Mutter, dann der Vater das Eigentumsrecht hatte.[119] Dies geht entschieden zu weit,und auch die Behauptung von W. PLAUTZ, dass ein Ablösungsprozess von der Mutter zum Vater stattgefunden habe, lässt sich nicht sicher halten.[120] Zwar ist die Namengebung durch die Mutter in den älteren J- und E-Texten im Pentateuch 20 mal zu finden, die Namengebung durch den Vater aber auch noch sechsmal.[121] Umgekehrt gibt es die Namengebung durch die Mutter auch in der späten Königszeit (vgl. Jes 7,14). Unbestreitbar bleibt, dass letztere in älterer

---

Männer die Kinder benennen: Gen 4,26; 5,3.29; 16,15; 17,19; 21,3; 25, 25; 35,18b; 41,51.52; Ex 2,22; 2 Sam 12,24; 1 Chr 7,23; Ijob 42,24. Fälle, in denen Gott bzw. der Bote Gottes die Kinder benennt: Gen 16,11; Jes 8,3; Hos 1,4.6.9 (VOS, Woman 161 Anm. 83). Frühere Statistiken haben nur kleinere Differenzen: LOEHR (Die Stellung 24-26) nimmt Gen 16,16, wo der Bote JHWHs der Hagar befiehlt, zu den Frauenstellen, zählt zudem Gen 29,34 und 38,29.30 dazu, hat dafür Ex 2,10 nicht und zählt die Stellen, in denen Gott das Kind bezeichnet, bei den Männern auf. PERITZ (The Woman 130 Anm. 36) nennt Gen 29,34; 38, 29.30 nicht. Vgl. auch OTWELL, Sarah 112.

117 So mag ein religionspolitisches Ereignis, etwa der Verlust der Lade, eine JHWH-gläubige Mutter bei der Namengebung beeinflussen (1 Sam 4, 21), auf eine besondere Rolle im Kult kann man deshalb aber nicht schliessen (gegen PERITZ, Woman 131).

118 "We must be careful not to draw sweeping conclusions from this material regarding the naming of children" (Woman 163).

119 GUNKEL, Genesis 42.

120 PLAUTZ (Zur Frage 14) hat hingegen einleuchtend nachgewiesen, dass die Ueberzahl der Namengebung durch die Mutter nicht als Argument für das Postulat eines ursprünglichen Mutterrechts in Israel verwendet werden darf.

121 AaO.

Zeit häufiger vorkommt,und vielleicht ist doch auch bezeichnend, dass in Gen 4,25 (J) Eva den Seth benennt, während in Gen 5,3 (P) Adam das tut.[122] Eine mögliche Erklärung dafür bietet D.R. MACE.[123] Er glaubt im AT einen Zug von der Polygamie zur Monogamie feststellen zu können. In monogamen Verhältnissen war der Mann mit seinen Kindern enger verbunden als in polygamen und nahm dort vielleicht das Recht zur Namengebung eher in Anspruch. Hingegen hat die Tatsache, dass die Frau nach der Geburt unrein war (vgl. Lev 12), und der Vater Mutter und Kind nicht besuchen konnte,[124] auf die Namengebung keinen Einfluss, wie VOS meint.[125] Denn dann müsste gerade in den späten Texten, wo die Reinheitsgesetze eine rigorose Geltung haben, die Namengebung durch die Mutter vorherrschend sein. Bekanntlich ist gerade das Umgekehrte der Fall.[126] Dass die Frau in der frühisraelitischen Zeit freier gewesen sei als später, kann aufgrund der häufigeren Namengebung durch die Mutter trotzdem nicht behauptet werden. Erst weitere Argumente könnten diese Vermutung zur Gewissheit erheben. Was die Namengebung anbetrifft, so hatte der Vater wohl schon in der früheren Zeit das letzte Entscheidungsrecht. Darauf deutet nämlich Gen 35,18. In Gen 35,16-20 spiegelt sich in der Erzählung des E eine lokale Tradition, die das Grab der Rahel erklärt.[127] Darin gibt Rahel ihrem Sohn den Namen *bn-ʾwnj* ("Sohn der Trauer")[128], um an den tragischen Ausgang seiner Geburt, die die Mutter nicht überlebt, zu erinnern. Jakob aber will das Kind unter ein positiveres Vorzeichen stellen und gibt ihm den Namen *bn-jmjn* ("Sohn des Glücks").[129]

Wenn C.J. VOS am Schluss aus diesem Material doch wieder Nutzen zieht für seine These der gleichwertigen Rolle der Frau im religiösen Leben Isra-

---

122 Vgl. VOS, Woman 162.

123 Hebrew Marriage 89.

124 Auch bei den modernen Arabern ist es üblich, dass der Mann während der Geburt abwesend ist (GRANQVIST, Birth 56).

125 Woman 163; zur Bedeutung der Namengebung für die Familie vgl. ALBERTZ, Persönliche Frömmigkeit 49-55.

126 Dass in J- und E-Schichten die Namengebung durch die Mutter überwiegt, wurde bereits gesagt. In P ist es viermal der Vater (Gen 5,3; 16,15; 17,19; 21,3), der dem Kind den Namen gibt, die Mutter nie.

127 Vgl. DE PURY, Promesse Divine II 553 Anm. 316.

128 Zum erschlossenen Begriff *ʾwnj* vgl. BAUMGARTNER, Lexikon[3] 22.

129 KOEHLER/BAUMGARTNER, Lexikon 396f.

els,[130] so missachtet er seine eigene, vorgängig geäusserte Warnung.[131]

3. DAS GEBET

Die Diskussion um das Gebet der Frau konzentriert sich auf eine einzige Stelle, auf das Gebet Hannas (1 Sam 1,4-18)[132], das zugleich mit einem Gelübde verbunden ist. VOS streicht folgende Punkte heraus:

1) Hanna zögert nicht, allein direkt vor JHWH zu treten und seine Aufmerksamkeit auf ihre Unfruchtbarkeit zu lenken.

2) Hanna findet es unnötig, Elkanas Erlaubnis für ihr Gelübde zu erbitten.

3) Hanna geht für dieses Gebet ins Heiligtum.

4) Hanna hat keine Scheu, sich gegenüber dem ungerechtfertigten Vorwurf des Priesters Eli zu verteidigen.[133]

Zu 1) Erstaunliches am Verhalten Hannas zeigt sich schon vorher: Hanna scheint regelmässig Elkana auf den Wallfahrten zum Tempel von Schilo zu begleiten und auch am Schlachtopfer teilzunehmen (vgl. v. 7).

Zu 2) Zum Gelübde siehe weiter unten Kap. I B 4.

Zu 3) Nach dem MT weiss man in v. 9 nicht, wohin Hanna gegangen ist, um zu beten. Auch der LXX-Zusatz:
καὶ κατέστη ἐνώπιον κυρίου macht dies nicht deutlicher.[134]
Ob sie sich im Heiligtum befindet oder draussen steht, beidemale wäre sie im Blickfeld Elis, der am Eingang des Tempels sitzt. Die Frage muss offen gelassen werden und spielt in diesem Zusammenhang auch keine entscheidende Rolle. Hingegen ist darauf hinzuweisen, dass Hanna nicht die einzige Frau ist, die selbständig einen Besuch an einem Heiligtum macht. Denn auch in Gen 25,22 geht Rebekka selbstän-

---

130 Woman 164.

131 Vgl. weiter oben Anm. 118.

132 Vgl. VOS, Woman 152f.; DOELLER, Das Weib 9; DE BOER, Fatherhood 29; PERITZ, Woman 129; OTWELL, Sarah 171.

133 VOS, aaO. 152f.

dig den Herrn befragen, und dies in einer Angelegenheit, die vor allem sie als Frau betrifft (Schwangerschaftsbeschwerden).

Zu 4) Elis Vorwurf der Trunkenheit ist sicher berechtigt. Bei Opfermahlzeiten war Weinkonsum durchaus üblich.[135] (vgl. die Polemik gegen diese Sitte in Am 2,8). Hannas Antwort auf diesen Vorwurf gehört logisch in den Erzählungszusammenhang und ist nichts Besonderes. Wenn Hanna in den Tempelbereich zugelassen ist, darf sie sich auch in eine Diskussion mit dem Priester einlassen.

Man muss bei dieser Geschichte, was VOS allgemein vernachlässigt, die Gattung beachten. Die Episode gehört zur Jugendgeschichte des Samuel. Kindheitsgeschichten sind vorwiegend freie Kompositionen.[136] Meines Erachtens erschöpfen sich die historisch greifbaren Züge in der alljährlichen Wallfahrt nach Schilo, die als Familienwallfahrt konzipiert war.[137] Dabei war es anscheinend nicht ungewöhnlich, dass ein Mann von seiner Frau (bzw. Frauen) begleitet wurde.[138] Weiter ist festzuhalten, dass hier eine Frau an einem Heiligtum, wo genau ist fraglich, betete, und dass das Gebetsanliegen, mit dem sie vor JHWH trat, nämlich ihre Unfruchtbarkeit, zu den wichtigsten Anliegen gehört, die eine Frau vorbringen kann.

4. DIE GELUEBDE

Schon LOEHR ist aufgefallen, was wir bei VOS im obigen Abschnitt notiert haben: Hanna betet nicht nur in Schilo,sondern sie leistet auch ein Gelübde

134 Vgl. aaO. 153 Anm. 56.

135 HERTZBERG, Samuelbücher 14.

136 Vgl. STOEBE, 1 Samuel 84; MC CARTER jun., 1 Samuel 65.

137 Vielleicht fand Elkanas Opfer-Wallfahrt im Herbst zur Zeit der Weinlese statt (vgl. Ri 21,21), wahrscheinlich jedoch nicht anlässlich eines der drei vorgeschriebenen Wallfahrtsfeste (Ex 23,14-17; 34,18-24; Dtn 16,16). Vgl. STOEBE, 1 Samuel 95; HARANs Argumente sind überzeugend, dass es sich bei dem jährlichen Opfer um einen Familienbrauch handelt, der unabhängig von den drei saisongebundenen Agrarfesten *(ḥgjm)* war *(Zeḇaḥ* 11-22). Vgl. auch BERTHOLET, Kulturgeschichte 256; BEER, Stellung 37.

138 Vgl. Lk 2,41.

(*wtdr ndr* = 1 Sam 1,11)[139]. Auffällig daran ist, dass Hanna als Frau dieses Gelübde leistet, ohne dass irgendwo erwähnt wird, ihr Mann Elkana hätte dazu seine Einwilligung gegeben. Denn nach Num 30,4ff. hat ein Vater (bzw. Mann) das Recht, gegen das Gelübde seiner Tochter (bzw. Frau) das Veto einzulegen; er muss dies sofort, d.h. am gleichen Tag tun, wenn ihm so etwas zu Ohren kommt. Andernfalls behält das Gelübde seine Gültigkeit. Das Gelübde einer Witwe oder Ausgestossenen (Geschiedenen) ist hingegen nicht anfechtbar.

Die Freiheit der Frau, Gelübde zu leisten oder nicht, wird also durch ihre soziale Stellung konditioniert.[140] Sucht man nach den Gründen, weshalb hier das Vetorecht des Vatersbzw. Mannes in bezug auf die Gelübde eigens verankert wird, so bieten sich verschiedene Möglichkeiten an: Der Text selbst deutet auf einen möglichen Grund hin. Num 30,7.9 unterstellt der Frau eine gewisse Leichtfertigkeit. Sie könnte ein unbedachtes Versprechen *(mbtʾ sptjh)* gemacht haben. VOS vermutet, dass gerade bei einem Fastengelübde (vgl. v. 14) die Frau versucht war, ihre Pflichten im Haushalt zu vernachlässigen.[141] PEDERSEN denkt konkret an die Abstinenz vom Geschlechtsverkehr, was einem Manne das Leben schwer machen und einem Vater verunmöglichen würde, seine Tochter in die Ehe zu geben.[142]

Ein Keuschheitsgelübde einer Frau könnte tatsächlich eines der vitalsten Anliegen der damaligen Gesellschaft gefährden, nämlich den Fortbestand der (patriarchalischen) Familie. Vom Alten Testament her - sexuelle Enthaltsamkeit ist nur von Kriegern überliefert (vgl. 1 Sam 21,5; 2 Sam 11,11) - findet diese Vermutung allerdings keine Stütze. Wenn man schon an die sexuelle Komponente eines Frauengelübdes denkt, so läge es vom AT her näher, nicht an ein Abstinenzgelübde, sondern an das Gegenteil zu denken. Dort, wo nämlich ausser in unserer Samuelstelle und in Num 6,1-21 (vgl. weiter unten) ausdrücklich von Frauen die Rede ist, handelt es sich um Gelübde, deren Erfüllung mit Ehebruch, Unzucht und Dienst an der Göttin verbunden

---

139 LOEHR, Die Stellung 38; vgl. PERITZ, Woman 129; DOELLER, Das Weib 9; F. HORST, RGG^3 II 1068; DE BOER, Fatherhood 29; VOS, Woman 152.

140 Das hat schon Peritz festgestellt (Woman 129); vgl. VOS, Woman 91; GERSTENBERGER/SCHRAGE, Frau und Mann 61.

141 VOS, aaO. 94.

142 PEDERSEN, Israel III/IV 328; vgl. OTWELL, Sarah 170.

waren (Spr 7,14; Jer 44,25).[143]

Elkana, um zu 1 Sam 1 zurückzukehren, äussert sich nicht zum Gelübde seiner Frau. Sollen wir, gemäss Num 30, seine stillschweigende Zustimmung voraussetzen? Das läge auf der Linie der besonderen Zuvorkommenheit, die Elkana Hanna gegenüber hegt (vgl. 1 Sam 1,5). Wenn aber das *zbḥ hjmjm* ein Familienfest ist, das nicht in den Gesetzen des Pentateuch erwähnt wird,[144] so könnte auch die soziale Stellung der Frau noch eine andere gewesen sein, als wie sie sich in Num 30 niederschlägt, und Gelübdefreiheit auch für Verheiratete ermöglicht haben. Das Problem muss vorläufig offen bleiben. Interessant zu untersuchen wäre auf jeden Fall, wie es mit der Gelübdefreiheit verheirateter oder lediger Frauen im übrigen Alten Orient stand,[145] um dann genauer zu fragen, wie es zum restriktiven Gesetz von Num 30 kam.

Anzufügen bleibt, dass sehr wahrscheinlich das Gelübde der Hanna ein Nasiräatsgelübde war (1 Sam 1,11). Wie bei Samson (vgl. Ri 13,5.7) handelte es sich dabei um ein lebenslanges Nasiräat.[146] In Num 6,1-21 hingegen wird das zeitlich begrenzte Nasiräat geregelt,und dabei wird ausdrücklich festgehalten, dass es Männern und Frauen *(ʾjš w-ʾšh)* offenstehe (v. 2). Von den Gesetzestexten wird noch die Rede sein (weiter unten Abschnitt B 9), doch sei hier eine Bemerkung zu dieser Vorschrift erlaubt. VOS findet nämlich sehr beachtlich, dass das Nasiräatsgelübde ohne jede Diskriminierung von Männern und Frauen geleistet werden kann. Denn für VOS steht der Nasiräer auf gleicher Stufe wie der Hohepriester.[147] Er begründet das damit, dass die Verpflichtungen, die den Nasiräern auferlegt wurden, nämlich das

---

143 Vgl. dazu weiter unten Kap. IV B 2.3.2 und 2.4.

144 Vgl. weiter oben Anm. 137.

145 Vgl. z.B. zu den Gelübdetexten Puduchepas: OTTEN, Puduḫepa 22.

146 STOEBE, 1 Samuel 96; die Kommentare waren sich in der Frage des Nasiräats immer uneinig (vgl. die gegensätzlichen Meinungen bei LEIMBACH, Samuel 23 und NOWACK, Samuelis 5). Während die Kommentare in bezug auf das Nasiräertum oft auf die Verwandtschaft zwischen der Simson- (Ri 13) und der Samuelerzählung (neuerdings unter besonderem Verweis auf 4Q Sam^{a} 1,22) hinweisen (vgl. neben VOS, Woman 111 auch BOERTIEN, Nazir 204f.), vertritt der neueste Kommentar von MC CARTER jun. die Meinung, dass das Nasiräertum in 1 Sam ursprünglich zu einer Saul-Tradition gehörte und dann in die Geburtlegende Samuels integriert wurde (1 Samuel 65).

147 Woman 114f. Anm. 137.

Weinverbot, das Wachsenlassen des Haupthaares und die Vermeidung jeglichen Kontaktes mit einer Leiche, den Verpflichtungen ähnlich sind, die den Hohepriestern (Lev 21,10) auferlegt werden. Doch ist zu beachten, dass diese Verpflichtungen (es geht vor allem um das Nichtberühren von Toten) nicht bei beiden den gleichen Stellenwert haben. Beim Nasiräat sind sie zeitlich gebunden und freiwillig, beim Hohepriester von Amtes wegen. Die späte Ausformung des Nasiräats in Num 6 scheint zudem weniger Gewicht auf den Status des (oder der) Gelobenden zu legen als auf das Schlussopfer.[148] In Am 2,11 wird schliesslich der Nasiräer mit dem Propheten und nicht mit dem Priester[149] auf eine Ebene gestellt. Ausserdem ist hier nur von Männern (*mbnjkm ... wmbḥwrjkm*) die Rede.

5. FESTFEIERN

Neben den Bereichen persönlicher Frömmigkeit kommt nun der öffentliche Bereich ins Blickfeld. Zu drei agrarischen Festen sind nur die Männer verpflichtet: "Dreimal im Jahr soll alles, was männlich unter euch ist, das Angesicht des Herrn Jahwe, des Gottes Israel sehen" (Ex 34,23; vgl. 23,17; Dtn 16,16). Was heisst das für Frauen und Mädchen? Sind sie vom JHWH-Kult ausgeschlossen oder fällt für sie einfach die Verpflichtung dahin? PERITZ und LOEHR sind für die letztere Möglichkeit, mit dem Hinweis, dass Frauen ja an verschiedensten Festen teilnähmen.[150] Alles Mögliche wird dann herangezogen, u.a. auch Feste mit stärker profanem Charakter wie z.B. das Siegesfest Sauls

---

148 J.C. RYLARSDAM, IDB III 527.

149 Nur in der Mischna (Nazir VII,1 = ed. DANBY 289 = ed. BOERTIEN 163-166) werden Hoherpriester und Nasiräer zusammen erwähnt, doch dreht sich die Halaka um die Pflicht, einen Toten, der nicht unter seinen Volksgenossen lebt und daher niemanden hat, der ihn bestattet, zu begraben. Eine solche Pflicht konnte nur einen männlichen Nasiräer betreffen. Vgl. jedoch die Bestimmungen zum Nasiräat von Frauen: Nazir IV,1c-5 und IX,1.

150 PERITZ, Woman 133; LOEHR, Die Stellung 47f. Vgl. auch M. NOTH zu Ex 23,17: "V. 17 fordert noch einmal das dreimalige Erscheinen aller Männer am Heiligtum. Dabei wird auf die soeben genannten drei Feste nicht Bezug genommen. Es dürfte aber naheliegen, dass eben diese Feste in erster Linie als die Anlässe zum allgemeinen Heiligtumsbesuch gemeint sind; und es wird hier nur hinzugefügt, dass 'alles Männliche' am Heiligtum erscheinen soll" (Exodus 155); vgl. DOELLER, Weib 8; A. OEPKE, ThWNT I 781; F. HORST, RGG[3] II 1068.

und Davids (1 Sam 18,6), bei dem die Frauen Israels den Siegern singend, spielend und tanzend entgegenziehen. Die Teilnahme von Frauen an profanen Versammlungen und Festen war in Palästina durchaus gängig (vgl. Ri 16,27),[151] ist es bis heute,[152] wobei die grell trillernden Freudenbezeugungen (vgl. das *bśmḥh* in 1 Sam 18,6) der Frauen besonders hervorstechen. Ebenso selbstverständlich war die Teilnahme der Frau an Familienfesten (vgl. das bereits weiter oben in Kap. I B 3 und 4 Gesagte) in ihrer Eigenschaft als Familienmitglied.[153]

Einige Exegeten stützen ihre Ansicht, dass die Frauen zu den drei grossen Wallfahrtsfesten zwar nicht verpflichtet, aber auch nicht ausgeschlossen waren, mit dem Hinweis auf andere öffentliche Versammlungen religiösen Charakters, wo die Anwesenheit von Frauen ausdrücklich erwähnt wird. J.H. OTWELL verweist u.a. auf zwei Stellen im Deuteronomium (Dtn 29,10-13; 31,12), wo Frauen bei der Bundeserneuerung bzw. Verlesung des Gesetzes dabei waren.[154] G. BEER schreibt: "... so ist es (das Volk unter Einschluss der Frauen) auch am Osterfest 621 v. Chr. unter Josia beim Tempel in Jerusalem versammelt 2. Kön 23,2, um die Verlesung des eben aufgefundenen Gesetzbuches, d.i. des Deuteronomiums (wohl des Urdeuteronomiums; Anm. des Verf.) anzuhören, und verpflichtet sich nachher unterschiedslos zum Halten des neuen Gesetzes. Und ebenso liest Esra in gottesdienstlicher, von Frauen und Männern gemeinsam besuchter Versammlung das von ihm aus Babylonien mitgebrachte Gesetz (Neh. 8,2) vor. Auch werden neben den Männern eigens die Frauen genannt, als sich die Gemeinde zur Zeit Nehemias ca. 430 v. Chr. urkundlich zur Uebernahme gewisser kultischer Leistungen verpflichtete (Neh. 10,29). Frauen sind

---

151 Mit Kult haben solche Feiern vorerst nichts zu tun (gegen LOEHR, aaO. 46).

152 "Der Begrüssungstanz der Frauen entspricht dem, was der Orient bis heute kennt. Es ist eine *fantasia*, wie man sie z.B. bei Hochzeiten häufig zu sehen bekommt. Die Frauen (entsprechend natürlich auch die Männer) gehen in langer Reihe, Schritte vor- und zurückmachend, oft bestimmte Verse wiederholend. So ist das auch hier. Dabei wird das Trommeln auf der Handpauke und das Spielen auf dem (dreisaitigen) Instrument von den Freudenrufen unterbrochen, einem unter schneller Vor- und Zurückbewegung der Zunge ausgestossenen, hohen Trillern, das man auch heute seitens der Frauen bei jedem freudigen Anlass hören kann" (HERTZBERG, Die Samuelbücher 122).

153 Zu den Familienfesten vgl. PEDERSEN, Israel III/IV 381f.

154 Sarah 153f.

auch zugegen bei der ersten Bussfeier am Tempel Esr. 10,1 und bei der Einweihung der von Nehemia wiederhergestellten Mauern (Neh. 12,43)."[155]

Die "Teilnahme" der israelitischen Frauen beschränkt sich also auf ihr Dabeisein. Ein solch blosses Dabeisein war selbst für das Laubhüttenfest noch möglich: "Du sollst an deinem Fest fröhlich sein, du und dein Sohn und deine Tochter,[156] dein Knecht und deine Magd, der Levit, der Fremdling, die Waise und die Witwe, die in deiner Stadt leben" (Dtn 16,14; vgl. Lev 23,42). So mag die erwähnte Verpflichtung, dass alle Männer am Fest der ungesäuerten Brote, am Wochen- und am Laubhüttenfest vor JHWH erscheinen sollen, die Frauen nicht gänzlich von jeglichem Dabeisein ausgeschlossen haben. Sie waren aber anscheinend von jeglicher aktiven Teilnahme, vor allem aber vom Opfer ausgeschlossen.[157]

Die einzige Ausnahme bildet der Tanz der Mädchen in Schilo (Ri 21,21). Dieser Tanz steht, wie aus v. 19 hervorgeht, in direktem Zusammenhang mit einem JHWH-Fest *(ḥg-jhwh)*, das von Jahr zu Jahr *(mjmjm-jmjmh)* in Schilo stattfand. Offensichtlich waren die Frauen von Schilo bei ihrem Tanz in den Weinbergen unter sich, denn sonst wären die Benjaminiten wohl nicht so leicht zu ihrem Frauenraub gekommen. Sucht man den Charakter dieses Festes etwas zu erhellen, so ist auf Ri 9,27 hinzuweisen. Hier wird von einem kanaanäischen Winzerfest berichtet: Die Männer von Sichem feiern, in ausgelassener Stimmung *(wj^{c}św hlwljm)* ihre Weinernte und gehen nachher zu einem Opfermahl in den Tempel ihres Gottes. Vielleicht hat sich das JHWH-Fest von Schilo an einem solchen kanaanäischen Vorbild orientiert. Beweisen lässt sich dies nicht. Denn das eine Mal werden nur Frauen, das andere Mal nur Männer erwähnt, und in Ri 21,21 fällt der vermutlich zweite Teil des Festes, der im Tempel stattgefunden hätte, wegen des Raubüberfalls aus.[158] Doch wo wäre sonst ein Winzer-

---

155 Stellung der Frau 37.

156 Dass in dieser Aufzählung die Ehefrau wieder fehlt und nur gerade die Tochter erwähnt wird, hängt auch wieder mit der sozialen Stellung der Frau zusammen, der hier im Detail nicht nachgegangen werden kann. Vgl. LOEHR, Die Stellung 46 Anm. 3; MAC DONALD, The Position 67 Anm. 256.

157 Der Mann wird hingegen ausdrücklich verpflichtet, Opfer zu bringen: "Niemand soll mit leeren Händen vor Jahwe erscheinen" (Dtn 16,16). Später durfte nur noch der Priester das Opfer darbringen (vgl. LOEHR, aaO. 49).

158 Nach PEDERSEN (Israel III/IV 381) wären zum zweiten Teil, der Festversammlung im Tempel, nur Männer anwesend. Doch weil das in Ri 9,27 so

fest als JHWH-Fest möglich, wenn nicht im Lande Kanaan und durch kanaanäischen Einfluss, und warum sollte in Schilo nicht ein kanaanäisches Heiligtum von den israelitischen Stämmen (zuerst Benjamin, dann Ephraim) übernommen worden sein?[159] Feste "à la canaanéenne" waren bei den Israeliten ja auch zur Königszeit noch sehr beliebt (vgl. z.B. Hos 4,13).

6. MUSIK, GESANG, PROZESSION UND TANZ

Musik, Gesang und Tanz sind wichtige Elemente des profanen und religiösen Fests *(ḥg)*.[160] Daran beteiligen sich bei altisraelitischen Kultfeiern nach der Meinung verschiedener Autoren sowohl Männer als auch Frauen.[161] VOS behauptet sogar: "The archaelogical evidence seems to suggest that it was at least as common, if not more so, for the woman to engage in dancing as for the men to do so."[162] Worin diese "archaeological evidence" genau besteht, sagt er mit keinem Wort. Er schliesst weiter, dass Musik und Tanz legitime Formen des altisraelitischen Kultes waren, räumt jedoch ein, dass sich nach der Zeit Davids keine klaren Nachweise für kultisches Tanzen in den historischen Büchern des AT mehr finden lassen und dass diese Kultform wahrscheinlich in Israels späterer Geschichte verkümmert sei.[163] Es muss hier genügen, diese Behauptung anhand der wichtigsten Stellen zu überprüfen, in

---

ist, heisst das nicht, dass es immer so sein muss. Denn gerade bei dem von PEDERSEN ebenfalls angeführten Opferfest der Philister zu Ehren des Dagon (Ri 16,23-31) waren auch Frauen dabei (v. 27).

159 STOEBE ist gegen eine solche Uebernahme wegen einer Besiedlungslücke in der späten Bronzezeit (1 Samuel 94; vgl. dazu auch ALT, Gott der Väter 59). Doch liegt diese Lücke in der späten Bronzezeit I (1550-1400 v. Chr.). In der für uns interessanteren späten Bronzezeit II (1400-1200 v. Chr.) wurde die Stadt wieder besiedelt und wahrscheinlich wieder mit einer Stadtmauer befestigt (BUHL/HOLM-NIELSEN, Shilo 60). Auch die Ausgräber glauben, dass Schilo noch als kanaanäische Stadt in Kontakt mit den Israeliten lebte (aaO. 57).

160 An einer Stelle (Ps 118,27) könnte *ḥg* selber die Bedeutung von Tanz haben (vgl. KRAUS, Psalmen^3 II 809).

161 JUNKER, Die Frau 74; F. HORST, RGG^3 1068.

162 Woman 159.

163 AaO.; dies gilt allerdings nur vom Frauentanz, denn nach der Mischna tanzten die Frommen *(ḥsjdjm)* und Männer der Tat *(ʾnšj hmᶜśh)* mit Fakkeln am Laubhüttenfest (Sukka V,4a; vgl. EHRLICH, Kultsymbolik 36). Am letzten Tag des Fests tanzen die Männer noch heute mit den Thora-Rollen.

denen Frauen im Zusammenhang mit Musik und Tanz erwähnt werden.

Musik und Tanz sind Ausdruck der Lebensfreude, und diese ist durchaus nicht nur religiös motiviert und nicht nur im religiösen Kontext möglich: Auf die Frauen, die den siegreichen Kriegern musizierend und tanzend entgegenziehen, wurde im obigen Abschnitt bereits hingewiesen. Neben 1 Sam 18,6 sind sie auch noch in Ri 11,34 belegt. Dabei werden nur zwei Instrumente erwähnt, die von Frauen gespielt werden, die Rahmentrommel oder Handpauke *(tp)* und ein unbekanntes, etymologisch mit der Dreizahl zusammenhängendes Instrument *(šljš)*[164]. Wenn die Reigen der Mädchen in einer Stadt ausblieben, dann war das ein Zeichen von Jammer und Elend (vgl. Klgl 1,4; 5,15). In Jer 31,3 hingegen wird das mit neuer Hoffnung beschenkte Israel als Mädchen geschildert, das sich schmücken soll, um wieder die Handpauke zu schlagen und hinauszugehen zum Tanz. Ein Siegeslied bekommt natürlich dann einen religiösen Aspekt, wenn der Sieg JHWH zugeschrieben wird. Das alte Siegeslied der Mirjam (Ex 15,21) wurde bei der schriftlichen Fixierung mit der Beschreibung des bekannten Brauchs eingeführt, dass eben Mirjam mit andern Frauen, die die Handpauke schlagen und tanzten, den Siegern entgegenzog.[165] Trotzdem bleibt auch Ex 15,20 ein Siegestanz und wird nicht, oder wenigstens nicht in erster Linie, zum kultischen Tanz.[166]

Eindeutiger in einem kultischen Kontext steht Ps 68,26. Der Psalm gehört zu den schwierigsten Texten des AT,[167] doch sind sich die meisten Kommentatoren darin einig, dass es sich um einen Festhymnus handelt, der den - im Kult immer wieder vergegenwärtigten - Sieg JHWHs feiert, der aber auch geschichtliche Ueberlieferung enthält und seinen Sitz im Leben in einem Fest, wahr-

---

164 Vielleicht bezeichnet es eine dreisaitige Laute (vgl. KEEL, AOBPs 324); es wäre aber auch an ein Sistrum zu denken, das aus einem Bügel und zumeist drei klirrenden Metalldrähten besteht (GALLING, BRL[2] 393). Dies wäre, wie die Handtrommel ein typisches Fraueninstrument, das besonders im Kult der aegyptischen Hathor und in ptolemäisch/römischer Zeit im Kult der Isis eine besondere Rolle spielt.

165 Vgl. NOTH, Exodus 97f.

166 Gegen VOS, der diese Stelle als "clearly cultic" bezeichnet (Woman 158). Zu beachten ist, dass dieser Feststellung seine m.E. allzuweit gefasste Definition von Kult (aaO. 6) zugrundeliegt, die jede geordnete Handlung auch ausserhalb des Heiligtums umfasst.

167 Vgl. KRAUS, Psalmen[3] I 468; KEEL, Vögel 12.

scheinlich im Herbstfest hat.[168] Ps 68,25-28 schildert eine Prozession, von der in v. 26 die Ordnung einiger Teilnehmergruppen präzise geschildert wird:

qdmw šrjm	"Die Sänger gehen voraus,
ʾḥr ngnjm	dahinter (sind) die Saitenspieler,
btwk ^{c}lmwt twppwt	in der Mitte die paukenschlagenden Mädchen."

Zu ^{c}*lmh*, das hier im Plural vorkommt, meint H. GOTTLIEB, "dass das Wort hauptsächlich zur Bezeichnung der Frauen dient, die im Kult Dienst tun".[169] Das stimmt so nicht. Das Wort kommt ausser in unserer Stelle noch 8 mal vor. Ps 46,1 und 1 Chr 15,20 fallen ausser Betracht, da ^{c}*lmwt* dort zur Angabe der Melodie oder der Tonlage dient. In Gen 24,43 bezeichnet das Wort im Sg. die noch unverheiratete Rebekka, in Ex 2,8 die Schwester des Mose , in Jes 7,18 die berühmte "junge Frau", die schwanger ist und ein Kind gebären wird,[170] und in Spr 30,19 die geschlechtsreife Frau. Im Hohenlied kommt das Wort im Plural vor und bezeichnet in Hld 1,3 die Geliebten des Bräutigams[171] und in Hld 6,8 wohl wieder die geschlechtsreifen Mädchen, die hier im Verband mit den "Königinnen" *(mlkwt* und den "Nebenfrauen" *(plgšjm)* aufgezählt werden. So bezeichnet ^{c}*lmh* im AT in erster Linie die junge, geschlechtsreife (verheiratete oder unverheiratete) Frau.[172] Zu Hld 6,8 hat schon N.K. GOTTWALD[173] auf eine phönizische Inschrift aus Kition (Zypern) verwiesen, wo in der Ausgabenliste einer Tempelverwaltung ^{c}*lmt* auftauchen, denen nach seiner Ansicht auch eine besondere Funktion im Kult zugedacht war.[174] Doch in der genannten Hld-Stelle (6,8) ist das nicht der Fall. Denn wäre es ein Fachausdruck für eine mit einer kultischen Funktion vertraute Person, würde er in v. 9 sicher

---

168 Die Diskussion zum "Sitz im Leben" ist zusammengefasst bei KEEL (aaO. 12 Anm. 2).

169 Amos 443.

170 Vgl. WILDBERGER, Jesaja 290f.

171 Vgl. eine ähnliche Stelle in der modernen palästinensischen Liebeslyrik bei STEPHAN, Palestinian Parallels 263 Anm. 3.

172 Im Ugaritischen entspricht *ǵlmt* dem hebr. ^{c}*lmh* und bezeichnet ebenfalls eine junge Frau oder aber ist Eigenname einer Göttin (vgl. VAWTER, The Ugaritic Use 319-322).

173 Immanuel 43 Anm. 5.

174 Vgl. auch DONNER/ROELLIG, KAI I 8 Nr. 37B; und den Kommentar KAI II 55.

nochmals auftauchen. Doch ṣteht hier einfach *bnwt*, dem das *ᶜlmwt* von v. 8 entspricht, und gemeint sind damit wohl die Mitglieder eines Harems. Auch wenn also nicht mit Sicherheit zu bestimmen ist, ob diese *ᶜlmwt* zum Kultpersonal gehörten, so bleibt Ps 68,26 jedenfalls die einzige Stelle, die die kultische Teilnahme israelitischer Frauen als Musikantinnen und Sängerinnen bezeugt.

J. VLAARDINGERBROEK sieht den Sitz im Leben von Ps 68 in einem Tempelweihfest, das aber in ein bereits bestehendes Fest, wahrscheinlich in das ursprünglich kanaanäische Herbstfest eingebaut wurde.[175] Folgt man dieser Ansicht, so drängt sich die Vermutung auf, dass die paukenschlagenden Prozessionsteilnehmerinnen nicht eine gängige Sitte der israelitischen Königszeit reflektierten, sondern zum kanaanäischen Erbe des Fests gehörten. Denn damit liesse sich wiederum erklären, weshalb VOS, wie wir einleitend gesehen haben, feststellen muss, dass sich in der späten Zeit keine Belege für kultisches Tanzen von Frauen mehr finden lassen.

7. PÄSACH, SABBAT UND NEUMOND

Das Päsach war ursprünglich ein Familienfest nomadisierender Kleinviehhirten, das erst später mit dem Mazzotfest zu einem Frühlingsfest zusammengelegt wurde.[176] Wir haben bei der Diskussion von 1 Sam 1 (vgl. oben Kap. I B 3) festgestellt, dass die israelitische Frau als Familienmitglied an Familienfeiern teilnimmt. Da nach Ex 12,3 das Päsach familienweise *(lbjt-ᵓbwt)* gefeiert wurde und die Frau nicht ausdrücklich ausgeschlossen wird, kann man die Ansicht LOEHRs, BEERs und VOS' teilen, dass die Frau an der Päsachfeier teilgenommen hat.[177] Aber wir erfahren wieder nichts über eine aktive Rolle der Frau innerhalb der Feier; eine solche ist auch wenig wahrscheinlich.[178]

---

175 Psalm 68 249; vgl. auch J. GRAY, A Cantata 2-26.

176 In dieser Verbindung ist das Päsach erstmals in spätvorexilischer Zeit literarisch bezeugt (Dtn 16,1-8; vgl. SCHMITT, Exodus 7f., 29).

177 LOEHR, Die Stellung 44; BEER, Die Stellung 37; VOS, Woman 124f.; vgl. auch MAC DONALD, The Position 66.

178 Auch VOS (aaO. 125) muss nämlich zugestehen, dass die Frau am Päsach nur eine Statistenrolle hatte. Das ist sich in der jüdischen Zeit gleichgeblieben: Der Mischnatraktat Pesachim VIII,1 erwähnt die Teil-

Ueber den Ursprung der Sabbatfeier und ihre Entwicklung gibt es keinen Konsens.[179] Seine zentrale religiöse Bedeutung als exklusives Bundeszeichen hat der Sabbat jedenfalls erst nach der Zerstörung des ersten Tempels während des Exils gefunden.[180] In Ex 20,10 und Dtn 5,14 werden auch die Tochter und die Sklavin zum Halten des Sabbats verpflichtet. VOS sieht die Ehefrau im einleitenden "Du sollst ..." eingeschlossen und kommt auch hier zum erfreulichen Schluss, "that there is certainly no repressing of woman with respect to the sabbath obligations and benefit".[181] Dass die Ehefrau in der Sabbatgesetzgebung eingeschlossen ist, ist anzunehmen.[182] Es hat ja auch noch niemand ernsthaft behauptet, dass die Frau von einem der wichtigsten Gebote sowohl der altisraelitischen wie auch der frühjüdischen Zeit entbunden war. Zur Frage steht nicht, ob der jüdischen Frau von der JHWH-Religion her gewisse Verpflichtungen erwuchsen, sondern ob sie in der JHWH-Religion ihre religiösen Bedürfnisse befriedigen konnte.

Ergiebiger als Ex 20 und Dtn 5 ist ein Text in 2 Kön 4,22f., der in diesem Zusammenhang bisher kaum beachtet wurde.[183] In einer der Wundererzählungen um Elischa ist von einer reichen Frau *(ʾjšh gdwlh)* aus Schunem die Rede, die auf die Verheissung des Propheten hin einen Sohn gebiert, der jedoch, kaum herangewachsen, stirbt. Die Frau will seinetwegen sofort den Propheten auf dem Karmel besuchen und verlangt von ihrem Mann eine Eselin und einen Knecht als Begleitung. Dieser aber sprach (4,23):

---

nahme der Frau, fügt aber in VIII,7b hinzu, dass eine Gesellschaft aus Frauen, Knechten und Minderjährigen nicht befugt ist, das Päsach zu feiern.

179 DE VAUX, Lebensordnungen II 335f.; B.E. SHAFER, IDB Suppl. 760; UEHLINGER, Der Ruhetag 7-16. Die Diskussion dreht sich hauptsächlich um die Frage, ob der Sabbat von Anfang an an den 7-Tage-Rhythmus gebunden war (vgl. Ex 23,12; 34,21), oder ob er zuerst einen Festtag (Vollmondstag) im Mondmonat darstellte. Diese letztere Hypothese wurde zuletzt wieder von A. LEMAIRE (Le Sabbat 161-185) aufgenommen.

180 DE VAUX, aaO. 338.

181 Woman 99; vgl. weiter oben Anm. 156.

182 In der Mischna wird sie ausdrücklich erwähnt (Schabbat II,6; VI,1; X,6; XV,2; vgl. BEER, Die Stellung 37).

183 Meines Wissens verweisen nur DOELLER (Das Weib 9) und MAC DONALD (The Position 67) auf diese Stelle.

"Warum willst du zu ihm gehen? Heute ist doch weder Neumond noch Sabbat."

Der Text ist in vielerlei Hinsicht interessant:

1) Die Feier des Neumonds am ersten Tag jedes Mondmonats war wie der Sabbat ein Fest- und Ruhetag (vgl. Am 8,5; Hos 2,13).[184]
   Neumond und Sabbat mussten also bevorzugte Tage sein, um einen Gottesmann oder ein Heiligtum (vgl. Jes 1,12) aufzusuchen. Dass der Mann neben dem Sabbat den Neumond erwähnt, hängt hier wohl damit zusammen, dass der Neumond auch ein ständig wiederkehrendes Fest und ein arbeitsfreier Tag (vgl. Am 8,5) war.[185]
2) Für die Entwicklung des Sabbat ist besonders bemerkenswert, dass das Reisen über eine grössere Distanz noch nicht verboten war (vgl. dagegen Jes 58,13; Ex 16,29).[186]
3) Die Schunemiterin reist aus eigenem Antrieb zum Propheten und lässt dabei ihren Mann im Unklaren über das Motiv ihrer Reise.[187]

Die Erzählung von der Schunemiterin mit dem Gottesmann auf dem Karmel ist nach H.Ch. SCHMITT älter als die Elischatradition und erst sekundär mit dem Propheten verknüpft worden.[188] Eine solche Text-Datierung passt zu den obengenannten Feststellungen. Das Neumondsfest und vielleicht auch der Sabbat[189]

184 DE VAUX, Lebensordnungen II 324. Nach dem Ritual von Num 28,11-15 werden ausserdem - anders als am Sabbat - umfangreiche Opfer verlangt.

185 Der Sabbat ist für die vorexilische Zeit auch ausserbiblisch auf einem Ostrakon aus Mezad Chaschavjahu (zwischen Jaffa und Aschdod gelegen) belegt: LEMAIRE, Inscriptions hébraiques I 261, 263f.

186 Schunem liegt an der Strasse Beth Schean - Taanach - Megiddo, ca. 30 km Luftlinie vom Karmel entfernt.

187 Zu weit geht die Interpretation von Gerstenberger, der die Schunemiterin fast als verantwortungslosen, unsolidarischen Hausdrachen und den Mann als gutmütigen Tölpel schildert (GERSTENBERGER/SCHRAGE, Frau und Mann 45).

188 Elisa 154.

189 Der Sabbat, so viel geht jedenfalls aus dem Vergleich von 2 Kön 4,22f. mit Ex 16,29 klar hervor, unterschied sich in vor- und nachexilischer Zeit zumindest in bezug auf die Bewegungsfreiheit. M.E. hat jedoch auch LEMAIREs These (Le sabbat 172), dass der Sabbat in vorexilischer Zeit ein Vollmonds-Fest war (vgl. bes. Spr 7,20 und Ps 81,4), viel für sich, auch wenn sein Erklärungsversuch, warum es später zum 7-Tage-Konzept kam, noch nicht in allen Teilen überzeugt (vgl. z.B. seinen Kommentar zu Ez 46,1 aaO. 183).

waren in der frühisraelitischen Zeit wohl noch stärker kanaanäisch gefärbt und ermöglichten vor allem auch der Frau noch eine aktivere Beteiligung.[190] In Ugarit jedenfalls werden die Koscharot, eine Art Parzen, die für Schwangerschaft und Geburt zuständig sind, auch "Töchter des Neumonds" genannt.[191]

8. DAS OPFER

Ueber die Frage, wie weit sich die Frau am Opfer (besser an den verschiedenen Formen des Opfers) beteiligt hat, gehen die Meinungen der Fachleute weit auseinander. Das ist zum Teil dadurch bedingt, dass die einen schon positiv werten, dass die Frau überhaupt an Opfern dabei war,[192] während andere weiterfragen, wie weit die Frau denn auch eine aktive Rolle spielte.[193]

So kommt BEER zum negativen Schluss, "dass nirgends im Alten Testament uns etwas von selbständigen Opferhandlungen seitens der Frauen berichtet wird. Das Opfer, der wichtigste kultische Akt, blieb allzeit Vorrecht der Männer. Höchstens lässt sich von den Opfern, welche die Wöchnerinnen, oder die vom Blutfluss Geheilten Levit. 12,6f. 15,29f. zum Priester hinbringen, annehmen, dass bei ihnen die Frauen die feierliche Handauflegung vollziehen durften, eine Handlung freilich, welche die jüngste Gesetzesentwicklung den Frauen durchaus nicht mehr gestattete (Mischna M^{e}nachot X,9)."[194] Aehnlich äussert sich NOETSCHER.[195] LOEHR meint, dass die durch die Menstruation und das Wochenbett bedingte, häufige kultische Unreinheit schon in ältester Zeit dazu geführt hat, "das Weib von Kultushandlungen, wie Opfer, im Jahwismus auszuschliessen".[196] Positiv äussert sich PERITZ: "We find, therefore, in ancient Israel and in the time to which the Levitical legislation bears wit-

---

190 Auf den kanaanäischen Charakter der beiden Feste verweist auch Hoseas Stigmatisierung als *jmj-hb^{c}ljm* (Hos 2,15); vgl. LEMAIRE, Le sabbat 163.

191 NK 6,15,41f. = CTA 24 6,15,41f. = KTU 1.24 6,15,41f.; vgl. GESE, Die Religionen 165; CAQUOT u.a., Textes 392 Anm. h.

192 So VOS (Woman 80) und PERITZ (Woman 127).

193 BEER, Die Stellung 38.

194 AaO.

195 Altertumskunde 83.

196 Das Weib 49.

ness that in the act of sacrifice woman enjoyed equal rights with man."[197] VOS kommt erwartungsgemäss zum selben Resultat: "From the material concerning the prescribed sacrifices one cannot say that woman was considered cultically inferior to man".[198]

In vor- und frühmonarchischer Zeit war das Schlachtopfer *(zbḥ)* häufiger als das Brandopfer *(^{c}lh)*, das später immer mehr an Bedeutung gewann. Was das Schlachtopfer anbetrifft, so haben wir bereits gesehen, dass die Frau dabei anwesend sein konnte (vgl. das *zbḥ hjmjm* in 1 Sam 1; vgl. 2,19).

PERITZ weist ausserdem auf das Opfer des Manoach und seiner Frau (Ri 13,15-23) in der Kindheitsgeschichte des Samson hin.[199] Die Frau schaut ihrem Mann bei einem Brand- und dem dies begleitenden Speiseopfer (*mnḥh*; vgl. Lev 14,20; Num 28,29) zu. Sie scheint zwar die wunderbaren Vorgänge dabei besser verstanden zu haben als ihr Mann (v. 23), aber das Opfer hat Manoach allein dargebracht (v. 19). Die bloss passive Teilnahme am Opfer ist aber nicht nur in der frühen Zeit, in der diese Kindheitsgeschichte entstanden ist, üblich, sondern auch noch nach dem Exil (vgl. Neh 12,43).

VOS möchte anhand der Gesetze über die Reinigungsopfer nach dem Wochenbett (Lev 12), nach einem abnormalen Ausfluss (Lev 15,25-30) und über die Unreinheit der Menstruierenden (Lev 15,19-24; 18,19 und 20,18) noch weitergehen.[200] Dass die Wöchnerin ihr Brand- *(^{c}lh)* und Sündopfer *(ḥṭʾt)* selbst und unabhängig an den Eingang des "Begegnungszeltes"[201] bringen muss, ist für ihn ein Zeichen, "how intensely cultic the ceremony was".[202] Doch was tut sie dabei Kultisches? Vielleicht hat sie dabei dem Opfertier noch die Hand

---

197 Woman 127.

198 Woman 80.

199 Woman 126; vgl. VOS, Woman 80; OTWELL, Sarah 168.

200 Woman 60-77, 82-87.

201 Dieser historisierende Hinweis ist wahrscheinlich dem Redaktor zu verdanken, der die Vorschriften über die Unreinheit der Wöchnerin in die Sammlung der Reinheitsgesetze aufgenommen hat (Lev 11-15). Vielleicht ist auch das Sündopfer erst in dieser Zeit hinzugekommen (es wird erst an zweiter Stelle genannt). Das Brandopfer bei der Geburt scheint jedoch schon in vorexilischer Zeit vorgeschrieben. Mit ihm wollte man vielleicht die Gefahren abwenden, die gerade der Wöchnerin in vermehrtem Masse drohten (ELLIGER, Leviticus 157-159).

202 Woman 61.

auf den Kopf gelegt (vgl. Lev 4,24).[203] Bei der Opferung von Vögeln fällt sogar diese Handlung weg (vgl. Lev 1,14-17).[204]

Um zu demonstrieren, dass die Gesetzesvorschriften die Frau gleich behandeln wie den Mann, stellt VOS die Bestimmung über den abnormalen Ausfluss bei Mann (Lev 15,1-15) und Frau (15,25-30) nebeneinander und zeigt, dass sie kaum differieren.[205] Das beweist aber nur, dass die Frau bei diesen restriktiven Vorschriften theoretisch etwa gleich behandelt wird wie der Mann. So ist die Frau zwar im Prinzip kultfähig. In der Praxis kommt sie aber allein durch die menstruationsbedingte regelmässige Unreinheit viel schlechter weg. Auch VOS, der der Untersuchung der Reinheitsgesetze viel Platz einräumt, muss diese Feststellung in einem Nebensatz machen, den er allerdings gleich wieder ins (positive) Gegenteil kehrt: "That it was to some extent a burden for the woman can not be denied, but it was a means of grace for man and woman."[206]

9. DIE BEHANDLUNG DER FRAU IN DEN GESETZESTEXTEN

Neben den Reinheitsgesetzen (Lev 11-15) untersuchen PERITZ und vor allem VOS[207] die Stellung der Frau anhand einer ganzen Reihe weiterer Gesetzesvorschriften. Doch lassen die genannten Autoren drei Aspekte unberücksichtigt, die sonst kaum erlauben würden, den Gesetzestexten ein solches Ge-

---

203 Dieser Meinung ist PERITZ (Woman 127). Er begründet das damit, dass die Mischna (Menachot IX,8) diese Handlung den Frauen ausdrücklich verbietet.

204 Der Mann kann bei dieser Art Opfer allerdings auch nicht mehr tun, als die Tiere dem Priester zu übergeben (vgl. Lev 15,29f.).

205 Woman 74f. Auch was den Aussatz betrifft, gelten für Mann und Frau die gleichen Bestimmungen (vgl. Lev 13,29.38); ebenso bei Unreinheit nach Koitus (Lev 15,18).

206 AaO. 87.

207 VOS hält dafür, dass die atl. Gesetzeskorpora die wichtigste Information über die kultische Stellung der Frau in Israel enthalten (Woman 7; vgl. OTWELL, Sarah 175f.). Das kann er freilich nur unter der Vor-

wicht zuzumessen: Erstens muss man den Eindruck gewinnen, dass ihre meist grosszügig formulierten Schlussfolgerungen in den Texten selbst nur wenig Rückhalt gewinnen. Dies kann hier nicht am Gesamt der herangezogenen Gesetzesvorschriften demonstriert werden. Vier Textgruppen tun das m.E. schon deutlich genug. Zweitens sollte man bedenken, dass die Praxis nicht selten beträchtlich vom Recht abweichen kann.[208] Drittens schliesslich sind fast alle der behandelten Gesetzestexte spät anzusetzen.[209]

9.1 Das Erstlingsgesetz

Eigentlich, so möchte man meinen, sollte ein Gesetz, das das Hauptgewicht auf die männliche Erstgeburt legt, der Sache der Frau wenig dienlich sein. Das sieht PERITZ wohl,[210] doch fällt das Resultat seiner Analyse dennoch positiv aus. Unter anderem untersucht er die Stellung des Wortes *zkr* ("männlich") in den Texten über das Erstlingsopfer, die er folgenden Quellen zuweist: Ex 13,2 JE; Ex 13,12.13 JE; Ex 22,28 E; Ex 34,19.20 JE; Dtn 15,19 Dtr; Num 3,40ff. P.[211]

Dazu macht er drei Feststellungen:

1) In Ex 13,2 und 22,28, "evidently the oldest form of the law", kommt das Wort *zkr* nicht vor, und also wird nicht zur Bedingung gemacht, dass der

aussetzung, die er ein paar Zeilen vorher anbringt, dass nämlich die Datierung seiner Texte unwichtig sei, weil Israels Haltung gegenüber der Frau stets konstant gewesen sei. Den Beweis dafür tritt er allerdings nicht an.

208 R. SMEND (Lehrbuch ([1]1893) 144) fand, dass sich die Differenz von Recht und Praxis für die Frau günstig auswirkt: "Uebrigens aber waltete über der Härte des herkömmlichen Rechts eine viel edlere Sitte." Vgl. auch MAC DONALD, The Position 73.

209 Vgl. SELLIN/FOHRER, Einleitung 156.

210 PERITZ, Woman 133.

211 PERITZ hält *pṭr rḥm*, was nach ihm generell die Erstgeburt bezeichnet, für wichtiger und zentraler als *zkr*, das störend wirke. Zudem verweist er auf die Situation kurz vor dem Exil, "when sacrifice of first born children became common" (Jer 7,31; 19,5; Ez 20,26; vgl. aaO. 134). Doch ist in Jer 7,31; 19,5 nur von Söhnen und Töchtern die Rede, nicht aber von Erstgeborenen, und in Ez 20,26 heisst es generell: *kl pṭr rḥm*.

Erstgeborene männlich sein soll.

2) Wo *zkr* erscheint, d.h. in Ex 13,12.13; 34,19.20; Dtn 15,16 und Num 3,40ff., passt es syntaktisch nur bei der letzten Stelle, so dass es nach PERITZ ausser bei der genannten P-Stelle (Num 3,40ff.) eine Glosse darstellt.

3) *zkr* ist ein Vorzugswort von P.

Der Akzent auf die männliche Erstgeburt gehört deshalb zu einem späten Stadium des Erstlingsgesetzes, während früher die weibliche Erstgeburt ebenso geheiligt wurde. Angenommen, das sei alles richtig, darf dann das schon zu dem weitläufigen Schluss führen, "that perfect parity existed between the sexes in matters of the cult"?[212] Aber ist das alles richtig? Sicher stimmt, dass *zkr* ein Vorzugswort von P ist.[213] Doch kommt es auch bei J und E vor, besonders in Gen 34 und in Ex 34.[214] Andererseits gehört Ex 13,2, das PERITZ für die älteste Form des Gesetzes hält (er weist die Stelle JE zu) und wo *zkr* nicht vorkommt, mit grosser Wahrscheinlichkeit zu P, ja zu sekundären Erweiterungen von P.[215]

Anders verhält es sich bei Ex 13,12. Die Perikope Ex 13,3-16 wird nach der Aufstellung von M. CALOZ sowohl J, JE oder einem deuteronomischen bzw. deuteronomistischen Bearbeiter zugewiesen.[216] Für eine dtr. Bearbeitung plädierte vor allem M. NOTH,[217] doch N. LOHFINK[218] taxierte die Perikope wieder vordeuteronomistisch, was die Klassifizierung von PERITZ (JE) stützen

---

212 AaO. 135.

213 Aufgrund der literarkritischen Tabelle von JAROŠ (Die Stellung[1] 23ff.) kann die Wurzel *zkr* im Pentateuch 46 mal P zugeschrieben werden: Gen 1,27:, 5,2; 6,19; 7,9.16; 17,10.12.14.23; Ex 12,5.48; Lev 1,3.10; 3,1.6; 4,23; 6,11.22; 7,6; 12,2.7; 15,33; 18,22; 20,13; 22,19; 27,3.5.6.7; Num 1,2.20.22; 3,15.22.28.34.39.40.43; 5,3; 18,10; 26,62; 31,7.17.18.35.

214 Gen 34,15.22.25; Ex 34,19.23.

215 So jedenfalls nach der literarkritischen Tabelle von JAROŠ (Die Stellung[1]27) und nach der Zuordnung, die SCHMITT (Exodus 20f.) vornimmt. Von da her kann man auch BAENTSCH zustimmen, wenn er feststellt: "Eine Einschränkung auf die männlichen Erstgeburten ist nicht ausdrücklich geboten, aber wohl vorausgesetzt" (Exodus 109).

216 Vgl. CALOZ (Exode 5) und die dort zusammengestellten Angaben.

217 NOTH, Exodus 72 und 79; ders., Ueberlieferungsgeschichte 32 Anm. 106.

218 Hauptgebot 121.

würde,und auch die literarkritische Studie von CALOZ[219] bestätigt die These LOHFINKs. Ex 13,12 fordert die Aussonderung aller menschlichen und tierischen Erstgeburt,und in einem Nachsatz heisst es:

hzkrjm ljhwh

"Die 'Männlichen' gehören Jahwe."

Der Nachsatz bietet m.E. syntaktisch keine besonderen Schwierigkeiten, wie PERITZ meint.[220] Hingegen ist ihm darin Recht zu geben, dass es sich um einen Zusatz handelt, der wahrscheinlich von einem deuteronomistischen Bearbeiter eingefügt wurde. Denn der Ausdruck *hzkrjm* taucht auch noch in v. 15, Jos 5,4 und 17,2 in der dtr. Bearbeitung auf.

Mehr Schwierigkeiten macht Ex 34,19:

kl-pṭr rḥm lj wkl-mqnk

tzkr pṭr šwr wśh:

"Alle Erstgeburt gehört mir, die Gesamtheit der Erstgeburt von deinem männlichen Vieh, sowohl Schaf wie Rind."

Die Stelle wird von den meisten Kommentatoren J, von ZENGER seinem "Jehovisten" zugeordnet.[221] PERITZ hingegen hält das *tzkr* für korrupt und sekundär.[222] Das ni. impf. ergibt keinen Sinn, da *zkr* ("männlich") ein nicht deverbales Nomen ähnlich wie das akk. *zikaru* ist.[223] Es liesse sich höchstens als ni. von *zkr* "gedenken", "denken an" verstehen, wie H.CAZELLES vorgeschlagen hat: "Le premier-né de la vache ou de la brebis sera offert en mémorial, mais tu rachèteras le premier-né de l'ânesse."[224] Die meisten Kommentatoren aber ändern, gestützt durch die Versionen LXX,O,V und T, *tzkr* in *hzkr*.[225] Das heisst aber nicht, dass die stichwortartigen Präzisierungen, es handle sich bei der Erstgeburt des Viehs um "männliches Rind- und Kleinvieh", se-

---

219 Exode 61f.

220 Woman 135.

221 ZENGER, Sinaitheophanie 97 und 99; vgl. besonders auch seine Uebersicht über die verschiedenen Zuordnungen (aaO. 229). Vgl. BEYERLIN, Herkunft 32.

222 Woman 135; auch M. NOTH hält Ex 34,19b für nachgetragen (Exodus 217).

223 R.E. CLEMENTS, ThWAT II 594.

224 CAZELLES, Premiers-nés 486.

225 Vgl. HOLZINGER, Exodus 114; BAENTSCH, Exodus 284; CHILDS, Exodus 604; GESENIUS-KAUTZSCH, Grammatik § 51g; JENNI/WESTERMANN, THAT 509.

kundär nachgetragen sind.[226] Ohne den schwierigen Vers genauer einzuordnen oder datieren zu wollen,[227] kann man sagen, dass sowohl Ex 13,12-15 (samt Zusatz) wie auch Ex 34,19 älter sind als Ex 13,2 und dass bei diesen Stellen von der "männlichen" Erstgeburt die Rede ist. Ob in frühisraelitischer Zeit einmal männliche und weibliche Tiere und Menschen als Erstgeburt geopfert bzw. ausgelöst wurden, muss offen bleiben. Wahrscheinlich ist es nicht. Die Texte bevorzugen den männlichen Erstling.

9.2 Die Beschneidung

Der Grund, weshalb einige Autoren auch noch das Thema der Beschneidung aufgreifen, liegt bei der hie und da geäusserten Meinung, dass einerseits die Beschneidung in Israel auf Knaben oder junge Mädchen beschränkt war, dass sie andererseits aber als Merkmal für die Zugehörigkeit zu JHWH (Ex 4,25) oder zur israelitischen Kultgemeinde (Ex 12,48) aufgefasst worden war.[228] So gesehen wirkt die Beschneidung für Mädchen und Frauen diskriminierend, und diese Meinung wollten PERITZ und VOS korrigieren.

PERITZ' Richtigstellung ist kurz: Mangels atl. Textbelege stützt er sich auf eine Analogie zu den Arabern und hält die Beschneidung auch der Mädchen für wahrscheinlich. Worin auch immer die religiöse Bedeutung der Beschneidung bestand, sie musste demzufolge für Mädchen und Burschen gleichermassen Geltung haben. Die Beschneidung als Zugehörigkeitszeichen zu JHWH hält er, sich auf NOWACK und SMEND stützend, für eine späte, exilische Sicht.[229]

VOS holt länger aus und vergleicht die Institution der Beschneidung in Aegypten und Israel. Für Aegypten hält er zwei Tatsachen fest: Erstens war die Beschneidung nur Privilegierten vorbehalten, soweit sie die Männer be-

---

226 Gegen NOTH, Exodus 217. ZENGER (Sinaitheophanie 97) hält Ex 34,18-24 für eine literarische Einheit.

227 Auch J. HALBE zögert, Ex 34,19bα .20a genauer einzuordnen: "Das Element kann seinem ganz gewiss polemischen Gehalt nach sehr wohl schon zur Grundkomposition gehört haben, ebensogut aber später eingesetzt sein " (Das Privilegrecht 214). Und in einer Anmerkung (aaO. Anm. 49) fügt er hinzu: "Terminus ad quem ist Ex 13,12b,13a. Aber mehr als ein Ansatz in vordeuteronomischer Zeit ist damit nicht gegeben."

228 Vgl. H. HAAG, BL 197.

229 Woman 136.

traf und religiöse Gründe hatte. Zweitens finden sich in Aegypten kaum Spuren einer Beschneidung von Säuglingen wie in Israel. Aus ersterem folgert er für Israel: "To us, it appears probable that as a result of Egyptian influence, circumcision underscored especially the aspect that those who were circumcised were designated for service to Yahweh, and in this connection, particularly cultic service to Yahweh."[230] In Analogie zu Aegypten, wo nach VOS die Beschneidung Merkmal des Priesterstandes ist, soll die Beschneidung also auch den israelitischen Mann als kultfähig (vgl. Ex 23,17) und als Kultfunktionär (vgl. die Vorschrift für die Vorsteherschaft beim Päsach Ex 12, 4-8) ausweisen. Diese Funktionen können von der Frau nicht übernommen werden. VOS zieht daraus keine Schlüsse; er will im Gegenteil die Sache retten, indem er darauf hinweist, dass mit dieser Auffassung eine Akzentverschiebung eingetreten sei. Die Beschneidung des Mannes ist in seiner Sicht mehr Zeichen einer amtlichen Funktion als Merkmal der Bundeszugehörigkeit. So bleibe die Frau als israelitisches Bundesmitglied ungefährdet.[231] Doch VOS sieht selbst, dass das Resultat mager und zudem, sowohl was die allgemeine Bedeutung der Beschneidung in Aegypten als auch was einen evtl. Einfluss auf Israel betrifft, sehr unsicher ist.[232]

Tatsächlich war die Beschneidung in Aegypten nicht an eine soziale Schicht gebunden und erst in der Spätzeit für die Priester obligatorisch.[233] Zudem hat Israel die Beschneidung wahrscheinlich nicht von Aegypten übernommen. J.M. SASSON hat überzeugend dargestellt, dass die Beschneidung in Nordmesopotamien - im eigentlichen Zweistromland ist sie nicht anzutreffen - seit dem 3. Jt. v. Chr. belegt ist und dass Israel wahrscheinlich von da beeinflusst wurde. Zudem wurde in Israel, Syrien und Nord-Mesopotamien die gleiche Beschneidungstechnik angewandt, während in Aegypten eine ganz andere Methode gebräuchlich war.[234] Für die weibliche Beschneidung gibt es im AT

---

230 Woman 57.

231 "Womans lack of circumcision must not be viewed as excluding or even repressing her from being a member in the convenant" (aaO. 59).

232 Statt die Beschneidung in seine Argumentationskette einzubeziehen, behandelt er sie deshalb in einem Exkurs (vgl. seine Begründung, aaO. 51).

233 W. WESTENDORF, LdÄ I 727-729.

234 Circumcision 473-476. In Israel und Nordmesopotamien amputierte man die Vorhaut gänzlich, während sie in Aegypten nur eingeschnitten wurde. Vgl.

nicht die geringste Spur. Auch in Aegypten findet man nur schwache Hinweise.[235] Bei den heutigen Arabern ist sie bekannt, doch darf man sie nicht unbesehen auf die Israeliten übertragen, wie PERITZ das tut. Ursprünglich war die Beschneidung wohl auch in Israel ein Initiationsritus,[236] der in der Pubertät vollzogen wurde (vgl. Gen 34; Ex 4,24-26). Der religiöse Aspekt der Beschneidung konnte erst während des Exils unter den Unbeschnittenen seine eigentliche Bedeutung gewinnen, und da man einen neugeborenen Knaben möglichst früh unter dieses Bundeszeichen stellen wollte, begann man wohl in dieser Zeit, Säuglinge zu beschneiden (vgl. Gen 17,25 P). Zwar wird das Bundesvolk JHWHs auch nach dem Exil nicht zum exklusiven Männerclub (vgl. Neh 8,2f.; 12,43), doch behält P das exklusive Zeichen der Beschneidung dem männlichen Geschlecht vor (Gen 17,10-14). Wenn sie dieses Zeichen dann auch zur Bedingung für die Ausübung des Päsach macht (Ex 12,48), kann sich die männliche Beschneidung spätestens zu diesem Zeitpunkt nur negativ auf die religiöse Stellung der Frau ausgewirkt haben.

9.3 Die Hurerei der Priestertochter

> "Wenn eine Priestertochter sich um des Hurens willen entheiligt *(tḥl* ni.), so profaniert sie ihren Vater, man soll sie im Feuer verbrennen" (Lev 21,9).

VOS stellt zu dieser Stelle zwei Fragen: Warum wird nur die Hurerei der Tochter und nicht die des Sohnes erwähnt? Warum wird auf die Priestertochter nicht auch das Unzuchtsgesetz Dtn 22,21 angewandt, das Steinigung vorsieht, sondern die noch grausamere Strafe der Verbrennung?[237]

Die zweite Frage weiss er zufriedenstellend zu beantworten: Er macht darauf aufmerksam, dass die Stellung des Vaters auch auf die Tochter abfärbte und

---

dazu die Kupferfiguren vom Tell Judeideh (NEGBI, Canaanite Gods Nr. 71-73; ORTHMANN, Der Alte Orient Taf. 396a) mit der ägyptischen Beschneidungszene auf einem Relief in Sakkara (PRITCHARD, ANEP Nr. 629).

235 Nur die Erwähnung von "unbeschnittenen Jungfrauen" deutet darauf hin (vgl. W. WESTENDORF, LdÄ I 728).

236 DE VAUX, Lebensordnungen I 88; GALLING, RGG[3] I 1091.

237 Woman 95. Tod durch Verbrennen erfolgt allerdings nach Gen 38,24 bei dem Verdacht, dass eine durch das Leviratsgesetz gebundene Witwe (Tamar) sich einem andern Mann hingegeben hat.

diese darum mehr Verpflichtungen hatte als andere Töchter.[238] Die Töchter hatten wie die Söhne des Priesters auch das Recht, von den Opferspeisen zu essen (Lev 10,14; 22,12f.; Num 18,11). Diese Vorschriften müssen die Tochter aber nicht unbedingt privilegieren, denn die Priester hatten vor Einführung der Geldwirtschaft wohl gar keine grossen Einkünfte ausser ihrem Anteil an den Opfergaben.[239] Sie mussten wohl oder übel ihre Familienmitglieder daran teilhaben lassen. VOS bringt zu Recht die Hurerei der Tochter mit der Kultprostitution in Verbindung. Dafür konnte natürlich ein Mädchen, das an einem Heiligtum aufwuchs, besonders anfällig sein.[240]

Die erste Frage, warum nicht auch die Buhlerei der Priestersöhne verurteilt wird, beantwortet VOS ausweichend mit dem Hinweis auf die polygame und patriarchale Sozialstruktur.[241] Doch da gibt es die Geschichte der Söhne des Priesters Eli, die sich am Opfergut bereichern (1 Sam 2). Und in 1 Sam 2, 22b heisst es, "dass sie (gemeint sind die Söhne Elis) bei den Frauen schliefen, die vor dem Eingang des Bundeszeltes Dienst taten". Vers 22b ist wahrscheinlich später hinzugefügt worden, denn der Passus fehlt in LXX (B) und 4 QSam, und zudem wird dieses Delikt in der Strafankündigung über das Haus Elis (1 Sam 2,29) auch nicht erwähnt.[242] Der wahrscheinlich nachexilische Ergänzer lastet den Eliden damit nicht Vergehen kultischer und materieller, sondern geschlechtlicher Art an. Der Hinweis auf die Polygamie würde also zur Zeit dieses Ergänzers die Priestersöhne keineswegs in einem besseren Licht erscheinen lassen. Doch nur bei der Unzucht von Priestertöchtern hatte man, wahrscheinlich wegen der Versuchung zum Kult der Göttin, auch tatsächlich genügend Grund, eine eigene Bestimmung ins Heiligkeitsgesetz aufzunehmen.

---

238 AaO. 96.

239 Vgl. ELLIGER, Leviticus 293.

240 Woman 97. VOS verweist auf Gen 38,21.22, wo *qdšh* und *zwnh* als Synonyme verwendet werden.

241 AaO. 95.

242 Vgl. STOEBE, 1 Samuel 114f.; MC CARTER jun., 1 Samuel 81. Es ist also gerade das Umgekehrte der Fall von dem, was sich HEINISCH vorstellte. Für ihn geht Ex 38,8 auf 1 Sam 2,22 zurück (Exodus 254).

9.4 Das Eifersuchtsgesetz

Es gibt schliesslich Gesetze, bei denen auch VOS unumwunden zugeben muss, dass die Frau schlechter weg kommt als der Mann. Das ist z.B. der Fall beim Eifersuchtsgesetz (Num 5,11-31), wo nur die Frau unter ein Gottesurteil gestellt wird.[243] Der Autor weist aber darauf hin, dass hier der rechtliche und soziale Aspekt im Vordergrund stehe, wo die Frau klar eine untergeordnete Rolle einnehme. Andererseits hält er für unstatthaft, diese Unterordnung nun auch auf die kultische Stellung der Frau zu übertragen, zu der aufgrund dieser Stelle sowieso nichts gesagt werden könne.[244] Bei einer solchen Argumentationsweise muss man sich fragen, warum VOS diesen Abschnitt überhaupt in die Diskussion einbezogen hat. Statt den Leser mit seitenlangen Erörterungen zu ermüden, die nichts zur Sache beitragen, dürfte man in einem so umfangreichen Kapitel zur Stellung der Frau in den Kultgesetzen einige Ueberlegungen zum Verhältnis von Recht und Praxis oder offiziellen und privaten Kultformen erwarten. Doch Derartiges sucht man bei VOS vergebens.

10. DIE FRAU BEI ZAUBEREI, TOTENBESCHWOERUNG UND DEN SOGENANNTEN FRUCHTBARKEITSKULTEN

VOS äussert sich zu den Totengebräuchen nicht und zu den sogenannten Fruchtbarkeits- oder Fremdkulten im Alten Testament erstaunlich wenig, obwohl Frauen gerade in diesen Bereichen stärker aktiv waren.[245] Hingegen findet sich bei ihm ein Abschnitt über die Zauberin. Er fragt, weshalb Ex 22,17 nur die Zauberin *(mkšph)* und nicht den Zauberer erwähnt (vgl. eine ähnli-

243 "... both man and woman can be guilty of adultery, but only the woman, it appears, is subjected to trial by ordeal " (Woman 89; vgl. GERSTENBERGER/SCHRAGE, Frau und Mann 61).

244 AaO. 90.

245 VOS ist zwar mit PERITZ der Ansicht, dass die Totenbräuche hauptsächlich von Frauen gepflegt werden. Doch schreibt er sie weitgehendst heidnischem Einfluss zu und beabsichtigt nicht, diesem Strang auch noch nachzugehen (Woman 171f.). Zumindest aber wäre zu fragen - und dies gilt ebenso für die sogenannten Fremdkulte -, ob eine solche Praxis schon immer als heidnisch galt oder ob sie nicht erst später als heidnisch eingestuft und entsprechend dämonisiert wurde.

che Fragestellung im Abschnitt über die Hurerei der Priestertochter weiter oben Kap. I B 9.3) und sieht den Grund in der Tatsache, dass Unzucht oft mit Zauberei assoziiert wird (vgl. 2 Kön 9,22; Mi 5,1-14; Nah 3,4; Mal 3,5) und die Stelle Ex 22,17 im Kontext von Sexualvorschriften steht.[246]

VOS kämpft gegen die weitverbreitete Meinung,[247] dass Frauen eher zur Zauberei neigen als Männer, denn von den sechs Stellen, wo *kšp* im pi. vorkomme, sei Ex 22,17 die einzige weibliche Form und auch da nur im MT.[248] Diese Meinung gehört für ihn zu den "old wives fables",[249] die gerade von Männern nicht weiter tradiert werden dürften. Aber ein Mann wie J.C. VOS müsste doch auch berücksichtigen, dass es neben den aktiven Verbformen auch noch ein mit *kšp* gebildetes Plurale tantum *kšpjm* (= Zauberei) gibt. Auch davon gibt es im AT sechs Stellen, wobei vier eine Frau (oder eine als Frau geschilderte Stadt) als Subjekt der Zauberei haben.[250] Man müsste sich weiter fragen, in welchen Bereichen hier Zauberei getrieben wird. Man könnte z.B. an Totenbeschwörungen denken.[251] Doch die Belegstellen zu *kšp* weisen in andere Richtungen. Es gab eine am Hof institutionalisierte Zauberergilde (vgl. Ex 7,11; 2 Chr 33,6; Dan 2,2; Jer 27,9). Sie bestand wohl in erster Linie aus Männern und hatte mit Mantik und Wahrsagerei zu tun. Gegen sie kämpft Micha 5,11, und dem Kontext nach zielt auch das Verbot der Zauberei in Dtn 18,10 auf diesen Bereich hin. *kšp* taucht dann noch in einem zweiten Begriffsfeld auf, wo es synonym mit Ehebruch, Unzucht und Abgötterei steht. Und da sind neben der allgemeingehaltenen Stelle Mal 3,5 immer Frauen am Werk (2 Kön 9,22; Jes 47,9.12; Nah 3,4), und auf dieses Feld bezieht sich die Bestimmung von Ex 22,17.[252] Schliesslich bleibt der Meistertitel für Zauberei einer Frau vorbehalten: In Nah 3,4 wird Ninive gleichzeitig als "Hure" *(zwnh)* und "Herrin

---

246 AaO. 82.

247 Vgl. die von VOS (aaO. 81 Anm. 50) genannten Autoren.

248 AaO. 81. Die LXX übersetzt *mkšph* mit dem M. Pl. (φαρμακούς), während der Targum und die altsyrische Uebersetzung M. Sg. haben.

249 AaO. 82.

250 In Micha 5,11; Jer 27,9 sind es Männer, in Nah 3,4; Jes 47,9.12; 2 Kön 9,22 sind es Frauen, die die Zauberei treiben.

251 So denkt M. NOTH (Exodus 150) sofort an 1 Sam 28 und Ez 13,18ff.

252 Vgl. BAENTSCH, Exodus 201; CHILDS, Exodus 478.

der Zaubereien" *(b^{c}lt-kšpjm)* geschildert.[253] An der "Alt-Weibergeschichte" scheint also zumindest aus der Sicht des Alten Testaments etwas Richtiges zu sein.

Die starke Neigung der Frauen zum Totenkult,[254] aber auch zur Totenbeschwörung[255] wurde praktisch nie bestritten. Was bei der Zauberei die *b^{c}lt-kšpjm* ist, ist hier die *b^{c}lt-ʾwb* (1 Sam 28,7). Wir brauchen nicht weiter auf die Geschichte von der Totenbeschwörerin von Endor einzugehen und auch nicht auf Ez 13,17ff., wo Frauen eine zweifelhafte Kleinmantik betreiben. Ebensowenig interessiert uns hier die umstrittene Etymologie von *ʾwb.*[256] Wichtig ist in unserem Zusammenhang, dass nach 1 Sam 28 bereits Saul die Totenbeschwörer ausrotten wollte (1 Sam 28,3b.9).[257] Totenbeschwörung wurde also bereits damals als illegale Praxis bekämpft und nicht erst in Dtn 18,12 als Greuel *(tw^{c}bh)* verurteilt. Mit Zauberei und Totenbeschwörung haben sich Frauen auch ausserhalb des Alten Testaments, z.B. in Ugarit[258] befasst. Dabei waren Frauen m.E. für derlei religiöse Praktiken nicht zum vornherein

---

253 "... die 'Herrin der Zaubereien' meint weniger die Besitzerin von 'Liebeszaubern' (Aphrodisiaca), als vielmehr die Charmante, die raffiniert ihre körperlichen und geistigen Reize einsetzt (das, was man heute 'sexy' heisst), um zu betören und zu verführen" (RUDOLPH, Nahum 177). Vgl. dazu weiter unten Kap. IV B 2.3.1.

254 Bei den eigentlichen Totenbräuchen (Klage, Selbstkasteiung, Haaropfer und Totenopfer) haben natürlich sowohl Männer wie Frauen teilgenommen (vgl. PERITZ, Woman 137). Bei der Totenklage waren Frauen und Männer bisweilen in Gruppen aufgeteilt (Sach 12,11-14). Die Frauen stachen aber mit ihren schrillen Schreien wahrscheinlich mehr hervor als die Männer. Es scheint auch berufsmässige Klageweiber *(mqwnnwt)* gegeben zu haben (Jer 9,16); die in der Klage geübten Frauen haben sie jeweils ihre Töchter gelehrt (vgl. Jer 9,19; DE VAUX, Lebensordnungen I 105f.)

255 "Männer und Frauen können einen *ôb* haben (Lev 20,27), d.h. Gewalt über die Totengeister ausüben, so dass sie veranlasst werden, aus der Erde heraufzusteigen. Insbesondere glaubte man, dass Frauen diese Macht hätten" (SCHMIDTKE, Träume 243).

256 Vgl. die Literatur bei MUELLER, Das Wort 68-70.

257 STOEBE (1 Samuel 489) hält diese Angaben für historisch zuverlässig. Es wäre lohnend zu untersuchen, wie weit Saul als früher Vertreter puristischer Tendenzen im Jahwismus erscheint. Vgl. in diesem Zusammenhang seinen Versuch, die Gibeoniten auszurotten (2 Sam 21,2). Zur Frage, warum der Totenglaube bekämpft wurde, vgl. auch WAECHTER, Der Tod 191f.

258 Vgl. VAN SELMS, Marriage 56f.

anfälliger als Männer, sondern Zauberei und Totenbeschwörung standen zuerst wohl einfach deshalb einer breiteren Bevölkerungsschicht offen, weil sie sich zur Hauptsache ausserhalb des offiziellen Kultes abspielten.[259] Je stärker aber eine Frau vom offiziellen Kult ausgeschlossen war, desto mehr wird sie sich Formen privater Religiosität, wo die Grenzen zur Scharlatanerie nicht immer klar aufscheinen, zugewandt haben.[260]

Nun kommt aber in Israel neben dem (Schaden-) Zauber und der Totenbeschwörung noch ein dritter Bereich religiöser Praxis ins Blickfeld, wo die Frau besonders aktiv erscheint, nämlich der Bereich der sogenannten Fruchtbarkeits- oder Fremdkulte (vgl. z.B. Hos 2,4; 2 Kön 23,7; Jer 7,18; 44,19; Spr 7). Solche Praktiken werden durchwegs als Hurerei und Götzendienst disqualifiziert. Sie dürfen deswegen aber nicht einfach aus einer Untersuchung über die religiöse Stellung der Frau ausgeklammert werden, wie dies bei den bisherigen Arbeiten zum Thema meistens der Fall war.[261] Dies gilt umso mehr, als der Vorwurf von Greueltaten *(tw^{c}bt)* und der Hurerei *(znwnjm)* schon bei bestimmten Gelübden der Frau (vgl. weiter oben Kap. I B 4) und nun auch wieder im Zusammenhang mit der Zauberei erhoben worden sind.

11. PROPHETINNEN UND HELDINNEN

Zu den Hauptargumenten, dass die Jahwereligion nicht "wesentlich eine Religion der Männer gewesen ist", zählt LOEHR das Vorkommen von JHWH-Prophetin-

---

259 Wo die Grenze zwischen erlaubter und 'schwarzer' Magie verlief, bestimmte - auch ausserhalb Israels - der Staat und die offizielle Religion. Vgl. in diesem Zusammenhang die Bestimmungen des Kodex Hammurabi (§ 2), der hethitischen Rechtssammlung (§§ 44b, 170, 176A) und des mittelassyrischen Rechtsbuches (A § 47): HAASE, Rechtssammlungen 24,69,89 und 106.

260 Vgl. u.a. vor dem Hintergrund dieser Entwicklung den Spruch Hillels in der Mischna: "Viel Frauen, viel Zauberei" (Abôt II,7). Für eine positivere Darstellung der Frau aus der Sicht des Talmud vgl. HAUPTMANN, Images 184-212.

261 OTWELL und SCHELKLE gehen z.B. praktisch nicht auf diesen Aspekt ein und VOS glaubt, ihn vernachlässigen zu können: "Our primary concern, however, is with the question of the place the Israelitish woman had in the legitimate worship; with respect to the illegitimate cults we can be relatively brief" (Woman 5).

nen. Diese konzentrierten sich nicht auf einen Zeitabschnitt, sondern LOEHR kann auf eine verhältnismässig gut zusammenhängende Kette von Vertreterinnen der Prophetie hinweisen, die von Mirjam bis zu Noadja reicht.[262] Nun glaube ich, dass es da zwar einige zum Teil recht berühmte Frauen gibt, über deren religiöse Stellung man in einigen Fällen auch diskutieren kann, dass aber diese Frauen nicht die Norm, sondern die Ausnahme darstellen.[263]

Fünf Frauen werden im AT als Prophetin *(nbjʾh)* bezeichnet: Mirjam (Ex 15,20); Debora (Ri 4,4), Hulda (2 Kön 22,14; 2 Chr 34,22), eine ungenannte Prophetin, wahrscheinlich die Frau des Jesaja (Jes 8,3), und Noadja (Neh 6,14). Wenn wir Prophetie als göttliches Wort bezeichnen, das Antwort auf eine aktuelle oder nahe bevorstehende Situation gibt, das von einem Mittler (Prophet oder Prophetin) in Traum oder Ekstase erfahren und direkt weitergegeben wird,[264] dann wird schnell ersichtlich, dass Mirjam und Debora nach dieser Definition keine eigentlichen Prophetinnen sind.

Was der Ausdruck *nbjʾh* bei Mirjam bedeutet, darüber gibt es keinen Konsens.[265] PERITZ stützt sich auf 1 Sam 9,9, wonach *nbjʾ* bei diesen frühen Leuten das Gleiche wie *rʾh* (Seher) bedeutet habe und meint, das sei nicht nur für Samuel, sondern auch für die beiden Frauen Mirjam und Debora gültig. Bei Samuel sei nun dieses Sehertum eng mit dem Heiligtum verbunden gewesen, so dass auch die Funktion der Prophetinnen ursprünglich mit einer hohen kultischen Funktion zusammengefallen wäre.[266] Nun, Samuel wirkte als *nbjʾ* am Hei-

---

262 LOEHR, Die Stellung 41. Aehnlicher Ansicht sind: PERITZ, Woman 144; BEER, Stellung 42; HOLZINGER, Ehe 240; DOELLER, Weib 15; JUNKER, Die Frau 69; F. HORST, RGG[3] II 1068; OTWELL, Sarah 155-157; SCHELKLE, Der Geist 61-63.

263 Vgl. auch A. WESTPHAL: "La prophetie feminine est rare " (Dictionnaire Encyclopédique I 428). Während auch in Babylon die Prophetie in der Regel von einem hochspezialisierten, männlichen "Klerus" ausgeführt wurde (wichtigste Ausnahme ist die *raggimtu*, eine Art "Pythia"; vgl. L. RAMLOT, DBS VIII 881), scheint es in Mari drei Arten von professionellen Prophetinnen *(āpiltum, muḫḫūtum, qabbātum)* gegeben zu haben (vgl. BATTO, Studies 119-125). Die von BATTO zusammengestellten Texte (aaO. 121) ergeben ein Männer/Frauen-Verhältnis von zwei Dritteln zu einem Drittel.

264 HUFFMON, Prophecy 103; vgl. M.J. BUSS, IDB Suppl. 694f.

265 Die verschiedenen Meinungen hat VOS zusammengefasst (Woman 175f.).

266 Woman 143.

ligtum zu Schilo (1 Sam 3,20f.). Doch er ist auch Richter in Bethel, Gilgal, Mizpa und Rama (1 Sam 7,15-17), und auch da bleibt er Seher. Schlussendlich ist er Vorsteher einer ekstatischen Prophetengemeinschaft (1 Sam 19,20). Das Sehertum Samuels ist also nicht an ein Heiligtum gebunden. Schon Samuel ist in seiner Eigenschaft als *nbjᵓ* kein Kultfunktionär.[267] Davon abgesehen findet sich bei den Frauen Mirjam und Debora von einem Sehertum nicht viel. Von Mirjam wissen wir nur, dass sie eine Gruppe von Musikantinnen anführt und ihnen ein Siegeslied vorsingt (Ex 15,20). Für JUNKER[268] ist das Grund genug für die Bezeichnung *nbjᵓh*, doch das hält selbst VOS für unwahrscheinlich.[269] Sicher ist die Bezeichnung *nbjᵓh* wie auch die Verwandtschaftsbezeichnung "Aarons Schwester" kein späterer Zusatz, sondern sie gehören zur Einleitung des Siegesliedes (Ex 15,21b), das WEIMAR/ZENGER in die Davidszeit datieren.[270] Ob *nbjᵓh* Berufsangabe ist,[271] muss offen bleiben.

Bei Debora verhält es sich ähnlich. Sie wird in Ri 4,4 als *dbwrh ᵓšh nbjᵓh ᵓšt lpjdwt* eingeführt, und anschliessend heisst es, dass sie zu jener Zeit "Richterin in Israel" war. Ihr Stand als Verheiratete und ihr Charisma als Richterin machen es eher unwahrscheinlich, dass *ᵓšh nbjᵓh* Berufsangabe ist. Vielleicht steht der Begriff nur schon darum, weil in der Erzählung Debora Sisera den Siegestag ankündigt (Ri 4,14). Beim Elohisten (E) bezeichnet der Ausdruck *nbjᵓ* nämlich nicht unbedingt den oben beschriebenen Propheten im engeren Sinn, sondern er bezeichnet einzelne Männer, die bei Gott Fürsprache einlegen können (z.B. Abraham in Gen 20,7) und durch die Gott spricht (Mose in Ex 4,16).[272] Doch sind auch prophetische Formen im engeren Sinne, z.B. die Ekstase (Num 11,25), vom Geist des Mose hergeleitet (Num 11,17.25). Mose selbst ist aber bei E dann doch mehr als ein Prophet, dem Gott sich

---

267 Auch in Mari kannte die Prophetie verschiedenste Formen: Der Ort des Offenbarungsempfangs konnte in- und ausserhalb des Tempels liegen. Offenbarungsmittel waren Traum bzw. Vision, aber auch Ekstase (vgl. ELLERMEIER, Prophetie 79-96).

268 Für JUNKER ist das Musizieren ein Hinweis auf ekstatisches Prophetentum (Die Frau 69).

269 Woman 182.

270 WEIMAR/ZENGER, Exodus 87.

271 AaO. 85.

272 Vgl. JAROŠ, Die Stellung[1] 41-43; DOELLER, Das Weib 15.

in Visionen und Träumen kundtut (Num 12,6). Die Verwendung des Prophetenbegriffs ist also allein schon in der E-Schicht sehr schillernd.[273] Das braucht uns hier weiter nicht zu stören. Mirjam und Debora waren auf jeden Fall Frauen, deren politische und religiöse Bedeutung über den Durchschnitt hinausragte. Der religiöse Aspekt ist unter dem Begriff *nbjʾh* zusammengefasst, doch wird er in den Mirjam- bzw. Debora-Stellen (vielleicht bewusst) nie deutlich umrissen.

Eine Prophetin im engeren Sinn kann mit Sicherheit nur Hulda genannt werden (2 Kön 22,14-20; 2 Chr 34,22-28). Sie ist aber keine Kultprophetin in dem Sinne, dass sie zu kultischen Angelegenheiten befragt wird, wie das PERITZ glaubt.[274] Der Mann Huldas gehört zwar zum Tempelpersonal, doch wichtig ist der Ort der JHWH-Befragung, und der ist im Haus der Prophetin und nicht im Tempel.[275] Das ist jedoch kein Hindernis, dass sie nicht Leute in offizieller Mission empfangen könnte. Dass die Gesandten des Königs ohne weitere Umschweife direkt zu Hulda marschieren, deutet doch darauf hin, dass ihr Prophetentum zumindest in Jerusalem bekannt und anerkannt war.[276]

Eine ähnliche Stellung hatte wohl schon die Jerusalemer Prophetin, die in Jes 8,3 erwähnt wird.[277] Ohne so fest an den Tempel gebunden zu sein wie die

---

273 Der Begriff "Prophet" bleibt in der Behandlung des E dennoch aussagekräftig. Immer sind Elemente mitgegeben, die man als prophetische Funktion verstehen kann. Das Fürbitteeinlegen Abrahams etwa ist eine typisch prophetische Tätigkeit (vgl. JEREMIAS, Kultprophetie 143f.).

274 Woman 142. PERITZ meint dies vor allem wegen des kultischen Charakters des deuteronomischen Gesetzes, das gefunden wurde. Hulda wird jedoch nicht direkt wegen des Gesetzbuches befragt, sondern wegen der Notlage, die entstanden ist, weil die Vorgänger Joschijas dieses Gesetz nicht gehalten haben (vgl. 2 Kön 22,13b).

275 Vgl. JEREMIAS, Kultprophetie 184.

276 VOS (Woman 186) betont, dass Hulda "relativ unbekannt" war. Das kann sich höchstens auf das Vorkommen in den Texten beziehen. Joschija und seine Beamten müssen jedenfalls nicht nach dem Weg zu ihr fragen.

277 Es handelt sich sehr wahrscheinlich um die Frau Jesajas. WILDBERGER (Jesaja 317) bezeichnet sie als "Kultprophetin". Aber auch hier kann das mehr eine geistige Verbundenheit mit dem Tempel und seinen Priestern als eine tatsächliche Stellung am Heiligtum bedeuten. GOTTWALD (Immanuel 44) hat den Versuch unternommen, die Prophetin noch speziell als Ekstatikerin zu charakterisieren, doch scheint mir dies eher unwahrscheinlich (vgl. auch DE VAUX, Lebensordnungen II 222).

Priester, gab es Prophetengruppen, die mit dem Königshaus und dem Tempel liiert waren.[278] Die Prophetin von Jes 8,3 und Hulda gehörten wahrscheinlich dazu. Das mag auch der Grund sein, weshalb die Beamten Joschijas nicht zu Jeremia rennen, denn dieser hat als "Künder des ungefragten Jahwewortes" mit dem institutionalisierten Prophetentum nicht viel gemein. Er hat es auch aktiv bekämpft und als falsches Prophetentum entlarvt (vgl. vor allem Jer 23).[279]

Die letzte Notiz, die wir von einer *nbjᵓh* haben, findet sich in Neh 6,1-14. Unter einer Gruppe von falschen Propheten findet sich auch die Prophetin Noadja. Statt wie die früheren Falschpropheten "billiges Heil" anzubieten, haben sich diese im 5. Jh. v. Chr. nach der Katastrophe des Exils lebenden Leute auf's "Angstmachen" verlegt.[280] Dieses späte Zeugnis einer Prophetin, von der wir zwar sonst nichts wissen, ist für VOS ein Beweis, "that in Israel there did not exist a mentality which would exclude woman from the office of prophet".[281] Nun scheint mir aber ausschlaggebend zu sein, dass Noadja eben eine falsche Prophetin ist. Zur gleichen Gruppe von Angstmachern gehörten auch Schemaja und Tobia. Letzterer verkehrte nach Neh 6,17-19 und 13,4-8 in einflussreichen Priesterkreisen. "Es liegt nahe, auch in Schemaja, Noadja und den übrigen Propheten Mitglieder des jerusalemischen Kultpersonals zu sehen, die neben Aufgaben wie Tempelgesang auch Funktionen wahrnahmen, die noch eigentliche prophetische Züge trugen, wie wir sie aus den älteren Texten kennen."[282]

Zusammenfassend kann gesagt werden: Zum institutionellen Prophetentum gehörten auch in Israel Männer und Frauen, wenn auch der Frauen-Anteil in Israel noch geringer war als etwa in Mari.[283] Solche Propheten haben nicht

---

278 Vgl. JEREMIAS, Kultprophetie 189.

279 GRAY, Kings 660; vgl. JEREMIAS, Kultprophetie 189-193.

280 HOSSFELD/MEYER, Prophet 156.

281 Woman 187.

282 HOSSFELD/MEYER, Prophet 156.

283 Vgl. weiter oben Anm. 273. Wenn Ahab seine Hofpropheten versammelt (1 Kön 22,6), ist nur von männlichen Mitgliedern ("400 Mann") die Rede. Der bab. Talmud (Megilla 14a) redet von sieben Prophetinnen (Sara, Mirjam, Debora, Hanna, Abigajil, Hulda und Ester) gegenüber 48 Propheten (GOLDSCHMIDT, Der babylonische Talmud II 589; vgl. VOS, Woman 197).

immer nur "billiges Heil", sondern, wie Hulda, auch Gerichtsworte verkündet. Das Gericht bewirkte allerdings keine Läuterung.[284] Zudem konnte die Kritik am Königtum, an das diese Form der Prophetie ja gebunden war (vgl. 1 Kön 22), nie so radikal ausfallen, wie das die ungebundenen, grossen Unheilspropheten tun konnten. Zum altorientalischen, institutionellen Prophetentum gehörten schliesslich Praktiken, die von gewissen Kreisen in Israel bereits während der Königszeit als Aberglaube und Verführung zum Götzendienst (vgl. 1 Kön 18) verurteilt wurden. Es besteht zwar auch nach dem Ende des Königtums noch eine Weile weiter. Vielleicht ging das institutionelle Prophetentum zum Teil im Levitenamt (vgl. Dtn 33,8) auf. Für Frauen gab es da keine Möglichkeit mehr, und eine Prophetin Noadja konnte es deshalb zu dieser Zeit nur noch auf der Seite der falschen Propheten geben. Für Frauen blieb als Möglichkeit "nur noch das Eintauchen in das unkontrollierbare Halbdunkel der Volksreligion".[285]

Viel schwieriger zu beschreiben, geschweige denn zu kontrollieren, ist natürlich das ungebundene, charismatische Prophetentum, das sich auf beide Geschlechter erstreckt hat (vgl. Joel 3,1).[286] Das Deuteronomium hat versucht (Dtn 13,2-6 und 18,9-22), dieses Phänomen in den Griff zu bekommen, doch ohne allzuviel Erfolg. Nur eines kann man sicher sagen: Ob diese Leute nun von der Masse des Volkes als Führerpersönlichkeit (vgl. Mirjam) begrüsst oder als Aussenseiter der Gesellschaft (vgl. die grossen Propheten) abgelehnt wurden, sie bilden Ausnahmefälle.

Hie und da wird dann noch auf Frauen wie Ester (4,6ff.) und Judit verwiesen, aber auch auf andere weniger bekannte Namen wie Jael, die den Sisera erschlug (Ri 4,21), und Abigajil, die den David vor Mord bewahrte (1 Sam 25), schliesslich auf Frauen, von denen nicht einmal der Name bekannt ist, wie die Frau, die den Belagerten in Tebez hilft (Ri 9,53), oder die Frau, die die Eingeschlossenen von Abel-Bet-Maacha berät (2 Sam 20,16ff.).[287] Aber das sind eher Stammes- oder National- als Religionsheldinnen. Bekannte und

---

284 Vgl. JEREMIAS, Kultprophetie 197f.

285 HOSSFELD/MEYER, Prophet 159.

286 "Es dürfte darum nicht erst ein der späten Zeit eigentümlicher Gedanke sein, dass sich die Geistausgiessung auf beide Geschlechter gleicherweise erstreckt" (LOEHR, Die Stellung 41).

287 BEER, Stellung 43; DE BOER, Fatherhood 29.

weniger bekannte Frauen, die Geschichte machten, hat es sowohl im Alten Orient[288] als auch später im Abendland immer gegeben, jedoch immer als Ausnahmen.

12. PRIESTERINNEN

Die Meinung, zum JHWH-Kult gehörten auch Priesterinnen, wurde zuletzt am Ende des letzten und am Anfang dieses Jahrhunderts vertreten. Als Begründung wurde damals u.a. vorgebracht, dass das minäische *lauʾatum* (Priesterin) etwas mit dem hebr. *levi* zu tun habe, dass Mirjam Frauen beim Gottesdienst anführte und im Heiligtum begraben worden sei, und dass Sanherib unter den Tributgaben Judas Tempelmusikerinnen nennt.

A. EBERHARTER hat bereits 1912 aufgezeigt, dass die vorgebrachten Argumente nicht stichhaltig sind, so dass wir es uns ersparen können, darauf einzugehen.[289] Seither hat meines Wissens kein namhafter Alttestamentler diese These ernsthaft vertreten. Die gängige Meinung hat R. DE VAUX am treffendsten zusammengefasst: "Die Hypothese von weiblichen Mitgliedern des Tempelklerus verstösst gegen eine wichtige Tatsache: es gab Priesterinnen in Syrien, es gab Priesterinnen und Hohepriesterinnen in Phönizien, wo sie durch das Femininum von *kohen* bezeichnet wurden, es gibt in den minäischen Inschriften ein Femininum von *lwʾ*, das man mit dem hebräischen *lewyʾ* zusammenbringen wollte, aber es gibt im Hebräischen kein entsprechendes feminines Substantiv zu *kohen* und *levyʾ*: zum israelitischen Klerus gehörte keine Frau."[290]

---

288 Einzelne Frauengestalten des Alten Testaments wurden schon von manchem Autor mehr oder weniger den Quellen folgend beschrieben: z.B. H. ZSCHOKKE, Die Biblischen Frauen des Alten Testaments (1882). Alle Frauen, auch die namenlosen, wollte E. DEEN erfassen: All the Women of the Bible (1955).

289 Jahwekult 183-190.

290 Lebensordnungen II 222. Vgl. auch VOS, Woman 192; LOEHR, Die Stellung 48; DOELLER, Das Weib 12f. PEDERSEN (Israel III/IV 166) redet nicht direkt von einem weiblichen israelitischen Priestertum, doch schliesst er aus Mirjams Erscheinen an der Seite Aarons auf ein weibliches Element im Kultpersonal.

13. DIE SPIEGEL DER FRAUEN AM JHWH-HEILIGTUM

An einer bzw. zwei Stellen ist aber doch von einem Dienst der Frauen an einem Heiligtum die Rede, auf die ich hier eingehen will. In Ex 38,8 (P) heisst es:

> "Er machte ein kupfernes Becken und sein Gestell auch aus Kupfer von den Spiegeln *(mrʾt)* der Diensthabenden *(hṣbʾt)*, die vor der Tür der Stiftshütte Dienst taten *(ṣbʾw)*."

Die zweite Stelle ist 1 Sam 2,22b. Im Abschnitt über die Hurerei der Priestertocher (vgl. weiter oben Kap. I B 9.3) haben wir bereits festgestellt, dass es sich um einen späten Einschub, der auf der Stelle Ex 38,8 beruht, handelt.

Auch wenn man gar nicht an Priesterinnen denkt, so fragt man sich doch, ob die priesterschriftliche Exodusstelle überhaupt auf einen älteren, geschichtlichen Tatbestand anspielt. Wer waren diese Frauen? Worin bestand ihr Dienst und wozu dienten die Spiegel? Aus den bisher vorgeschlagenen Antworten seien einige ausgewählt:
I.J. PERITZ ist der Auffassung, dass die späte Stelle einen alten Tatbestand aufgreift und dass in frühen Zeiten "woman held some official position in the sanctuary of Jahwe".[291] B. BAENTSCH interpretiert Ex 38,8b als haggadisches Element und datiert es "sehr spät".[292] M. LOEHR weiss nichts Genaues und kann mit Sicherheit nur soviel erkennen, "dass das Weib am Jahwekult neben dem Manne in irgend einer Weise beteiligt war".[293] A. EBERHARTER greift eine Interpretation W. VON BAUDISSINs auf,[294] der in der Stelle eine Anlehnung an kanaanäische Sitten und an Kedeschen, wie sie am vorexilischen Tempel existierten, sah. Er hält an einer Entlehnung fest, hält die Frauen

---

291 Woman 147. Zu diesem Resultat kommt er vor allem in Analogie zu Num 17, 2-5, wo die geheiligten Räucherpfannen der Korachiter als Ueberzug für den Altar zu dienen hatten. So seien auch die Spiegel der Frauen heilige Gegenstände gewesen, die man höchstens in einen anderen, heiligen Gegenstand umfunktionieren durfte. Er sagt aber nicht, zu was für einem Kult diese "heiligen Spiegel" dienten.

292 Exodus 296.

293 Die Stellung 50f.

294 Geschichte 179f.

aber mit Sicherheit nicht für Priesterinnen. Er denkt eher an Frauen, die im Bereich des Tempels niedere Dienste zu verrichten hatten und vielleicht durch ein Gelübde speziell an das Heiligtum gebunden waren.[295] H. JUNKER dagegen lehnt die Auffassung BAUDISSINs ab: Ein späterer priesterlicher Schriftsteller hätte einer aus dem Kanaanäertum entlehnten Kultform gewiss nicht einen Platz am Wüstenheiligtum zugewiesen. An einen eigentlichen Priesterdienst denkt auch er nicht, sondern für ihn sind es Musikantinnen. Entscheidendes Argument sind die Bronzespiegel der Frauen, die in der Religionsgeschichte oft mit Kult und Mantik verbunden werden.[296] R. DE VAUX vermochte keine der vorgebrachten Thesen zu befriedigen, und er lässt die Frage ziemlich offen: "Man weiss nicht, wie man diese Angabe deuten soll: diese Frauen, die im Dienst des Zeltes stehen, erinnern an die jungen Mädchen, die zur Wache des heiligen Zeltes bei den vorislamischen Arabern eingesetzt waren, aber nichts deutet an, dass sie eine kultische Funktion gehabt hätten."[297]

Es hat nicht viel Sinn, diesen Spekulationen grundlos eine neue hinzuzufügen. Doch kann man die Argumente etwas genauer abwägen als DE VAUX dies getan hat. Auch wenn P die Errichtung des Offenbarungszeltes (*ʾhl mwᶜd*) erst in Ex 40 schildert, macht Ex 38,8 zumindest von seiner literarischen Form her nicht den Eindruck eines sehr späten, midraschartigen Zusatzes.[298] Die Wahrscheinlichkeit ist ebenso gross, dass hier älteres Material einbezogen wurde.[299] Aber was führt weiter? Das Wort *ṣbʾ* ist vieldeutig und bringt

---

295 Dass die Frauen keine Priesterinnen sind, will EBERHARTER mit einer Untersuchung zur Wurzel *ṣbʾ* beweisen. Diese Wurzel wird zwar für den Levitendienst am Heiligtum gebraucht, doch begegnet sie auch für andere Dienstleistungen, die nicht religiöser Art sind (Jahwekult 187, 189f.).

296 JUNKER (Die Frau 70-73) verweist auf CYRILL VON ALEXANDRIEN (De adoratione et cultu in spiritu et veritate, lib. IX; ed. MIGNE, PG Bd. 68 629f.), der die Frauen von Ex 38,8 mit den Mysten der Isis in Verbindung bringt, deren Kult in hellenistischer Zeit weit verbreitet war, wobei die Frauen mit den Attributen Spiegel und Sistrum am Tempel erschienen sein sollen.

297 DE VAUX, Lebensordnungen II 222; vgl. NOTH (Exodus 224): "Das Motiv dieser Notiz bleibt dunkel, um so mehr, als es zu dem hier ins Auge gefassten Zeitpunkt noch gar keinen Dienst am Begegnungszelt gab."

298 Gegen BAENTSCH; vgl. weiter oben Anm. 292.

299 Vgl. auch CHILDS, Exodus 636.

nichts. So bleiben allein die Spiegel der Frauen als einigermassen gesicherter Anhaltspunkt.[300] Zur Bedeutung dieses Gegenstands können vielleicht Archäologie und Ikonographie etwas beitragen.

Spiegel aus Bronze oder Silber gibt es in Palästina seit der mittleren Bronzezeit.[301] Solche Spiegel, oft mit reich verzierten Griffen waren recht selten und kostbar. Unter den Geschenken, die Amenophis IV. Burraburiasch machte, befanden sich z.B. zwanzig kleine und zwölf grosse Gesichtsspiegel aus Bronze.[302] KYRILL VON ALEXANDRIEN, zu dessen Zeit der Spiegel allgemein in Mode war und auf den JUNKER verweist,[303] kann für die vorhellenistische Zeit deshalb nicht herangezogen werden. Dass die Frauen von Ex 32,8 niedere Dienstleistungen wie Putzen, Waschen der Priesterkleidungen usw.[304] verrichteten, ist deshalb wenig wahrscheinlich. Der Gebrauch von Spiegeln war bis in die hellenistische Zeit auf reiche Haushalte, vornehmlich am Hof, beschränkt.

In der altorientalischen Ikonographie findet man Frauen mit Spiegeln hauptsächlich auf späthethitischen Reliefs.[305] So sitzen sich auf einem Relief aus Maraş (Abb. 1) zwei Frauen mit langen Gewändern und einem Polos an einem Speisetisch gegenüber. In der einen Hand halten beide einen Granatapfel. Die linke Figur hält in der andern Hand einen Becher, die rechte Figur einen

---

300 Das Wort *mr*ʾ*h* bedeutet in der Regel Traum (vgl. Num 12,6; 1 Sam 3,15; Ez 1,1) und wird nur hier mit "Spiegel" übersetzt. Doch hat auch die LXX an der entsprechenden Stelle (Ex 38,26) das griech. Wort für Spiegel (κάτοπτρον).

301 GALLING, BRL² 309f.

302 Amarna-Brief Nr. 14 Kol. II Zeile 75-77 (ed. KNUDTZON, Die El-Amarna-Tafeln I 115).

303 Vgl. weiter oben Anm. 296.

304 Diese Ansicht vertritt HEINISCH (Exodus 254).

305 Aus Aegypten ist vor allem die Darstellung des satirisch-erotischen Papyrus 55001 aus Turin zu nennen (vgl. unsere Abb. 321), wo eine nackte Frau mit der Rechten ihre Lippen schminkt, während sie in der Linken einen Spiegel hält. Dass der Spiegel auch in Assyrien eine Funktion im Kult gehabt haben muss, zeigt eine Bronzetafel aus der Zeit des Asarhaddon (PARROT, Assur 118 Abb. 133). Sie zeigt den Herrscher mit seiner Mutter Naqia, der Gemahlin Sanheribs. Beide schlagen sich mit einem Stöckchen an die Nase, nach Parrot eine Geste der Demut, die bei den Leuten der Oberklasse das Niederwerfen in den Staub ersetzt. Während Asarhaddon in der andern Hand einen Stock hält, trägt Naqia in der Linken einen Spiegel mit.

Spiegel. Auf einem andern Relief aus Maraş (Abb. 2) sitzt links ein Mann am Tisch, der eine Aehre vorstreckt und in der Rechten einen Becher (?) hält. Auf der rechten Seite sitzt eine Frau auf einem Stuhl. In der linken Hand hält sie zwei Mohnkapseln. Die Rechte legt sie um die Schultern einer zweiten, etwas kleiner dargestellten, weiblichen Figur. Diese trägt in der Linken ebenfalls zwei Mohnkapseln.[306] ORTHMANN bringt diese Speiseszenen mit dem Totenkult in Verbindung.[307] Dieser Eindruck mag sich noch verstärken, wenn Mann und Frau in einem fast rundplastischen Doppelsitzbild nebeneinandersitzen und so dem Betrachter direkt entgegenblicken (Abb. 3). Statt eines Speisetisches hat vielleicht vor dem Doppelbild ein Altar gestanden. Die zwei Figuren wären dann als Verkörperung der Verstorbenen zu deuten, die vom Altar Opfer entgegennehmen.[308] Auch hier hält die Frau einen Spiegel in der Hand.

Zu Speiseszenen in Verbindung mit dem Totenkult aber passen Spiegel, zumindest auf den ersten Blick, schlecht. ORTHMANN weist darauf hin, dass es für diese Speiseszenen in der altorientalischen Kunst Vorbilder gibt, bei denen eine Beziehung zum Totenkult nicht nachzuweisen ist. Die Informationen reichen aber für eine neue Interpretation noch nicht aus. Immerhin glaube ich sagen zu können, dass bei den späthethitischen Reliefs wahrscheinlich keine Gottheiten abgebildet sind,[309] sondern Menschen, die jedoch göttliche Attribute in den Händen halten. Für die Männer hat dies bereits ORTHMANN festgestellt.[310] Es sind Aehre (vgl. Abb. 2) und Traube (vgl. Abb. 3), beides Vegetationssymbole, die auch beim Wettergott[311] auftreten. Bei den Frauen

---

306 So nach ORTHMANN, Untersuchungen 368; PRITCHARD, ANEP 325 deutet die Gegenstände als Granatäpfel.

307 ORTHMANN, aaO. 392.

308 AaO. 378.

309 Mit hundertprozentiger Sicherheit kann man dies vor allem bei späthethitischen Frauenfiguren selten sagen. Kleid und Polos der offensichtlich irdischen Gabenbringerinnen auf einem Relief aus Karkemisch (ORTHMANN, Untersuchungen Taf. 29g) unterscheiden sich nicht wesentlich vom Kleid einer Thronenden (ORTHMANN, aaO. Taf. 42f. = unsere Abb. 6) auf einem Relief aus Malatya, die aufgrund ihrer Stellung - sie thront einem Gott gegenüber - als Göttin zu deuten ist.

310 AaO. 379.

311 Vgl. den späthethitischen Wettergott auf einem Felsrelief aus Ivriz (AKURGAL/HIRMER, Die Kunst Abb. 140 Taf. XXIV; KEEL, AOBPs Abb. 293).

sind es Granatäpfel (Abb. 1), Mohnkapseln (Abb. 2) und Spiegel (Abb. 1-3). Granatäpfel und Mohnkapsel sind weitverbreitete und sehr alte Fruchtbarkeitssymbole.[312] In späthethitischer Zeit müssen wir auch den Spiegel dazu zählen.[313] Denn auf Reliefs der gleichen Zeit findet man Granatäpfel und Spiegel, vielleicht auch den Mohn (vgl. unten Abb. 4 und 5) als Attribut einer Göttin.

Auf einem Relief aus Birecik steht eine Frau in langem Gewand und mit dem Polos bekleidet unter einer Flügelsonne (Abb. 4). Zwei Hörner am Polos weisen sie eindeutig als Göttin aus.[314] In der linken Hand trägt sie einen Granatapfel[315], in der rechten einen Spiegel. Auf einem Relief aus Sendschirli[316] ist die Göttin in ähnlicher Haltung dargestellt. Zwar unterscheidet sie sich in Details[317] vom vorangehenden Beispiel, doch die beiden Attribute Spiegel und Granatapfel werden auf die gleiche Art getragen. Thronend wird eine Göttin auf einem Relief aus Karkemisch dargestellt (Abb. 5). In der linken Hand hält sie einen nicht genau identifizierbaren Gegenstand,[318] in der rechten wieder den Spiegel. Der Thron steht auf einem lie-

---

312 Am Ende einer Kette, die ein nacktes Frauenfigürchen aus Abusir um den Hals und zwischen den Brüsten trägt, baumeln zwei Granatäpfel (PETRIE, Illahun Pl. XIX,43). Zu den Granatäpfeln: Vgl. PORADA, Of Deer 99-120 und den ausführlichen Artikel von J. BOERKER-KLAEHN, RLA III 616-630. Zu den Mohnkapseln: Vgl. STEIER, PRE XV,2 2445.

313 Vielleicht kann sich die späthethitische "Göttin mit Spiegel" sogar auf ein hethitisches Vorbild berufen: Der Gegenstand in der Hand einer Göttin aus Alaça Hüyük ist nämlich schon als Spiegel gedeutet worden (BOSSERT, Altanatolien Abb. 516).

314 Zur sonst recht schwierigen Identifizierung weiblicher Gottheiten in der späthethitischen Kunst vgl. weiter oben Anm. 309 und ORTHMANN, Untersuchungen 277f.

315 Granatäpfel in der Hand von Göttinnen kommen auch auf Reliefs aus Karkemisch und Sendschirli vor (vgl. ORTHMANN, Untersuchungen 276 Taf. 23b, 29f, 58e).

316 AaO. 275 Taf. 58e.

317 Das Gewand hat lange Aermel und ist anders geschnitten. Am Polos erkenne ich nur ein Horn (vergleichbar mit einem schönen Beispiel aus Karkemisch: ORTHMANN, aaO. Taf. 23b), dafür ist an ihm noch ein Schleier befestigt.

318 ORTHMANN denkt an einen Granatapfel, evtl. an eine Mohnkapsel (aaO. 275 Anm. 2). Das Foto lässt eine genaue Identifizierung nicht zu.

genden Löwen.[319] Am Kleid ist nichts Aussergewöhnliches festzustellen, aber das Thronen auf dem Löwen ist Grund genug, die Frauengestalt als Göttin zu interpretieren. Eine ähnliche Deutung drängt sich bei einem Stück aus Malatya auf (Abb. 6). Die Göttin thront auf einem Stier, ihr gegenüber steht ein kriegerischer Gott auf einem Löwen. Vielleicht erscheint sie hier als Partnerin des Wettergottes. Die Attributstiere wären dabei vertauscht. In der Rechten jedenfalls ist wiederum ein Spiegel. Diese Spiegel waren, so wird auf einem Fragment einer Thronenden deutlich (Abb. 7), hie und da mit Voluten verziert. Diese Verbindung von Spiegelgöttin und Wettergott ist wenigstens einmal schon in der Nuzi-Glyptik (2. Hälfte 2. Jt. v. Chr.) belegt (Abb. 8). Es handelt sich um einen nur teilweise erhaltenen Rollsiegelabdruck, doch sind die beiden Spiegel in den Händen einer nackten Frau deutlich zu erkennen. Links von ihr steht der Wettergott. In der Linken hält er die Zügel seines Reittieres, von dem nur ein Teil des Kopfes und der Schwanz erhalten sind. E. PORADAs Rekonstruktion (punktierte Linie) scheint mit dem Löwendrachen die Sache zu treffen.[320] Diese Abrollung stellt meines Wissens die früheste gesicherte[321] Spiegeldarstellung in der Hand einer Göttin dar. Dass sie sich gerade in der Mitanni-Glyptik findet, hat E. PORADA mit dem interessanten Hinweis auf einen Brief Tuschrattas an den König von Aegypten kommentiert: Dieser enthält die Mitgift-Liste seiner Tochter Tatuchepa, die er dem Aegypterkönig (wahrscheinlich Amenophis IV.) in die Ehe gibt,und dabei werden auch zwei Silberspiegel mit einem Griff in Frauengestalt (vgl. Abb. 48) erwähnt.[322] Schliesslich ist auf ein phönizisches Terrakottafigürchen einer bekleideten Frau hinzuweisen, die einen runden Gegenstand hält (Abb. 9),[323] der m.E. auch als Spiegel gedeutet

---

319 Dass das Motiv der Göttin mit dem Löwen und den Spiegeln zur gleichen Zeit oder vielleicht sogar ein wenig früher im Iran bekannt war, beweist eine entsprechende Darstellung auf dem sogenannten Hasanlu-Becher (1100-900 v. Chr. datiert): GHIRSMAN, Iran 28 Abb. 30; PORADA, The Hasanlu Bowl 20.

320 PORADA, Nuzi 62 Pl. 53 Nr. 736.

321 Vgl. weiter oben Anm. 313.

322 PORADA, aaO. 62; vgl. KNUDTZON, Die El-Amarna-Tafeln I 205 Zeilen 56-59.

323 Die Ausgräber von Neirab datieren die Figürchen nicht genauer, doch gehört es wohl mit der Hauptmasse der dort gefundenen Stücke ins 7./6. Jh. v. Chr.

werden kann.[324]

Der Spiegel erscheint also allein oder im Verband mit anderen Attributen, die als lebensspendende Symbole gelten, bei einer Göttin, die häufig zusammen mit einem Wettergott auftritt. In der Hand einer irdischen Frau könnte der Spiegel demzufolge die Verbindung zur lebensspendenden Göttin herstellen. Wenn wir die ersten Reliefs (Abb. 1-3) mit ORTHMANN auf den Totenkult beziehen, braucht uns das nicht zu stören, denn man kann den Symbolen ohne weiteres eine analoge Geltung im Totenreich zuschreiben. Als Symbol der Lebensspenderin erscheint der Spiegel noch in römischer Zeit in der Hand der Juno, die als Partnerin des Jupiter Dolichenus ausser auf einer Kuh und einer Löwin auch auf einer Hindin dargestellt wird (Abb. 10).[325]

In Palästina finden wir die Attribute dieser Göttin, den Granatapfel und, wie oben bereits gesagt wurde, den Spiegel. Granatäpfel, die aus spätbronzezeitlichen Schichten von Mediddo stammen, hat man als Requisiten eines Fruchtbarkeitskultes gedeutet.[326] Doch ist der Granatapfel sehr weit verbreitet und kann auch Attribut des männlichen Fruchtbarkeitsgottes vom Typ des Reschef oder vom Typ des Adonis sein.[327] Was die Spiegel betrifft, so wurde in Atlit zwar eine mit Voluten verzierte Spiegelplatte gefunden, wie sie auf den späthethitischen Reliefs vorkommt,[328] doch eine direkte Verbindung von Spiegel und Göttin lässt sich in diesem Raum bisher nicht nachweisen, - ausser, man interpretiere Ex 38,8 in diesem Sinne. Denn als Kultgegenstand im Dienste JHWHs kann man sich Spiegel schlecht vorstellen. Als Attribut einer Göttin sind sie hingegen in Nord-Syrien, wenn auch noch

---

324 Diese Deutung basiert auf der Beschreibung ("disque rond") und der Zeichnung der Autoren ABEL/BARROIS, Neirab 311f.). Es wäre aber auch möglich, dass es sich bei dem Gegenstand um einen Granatapfel handelt (vgl. RIIS, Astarte Plaques Pl. XIX,2).

325 Vgl. HANČAR, Der Kult 297. Die Beziehung zum Hirsch hat die dolichenische Juno aus Kleinasien übernommen: vgl. weiter unten Kap. III E 2 Anm. 1259 und unsere Abb. 268, 488. Zur Verwandtschaft des Dolichenus mit dem Baal/Hadad-Typ vgl. F. CUMONT, PRE V,1 1278-1280; COOK, Zeus I 604-633.

326 MAY, Material Remains 17-18 Taf. 16.

327 Vgl. J. BOERKER-KLAEHN, RLA III 626; zum Granatapfel im israelitischen Kontext vgl. MUELLER, Die Macht 78-84.

328 H. WEIPPERT, BRL^2 309 Abb. 79,2; vgl. auch unsere Abb. 51 aus Akko.

nicht in Palästina, belegt. Die Frauen brauchen nicht gleich, darauf lassen die Speiseszenen schliessen, zum Kultpersonal der Göttin zu gehören. Eher könnte man auch bei unserer Stelle an Hofdamen denken, die sich nicht scheuen, mit dem Attribut der Göttin am JHWH-Heiligtum zu erscheinen. Somit geht der hier gemachte Vorschlag in ähnliche Richtung wie derjenige von BAUDISSIN-EBERHARTER. JUNKERs Befürchtung erweist sich hingegen als unbegründet: Ein priesterlicher Schriftsteller hat tatsächlich wenig Anlass, einen syrisch (-kanaanäisch?)en Kultgegenstand an einem JHWH-Heiligtum zu erwähnen, ausser er tue es, um dagegen zu polemisieren. Die Spiegel finden ja tatsächlich auch nur als "Rohmaterial" Erwähnung, aus denen Becken und Gestelle für den JHWH-Kult hergestellt werden. Damit bringt P das heidnische Ding zum Verschwinden und stellt es, in einer für einen männlichen Gott annehmbaren Form, in JHWHs Dienst.[329]

14. ZUSAMMENFASSUNG UND ERGEBNIS

Seit dem Ende des letzten Jahrhunderts, wo unser forschungsgeschichtlicher Ueberblick einsetzt, haben immer mehr Alttestamentler die religiöse Rolle der Frau in Israel grundsätzlich positiv beschrieben und die Gegner dieser Position, WELLHAUSEN und seine Zeitgenossen (STADE, SCHWALLY, BENZINGER und NOWACK) sowie etwas später SMEND und BERTHOLET in die Minderheit gedrängt.

PERITZ verurteilt zu Recht einige einseitige und weit hergeholte, negative Aussagen. Die Frau ist auch nicht einfach "Nebensache", wie BERTHOLET (1919) schreibt.[330] Doch wenn er dazu kommt, in vorexilischer Zeit keinen Unterschied zwischen Mann und Frau in religiösen Angelegenheiten festzustellen, so hat er schlecht beobachtet. LOEHR (1908) streicht wenigstens die die Frau diskriminierende Tendenz in der nachexilischen, jüdischen Gemeinde

---

329 Während der Bericht des E in Ex 32,2f. schildert, wie die Israeliten ihren Schmuck zur Herstellung von Götzenbildern hergaben (vgl. Ri 8,24-28) und dieser Missbrauch im Ezechielbuch (Ez 7,19-22) kritisiert wird (vgl. KEEL, Das Vergraben 332 Anm. 3), macht ihn P in Ex 38,8 vielleicht wieder rückgängig: Gegenständen, die die Verbindung zur Göttin symbolisieren konnten, werden für den JHWH-Dienst umfunktioniert.

330 BERTHOLET, Kulturgeschichte 111.

heraus. Im übrigen folgt auch er dem positiven Trend, der mit PERITZ begonnen hat und bis heute anhält (vgl. die neueren Arbeiten von VOS, OTWELL und SCHELKLE). Alle in diesem Zusammenhang genannten Autoren wurden m.E. von dem etwas zu aprioristisch ins Auge gefassten Bestreben geleitet, "zu beweisen, dass das AT den Damen keinen Anlass gibt zu Minderwertigkeitskomplexen und den 'Herren der Schöpfung' nicht als Argumentensammlung für eine Abwertung des andern Geschlechts dienen kann".[331] Bei VOS kommt hinzu, dass er zwar oft minutiöse Analysen einzelner Stellen vorlegt, dabei jedoch fast gänzlich auf die Anwendung der historisch-kritischen Methode verzichtet.[332]

Unsere Frage, deren Antwort wir suchen müssen, bleibt im wesentlichen diejenige LOEHRs und könnte nicht besser formuliert werden: Hat die JHWH-Religion das religiöse Bedürfnis der Frauen im alten Israel wirklich befriedigt?[333] LOEHR und alle Nachfolger bis zu VOS, der die Frage ähnlich stellte,[334] tendieren zu einem "Ja". Einschränkungen werden fast durchwegs mit dem patriarchalischen Charakter der altisraelitischen Gesellschaft begründet. Doch unser Blick auf die von den Autoren behandelten Bereiche hat gezeigt, dass dieses "Ja" auch sonst mit Fragezeichen versehen werden muss:

1) Es werden Themen bearbeitet, die nichts zur Lösung unserer Frage beitragen. Ich denke an die "Namengebung durch die Mutter" (vgl. Kap. I B 2) oder an die Behandlung des "Eifersuchtsgesetzes" (vgl. B 9.4). Im Gegenteil, VOS muss jedesmal zugeben, dass die Frau im Grunde schlechter wegkommt als der Mann.

2) Für die Stellung der Frau in den Kultgesetzen (vgl. B 9), auf die sowohl PERITZ wie auch VOS das Hauptgewicht legen, ergeben sich grundlegende Schwierigkeiten: Die von den Autoren gezogenen Schlüsse lassen sich nur selten mit Sicherheit direkt aus den Texten erheben, und selbst wo dies der Fall ist, bleibt der Umstand zu berücksichtigen, dass (Rechts-) Theorie und (Lebens-) Praxis beträchtlich differieren können.

3) In andern Bereichen können die Autoren nur eine passive Teilnahme eruie-

---

331 SCHARBERT, Rezension zu VOS 274.

332 Vgl. Woman 7.

333 Vgl. weiter oben Anm. 71.

334 Woman 4.

ren:

- Die bisherige Erforschung der Frauennamen (vgl. B 1) leistet nicht mehr, ja stellt gegenüber der Umwelt noch ein Defizit an theophoren Frauennamen fest.
- An den israelitischen Familien- und Wallfahrtsfesten verbleibt die Frau in der Zuschauerrolle (vgl. B 5).
- Dass die Frau nicht vom Sabbatgebot ausgeschlossen war (vgl. B 7), wollen wir hoffen, werden doch sogar Ochs und Esel eingeschlossen (vgl. Ex 23,12).
- Was das Opfer (vgl. B 8) anbetrifft, so müssen selbst Leute wie LOEHR und BEER, die die Frau sonst in einer aktiven, religiösen Rolle sehen, ein negatives Urteil statuieren. Wer nicht mit Meinungen jonglieren kann wie VOS, vermag hier nur die passive Teilnahme am Schlachtopfer zu konstatieren.

Damit aber ist unsere Frage nicht befriedigend beantwortet.

4) Das für die Frauen positive Ergebnis beruht hie und da auf einer ungenauen Analyse:
   - Die literarkritische Analyse, auf Grund derer PERITZ zur Ueberzeugung kommt, dass die Spezifierung als "männliche" Erstgeburt sekundär sei, erweist sich als fehlerhaft (vgl. B 9.1).
   - Weder PERITZ noch VOS vertreten eine plausible Theorie über die Beschneidung (vgl. B 9.2). VOS täuscht sich über den Ursprung, und PERITZ glaubt, unsinnigerweise und ohne es beweisen zu können, an eine Beschneidung der Frau im alten Israel.
   - VOS kann bei der Bestimmung über die Hurerei der Priestertöchter (vgl. B 9.3) nicht einleuchtend zu erklären, warum nicht auch die Priestersöhne mitgenannt sind. Geht man dieser Frage nach, so wird klar, dass dieses Gesetz für die Frau nur restriktiv ausgelegt werden kann.

5) Eigentliche Jahwepriesterinnen hat es in alttestamentlicher Zeit wahrscheinlich nie gegeben. Das hat in diesem Jahrhundert auch niemand mehr behauptet (vgl. B 12). Eine Diskussion darüber erübrigt sich, die Tatsache bleibt jedoch signifikant.

6) Das Vorkommen von JHWH-Prophetinnen hingegen wird von vielen Autoren (PERITZ, LOEHR, BEER, HOLZINGER, DOELLER, JUNKER) als Hauptargument für

ihre positive Haltung angeführt (vgl. B 11). Bei genauem Hinsehen erweist sich die Sache jedoch als recht schwierig, da *nbjʾh* ein schillernder und vieldeutiger Begriff ist. Es gibt ausserdem noch eine Reihe weniger bekannter Frauen, die sich in wechselndem Mass in religiöser oder politischer Hinsicht hervortun. Solche charismatisch begabten Leute charakterisieren sich jedoch selber als Ausnahmen.[335] Vielleicht hat es auch ein institutionalisiertes weibliches JHWH-Prophetentum gegeben (vgl. Hulda). Das wird aber nach dem Exil unmöglich (vgl. Noadja).

So bleiben nur ganz vereinzelte Punkte, wo die Frau als selbständige, religiös aktive Person auftritt. Das ist z.B. bei Hanna (vgl. B 3 und 4) der Fall, die sich am Heiligtum frei bewegt, betet und ein Gelübde macht. Das ist auch bei der Schunemiterin der Fall, die den Propheten wegen ihres toten Sohnes konsultiert (vgl. B 7): Vielleicht stützen diese Hinweise doch die Behauptung LOEHRs, dass die religiöse Stellung der Frau in der früh-israelitischen Zeit, wo es noch kein Veto beim Gelübde (vgl. Num 30) und noch kein Reiseverbot am Sabbat (vgl. Jes 58,13) gab, besser war als später.[336] Sehr aufregend ist diese Erkenntnis aber nicht, denn beide Male, wo die Frau selbständig handelt, geht es um die Hauptfrage einer altisraelitischen Frauenexistenz, nämlich um den eigenen Nachwuchs. Gegen ein solches Tun wird ein israelitischer Mann kaum Einspruch erhoben haben.

Die interessanteren Beispiele religiöser Frauenpraxis aber findet man dort, wo syrisch-kanaanäischer Einfluss feststellbar ist. So orientiert sich das in Ri 21,21 geschilderte JHWH-Fest an einem kanaanäischen Vorbild (vgl. B 5) und das Gleiche ist beim einzigen wirklichen Beleg für kultisches Musizieren von Frauen im AT, in Ps 68,26, der Fall (vgl. B 6).

Aus alledem darf man schliessen, dass die JHWH-Religion die religiösen Bedürfnisse der israelitischen Frauen eben doch nicht befriedigte und es in

---

335 Vgl. dazu P. TRIBLE: "Ein beachtenswertes Zeugnis klagt die Bibel als ein Dokument männlicher Vorherrschaft an. Versuche, sie von diesem Vorwurf durch Gestalten wie Debora, Hulda, Ruth oder Maria und Martha freizusprechen, unterstreichen den Tatbestand nur " (Gegen das patriarchalische Prinzip 94). BENZINGER vertrat diese Meinung allerdings schon früher (Hebräische Archäologie ([1]1893) 140). Trotzdem können solche Ausnahmefiguren - und sie sind nicht allzu selten - auch heute zur Identifikation einladen.

336 Vgl. weiter oben Anm. 72.

dieser Hinsicht in Israel einen eklatanten Unterschied zwischen Mann und Frau gab. Allein schon das Fehlen des Frauenpriestertums ist ein deutliches Indiz.

Umso erstaunlicher ist die Tatsache, dass die alttestamentliche Exegese die religiöse Stellung der Frau bisher eher positiv bewertete. Bei den frühen Arbeiten mag der Grund darin zu suchen sein, dass die ungeschminkte und negative Darstellung einiger vor allem historisch und religionsgeschichtlich orientierter Alttestamentler eine heftige Gegenreaktion auslöste. Heute reagiert die Exegese auf ähnliche Art gegen das klischeehafte Urteil gewisser Werke der feministischen Literatur und läuft m.E. dabei selbst in Gefahr, über ihrem durchaus berechtigten Engagement die sachliche Aufarbeitung des Themas in den Hintergrund zu drängen.

Weiter überrascht, dass die wenigen Alttestamentler, die die religiöse Stellung der Frau negativ bewerten, auf den meiner Ansicht nach wichtigsten Grund für die religiöse Diskriminierung der Frau gegenüber dem Mann kaum zu sprechen kommen, obwohl er eigentlich naheliegt und - wie bereits erwähnt - in feministischen Kreisen stark diskutiert wird: Ich meine den männlichen Charakter JHWHs.

Wenn dem so ist, dann muss es andererseits in der syrisch-kanaanäischen Religion für die Frau viel besser ausgesehen haben. Denn dort gab es Göttinnen und es ist anzunehmen, dass sich eine Frau mit jeder weiblichen Gottheit viel direkter identifizieren konnte als mit dem männlichen JHWH. Dass im Zuge dieser Identifikation auch scheinbare Aeusserlichkeiten, z.B. spezifisch weibliche Attribute wie Spiegel, eine wichtige Rolle spielten, diese Tatsache sollte der letzte Abschnitt (B 13) bereits ein wenig illustriert haben.

C. In der vorliegenden Arbeit

Der Ueberblick über das, was Alttestamentler bisher zur religiösen Stellung der Frau im Alten Israel verlauten liessen, hat doch um einiges klarer hervortreten lassen, worauf bei der vorliegenden Arbeit das Hauptgewicht gelegt werden muss: Es geht weniger um weitere Präzisierungen der kultischen Stellung der Frau. Solche könnten zwar an vielen der im Rahmen der Forschungsgeschichte vorgestellten Themenbereiche vorgenommen werden. An dem für die israelitische Frau negativen Gesamturteil, das die summarische Kritik bisheriger Forschungsergebnisse erbrachte, dürften sie m.E. jedoch nicht mehr allzuviel ändern. Ich halte es deshalb für lohnender, den von feministischer Seite vorgebrachten Vorwurf ernst zu nehmen, dass die religiöse Diskriminierung der jüdisch/christlichen Frau ihren hauptsächlichen Grund im männlich geprägten Gottesbild Israels hatte. Diesem Aspekt wurde in der alttestamentlichen Wissenschaft bisher zu wenig Rechnung getragen. Ich vermute, dass die Religiosität der Frau tatsächlich sehr stark von ihrem göttlichen Gegenüber (eine oder mehrere, weibliche und/oder männliche, nahe oder ferne, persönliche oder offizielle Gottheiten) bestimmt wurde, mit anderen Worten, dass es für die religiösen Bedürfnisse der israelitischen Frau nicht gleichgültig sein konnte, ob es eine Göttin gab wie z.B. in der syrisch-kanaanäischen Religion oder eben nur den fast ausschliesslich männlichen JHWH.

Die Studie setzt deshalb in Kapitel II mit der Untersuchung des jedem Alttestamentler von den sogenannten Fruchtbarkeitsfigürchen her vertrauten Typs der "nackten Frau" bzw. "Göttin" ein. Sie findet in Kapitel III ihre Fortsetzung in einer breitangelegten Darstellung der Göttin in der Umwelt Israels. Eine gewisse Typologisierung des Materials (zu den Kriterien dieser Typologisierung vgl. weiter unten Abschnitt C 2) war dabei unvermeidlich. Das Gleiche gilt für die Einschränkung auf die wichtigsten Erscheinungsformen der Göttin(nen), wobei ich mich vom Thema her vor allem auf diejenigen Aspekte konzentrieren konnte, die mir für das religiöse Selbstverständnis der Frau besonders wichtig schienen. Im Kapitel IV soll dann das aus der Umwelt erhobene Bild der Göttin und das daraus resultierende

Selbstverständnis der Frau mit dem Alten Testament bzw. der israelitischen JHWH-Religion konfrontiert werden. Dabei wird sich, so hoffe ich wenigstens, genauer zeigen, wie weit das israelitische Gottesbild von den Nachbarkulturen mit ihrer sehr starken Verehrung weiblicher Gottheiten abweicht.

Dass bei der Behandlung dieses Themas nirgends Vollständigkeit angestrebt werden kann, versteht sich - von der Konzeption dieser Arbeit und vom umfassenden Titel "Frau und Göttin" her - von selbst. Zuerst sind jedoch noch zwei Vorfragen zu klären: die eine betrifft die Frau, die andere die Göttin.

1. DIE RELIGIOESEN BEDUERFNISSE DER FRAU IM ALTEN ISRAEL

Gleichgültig ob man nun der Meinung ist, die JHWH-Religion habe die religiösen Bedürfnisse der Frau befriedigt oder eben nicht, was nach unserer Analyse viel wahrscheinlicher erscheint, so ist bisher kaum darüber nachgedacht worden, worin die Bedürfnisse der altisraelitischen Frauen eigentlich bestanden und ob sie sich von denjenigen der Männer unterschieden. Doch wenn man behauptet, dass das männliche Gottesbild den wichtigsten Grund für das Nichtbefriedigtsein darstelle, so setzt man automatisch irgendwie voraus, dass die religiösen Bedürfnisse einer Frau zumindest zum Teil spezifisch weiblichen Charakter hatten. Ich halte es daher für angebracht, wenigstens einige Argumente zur Plausibilität dieser Voraussetzung anzuführen.

L. KOEHLER weist in seinem zum "Klassiker" gewordenen Büchlein "Der hebräische Mensch" darauf hin, dass sich das Leben von Mann und Frau im Alten Israel, trotz einer rechtlich verankerten Vormundschaft des Mannes über die Frau einerseits und einer gewissen Bewegungsfreiheit der Frau im Alltag andererseits, von ihrer Grundstruktur her stark unterscheidet: "... es sind doch zwei Welten: die des Mannes und die der Frau. Die Sitte hält sie einander fern, und in dieser Fernhaltung vom Treiben des Mannes wächst das hebräische Mädchen auf, bei der Mutter, in ihrer Gesellschaft, in ihrem Dienst und ihrer Anlerne, auch in ihrer Unterhaltung, aus der früh dem Mädchen Vertrautheit mit der natürlichen Welt und Bestimmung des Weibes ans Ohr schlägt."[337]

---

337 Mensch 72f.

In die Mann-Frau-Beziehung ist in den letzten Jahren so viel Bewegung geraten, dass es nicht mehr leicht fällt, zu sagen, was "Frausein" (oder "Mannsein") eigentlich bedeutet.[338] Das heisst aber nicht, dass die Emanzipationsbestrebungen der Frauenbewegung auf die totale Nivellierung[339] der Geschlechterrollen hinarbeiten.[340] Sie zielen zwar auf eine zum Teil radikale Gesellschaftsveränderung ab, die ein harmonischeres und menschlicheres Zusammenleben ermöglichen soll, ohne jedoch die besondere Prägung weiblicher oder männlicher Lebenserfahrung zu verleugnen. Menschliche Eigenschaften wie Intelligenz, Empfindsamkeit, Tapferkeit, Dienstbarkeit usw., die früher wie selbstverständlich zur Hauptsache nur einem Geschlecht aufetikettiert waren, werden nun auch vermehrt beim anderen Geschlecht entdeckt, wobei jedoch gleichzeitig betont wird, dass eine Frau eine Eigenschaft wie z.B. die Tapferkeit anders (weiblich) erlebt oder realisieren muss als der Mann.[341] Dieser neue Gesichtspunkt spielt auch eine Rolle, wenn Frauen in ihrer Sache die Geschichte befragen.[342] Mit KOEHLERs Anthropologie und besonders seiner Rede von der "natürlichen Welt und Bestimmung des Weibes" dürfte sich keine Frau mehr identifizieren und auch nicht mehr jeder Mann einverstanden erklären wollen. Mir scheint jedenfalls, dass KOEHLER hier stärker die Zweiteilung der Romantik[343] mit dem nach aussen agierenden, zweckorientierten

---

338 HALKES, Ueber die feministische Theologie 179. Die Geschlechterdifferenz darf jedenfalls nicht mehr einfach als naturgegebener Unterschied zwischen Mann und Frau definiert werden, sondern muss als ein "der Entwicklung unterworfener Komplex von verschiedenen, mehr oder weniger determinierten, internalisierten und sozialisierten Einzelfaktoren, wobei psychophysische Bedingungen von einem anthropologisch ausgerichteten Werthorizont überlagert werden", umschrieben werden (BURRI, Als Mann 20). Neben der Polarität ("männlich"-"weiblich") muss dabei auch die Bipolarität, d.h. "das Vorhandensein von zwei entgegengesetzten Geschlechtspolen im gleichen Individuum" berücksichtigt werden (aaO. 100, vgl. 107-109).

339 Auch BURRI (Als Mann 200) versteht unter Emanzipation noch zu einseitig eine "Angleichung der Rollen und der gesellschaftlichen Stellung von Mann und Frau".

340 RADFORD-RUETHER, Frauen 228; vgl. WAY, Das Wesen 178; LUETHI, Eva 20.

341 Vgl. K. RAHNER in ROEPER, Ist Gott ein Mann 56.

342 Vgl. LUETHI, Eva 25.

343 RADFORD-RUETHER, Frauen 38.

Mann und der im Familienkreis Moral und Sitte verkörpernden Frau auf das Alte Israel projiziert als wirklich den historischen und soziokulturellen Gegebenheiten nachgespürt hat. Das Bild von der Frau, die mit ihren Kindern zurückgezogen im stillen Heim lebt und vom Gatten, der am Arbeitsplatz, in der eigentlichen Welt, "seinen Mann stellt", ist erst seit der Industrialisierung des letzten Jahrhunderts denkbar. Demgegenüber war die Frau im ganzen, grundsätzlich patriarchalisch organisierten, Alten Orient und nicht nur in Israel einer zwar zumindest theoretisch noch stärkeren Beherrschung durch den Mann ausgesetzt, hatte aber, da auch sie in den häuslichen Produktionsprozess eingegliedert war, eine wichtige ökonomische Funktion und von daher ein gewisses Mass an Selbständigkeit und gesellschaftlicher Anerkennung.[344] Auch aus siedlungstechnischen Ueberlegungen ist an einen streng getrennten Frauen- und Männerbereich weder bei den sesshaften Bauern in den Dörfern noch bei den Stadtbewohnern der altisraelitischen Zeit zu denken. Die eisenzeitlichen Häuser in Israel waren alle sehr klein und enthielten, vom Hof aus, wo man sich tagsüber aufhielt, zugänglich, nur eine Reihe von winzigen Räumen, die sich für eine derartige Aufteilung nicht eigneten.[345] So waren es weniger die "Sitte" oder die Raumverhältnisse, die geschlechtsspezifische Bedürfnisse weckten, sondern trotz allem auch damals die psychophysischen Unterschiede von Mann und Frau. Auch wenn man sich vor einer Ueberschätzung der biologischen Gegebenheiten hüten muss und vor allem daraus nicht auf ewig gleich bleibende, "natürliche" Charaktereigenschaften schliessen darf,[346] so ist es doch heute noch so, dass ein Mädchen die Wandlung zur Frau mit dem Einsetzen der Menstruation viel stärker erlebt als ein Knabe im entsprechenden Alter das Mannwerden.[347] Auf die

---

344 Vgl. CRUESEMANN/THYEN 50.

345 Vgl. GALLING, BRL^2 138f.

346 Vgl. GERSTENBERGER/SCHRAGE, Frau und Mann 12.

347 Während beim Mann die Pubertät und die Entfaltung seiner Sexualität einen einmaligen Einschnitt darstellen, dem erst wieder nach längerer Zeit wieder etwas Aehnliches zur Seite gestellt werden kann, etwa mit der Etablierung in Beruf und Familie, eventuell mit einer "Mid-Life-Crisis" und dann beim Uebergang ins weniger produktive Rentnerdasein, so erfährt die Frau mit der Menstruation in regelmässigen und relativ rasch aufeinanderfolgenden Abständen ständig neue Einschnitte, die auf den Lebensrhythmus einwirken. E. NEUMANN drückt dies so aus: "Die Menstruation, das erste Blutwandlungsmysterium des Weiblichen, ist ein in jedem Sinn wichtigerer Einschnitt als der erste Samener-

Defloration des Mädchens folgt früher oder später die Zeit der Schwangerschaft und die nachhaltig wirkende Zäsur der Geburt. Danach ist die Frau nur physisch vom Kind entbunden. Sofort übernimmt sie die neue Rolle der stillenden Mutter. Im Alten Orient waren Schwangerschaft, Geburt und Stillperiode regelmässig wiederkehrende Ereignisse im Leben einer Frau. Sie sind es im Nahen Osten dort, wo die "Familienplanung" noch nicht Fuss gefasst hat, auch heute noch und werden von der Frau viel direkter am eigenen Leib erfahren als dies beim Mann der Fall sein kann.[348] Schwangerschaft, Geburt und Kindbett konnten für die Frau recht beschwerliche Zeiten bedeuten, mit Schmerzen verbunden sein und bisweilen ihr Leben ernsthaft gefährden. Es ist unschwer anzunehmen, dass die Frauen alle diese Phasen mit den verschiedensten Aengsten, aber auch mit grossen Hoffnungen durchlebten, und dass solche Aengste und Hoffnungen wesentlich auch die religiösen Bedürfnisse der Frauen bestimmen mussten. Sie befriedigen konnte vor allem jemand, der diese Phasen selbst souverän meisterte und durch alles hindurch nichts an Glanz verlor: eine Göttin![349] Wenn es wie gesagt zutrifft, dass die Frau im Alten Orient trotz aller Beherrschung durch den Mann noch ein beträchtliches Mass an Selbstbewusstsein und sogar Selbständigkeit entwickeln konnte, dann ist auch damit zu rechnen, dass dies auf das "Image" der Göttin abfärbte. Für die Frau würde dies wiederum bedeuten, dass sie von der Göttin nicht nur konkrete Lebenshilfe (vor allem, was den Nachwuchs angeht) erwarten konnte, sondern durch die Verehrung der Gottheit selbst an ihrer Verklärung teilhaben wollte.

---

guss des Männlichen. Dieser wird selten erinnert, während die Menstruation überall mit Recht als Schicksalsmoment des weiblichen Lebens gilt " (Die Grosse Mutter 45).

348 Eindringlich kommt diese Frauenerfahrung in den Worten einer adeligen Abessinierin zum Ausdruck, die L. FROBENIUS überliefert: "Die Frau ist von dem Tag ihrer ersten Liebe an eine andere. Das bleibt im ganzen Leben so. Der Mann nächtigt bei einer Frau und geht dann fort. Sein Leben und sein Leib sind immer gleich. Die Frau empfängt. Sie ist als Mutter eine andere als die Frau ohne Kind. ... Das alles kennt der Mann nicht, er weiss es nicht. Er kennt nicht den Unterschied vor der Liebe und nach der Liebe, vor der Mutterschaft und nach der Mutterschaft. ..." (Der Kopf als Schicksal (München 1924) 88, zitiert nach JUNG/KERENYI, Das göttliche Mädchen 11).

349 "Nations which worshipped goddesses could not overlook woman in religion. This of course did not apply to the Hebrew religion " (MAC DONALD, The Position 70).

EXKURS 1: Die soziale Stellung der Frau im Alten Israel und im Alten Orient

Wenn die alttestamentliche Wissenschaft die religiöse Rolle der Frau in Israel negativ bewertete oder ein positives Urteil mit Einschränkungen versah, so wurde dies, wie der Ueberblick über die Forschungsgeschichte an mehreren Stellen deutlich gemacht hat, normalerweise mit dem Hinweis auf eine entsprechend niedrige soziale Stellung der Frau begründet.[350] Damit wird die Frage provoziert, ob sich denn die religiöse Stellung proportional zur sozialen Stellung der Frau verhielt.

Die Behandlung der sozialen Stellung der Frau würde eine (oder eher mehrere) eigenständige Untersuchung(en) erfordern. Die aus den im folgenden Exkurs zusammengestellten Daten erhobenen Schlussfolgerungen sind deshalb relativ ungeschützt, erlauben aber doch einen groben Vergleich Israels mit seiner Umwelt und liefern zumindest den Nachweis, dass das Verhältnis von sozialer und religiöser Stellung nicht mit einer einfachen Korrelation zu umschreiben ist.

In Israel war der Mann "Herr" ($b^{c}l$), er übte die "Herr"-schaft aus, und die verheiratete Frau war "die vom Mann beherrschte" ($b^{c}lt$ $b^{c}l$; Gen 20,3; Dtn 22,22). Wo die Frau zum Mobiliar des Gatten gehörte (Ex 20,17; vgl. Dtn 5,21), da konnte es um ihre soziale Stellung - wenigstens aus öffentlichrechtlicher Sicht - nur schlecht stehen.[351] Immerhin gibt es vereinzelte Zeugnisse, die zeigen, dass es zu gewissen Zeiten doch auch für Frauen möglich war, als handelsfähige Person aufzutreten. Dies scheint vor allem in nachexilischer Zeit der Fall gewesen zu sein: Nach Num 27,7f. werden Frauen bedingt (das Erbrecht erstreckt sich auf die Töchter eines ohne Sohn ver-

---

350 Vgl. weiter oben Kap. I B 15.

351 Vgl. NOWACK, Lehrbuch I 155; BERTHOLET, Kulturgeschichte 111; BEER, Die Stellung 1 und 12; PEDERSEN, Israel I/II 70; A. OEPKE, ThWNT I 781; NOETSCHER, Biblische Altertumskunde 81; HEILER, Die Frau 72; GERSTENBERGER/SCHRAGE, Frau und Mann 60; OTWELL kommt zwar auf die Unterordnung der Frau zu sprechen (Sarah 67-87), verharmlost diesen Aspekt m.E. jedoch stark zugunsten einer weiblichen Selbständigkeit, die zwar nicht übersehen werden darf, sich in der Regel aber doch nur so weit entfalten konnte, wie es der Mann zuliess.

storbenen Mannes) erbfähig. In Spr 31,16 wird berichtet, dass die *ᵓšt ḥjl* einen Acker erwirbt,und in v. 24 treibt sie Handel mit einem Kaufmann.[352] Es darf aber nicht übersehen werden, dass die Selbständigkeit der Frau hier wohl nur deshalb so gross ist, weil sie sich zum Wohlergehen und Vorteil ihres Gatten und ihrer Söhne auswirkt (vgl. v. 11f. und 28f.). Besitz erwerben konnten Frauen wahrscheinlich sogar schon früher. Darauf deuten jedenfalls die seit dem 7. Jh. v. Chr. belegten Stempelsiegel, die Frauen gehörten.[353] Ebenso typisch ist aber wiederum, dass solche Frauensiegel selten sind und man sich deshalb dem Urteil von R. DE VAUX trotzdem anschliessen kann, dass die Stellung der Frau im Vergleich zu den Nachbarländern Israels generell auf einer niedrigeren Stufe bleibt.[354] In Mesopotamien war die Frau zeitweise besser gestellt als die israelitische Frau. Sie genoss bereits im 3. Jt. v. Chr. eine gewisse Freiheit und als Witwe oder Geschiedene einen minimalen Rechtsschutz. In der altbabylonischen Zeit konnten die Frauen hochgestellter Persönlichkeiten Käufe tätigen, vor allem für Opferzwecke. Aus altassyrischen Texten geht hervor, dass ganze Textil-Industrien in der Verwaltung von Frauen standen. Diese wirtschaftliche Unabhängigkeit dauerte mit Ausnahme der mittelassyrischen Periode bis in die neubabylonische Zeit und erreichte dann sogar ihren Höhepunkt.[355] Im Recht war der Mann

352 Vgl. CRUESEMANN/THYEN, Als Mann 48.

353 Vgl. DIRINGER, Le iscrizioni Nr. 59-64, 103; VATTIONI, I sigilli Nr. 59-64, 116, 152, 215, 226; HESTRIN-DAYAGI-MENDELS, Seals Nr. 28-34; AVIGAD, Bullae 11-13 Nr. 14; ders., The Kings Daughter 146-151 Taf. 26C.

354 Eine Ausnahme bildet einzig die Stellung der Frau in der jüdischen Kolonie Elephantine, die sogar das Scheidungsrecht besass, wie der folgende Text in der Uebersetzung von P. GRELOT bezeugt: "Que demain ou un autre jour Miptahyah se dresse en public et dise: 'Je répudie ᵓEshor mon mari', l'argent de la répudiation est à sa charge: elle retournera à la balance et pèsera à ᵓEshor la somme de 6 sicles 2 q(uarts);tout ce qu'elle a apporté, elle le remportera intégralement, et elle s'en ira où elle voudra; et pas de procès ni de poursuite." (Documents araméens 195 Nr. 38,22-26 = Cowley, Aramaic Papyri 46 Nr. 15,22-26; vgl. PORTEN, Archives 209). Nach U. TUERCKs Interpretation der Texte waren die Bedingungen für die Frau aber doch ungünstiger, falls die Scheidung von ihr ausging, als für den Mann bei umgekehrtem Sachverhalt (Die Stellung 167). Gegenüber dem Alten Testament, wo es für die Frau kein Scheidungsrecht gibt, bedeutet es dennoch einen grossen Fortschritt und ist wahrscheinlich persisch-babylonischem Einfluss zu verdanken (vgl. aaO. 168).

355 Vgl. R. HARRIS, IDB Suppl. 961f.; BOTTERO, La femme dans l'Asie occidenta-

in den meisten Belangen besser gestellt. Er besass nach dem Codex Hammurabi das absolute Scheidungsrecht.[356] Immerhin hatte aber auch die Frau eine indirekte Möglichkeit zur Scheidung.[357] Das Erbrecht war im Codex verschieden geregelt, doch scheint, dass die Frau Anteil am Erbe ihres Mannes hatte.[358] Auf der anderen Seite darf nicht übersehen werden, dass die Frau in vielen Bestimmungen des allgemein sehr strengen mittelassyrischen Gesetzbuches schlechter abschneidet als in den Gesetzen des Alten Testaments.[359]

In Nuzi konnte die Familiengewalt *(abbutu)* nach dem Tod des Mannes ganz oder teilweise auf die Frau übergehen.[360]

In Ugarit gab es im 14./13. Jh. v. Chr. eine streng geordnete Klassengesellschaft. Während die Sklavinnen weitgehend rechtlos waren, genoss die freie Frau einige Rechte und gewann, je höher sie im gesellschaftlichen Ansehen stieg, umso mehr Einfluss. Diesen Aufstieg konnte ihr aber, das ist nicht zu übersehen, nur der Mann verschaffen.[361]

---

le 208-210; E. EBELING, RLA III 100-104; VAN PRAAG, Droit matrimonial 28f.

356 CH §§137, 138 (HAASE, Rechtssammlungen 40); vgl. auch die Bestimmungen des Kodex Lipit-Ischtar §§22-28 (aaO. 19), die die Rechte der unverheirateten Tochter oder der nicht favorisierten Frau im Falle der Polygamie festhalten; vgl. dazu Dtn 24,1.3.

357 CH § 142: "Wenn eine Ehefrau ihren Ehemann hasst und '(als Ehefrau) sollst du mich nicht (mehr) (an)fassen!' zu ihm sagt, wird ihre Sache in ihrem 'Tor' untersucht werden. Wenn sie sich züchtig betrug und einen Fehler nicht hatte, ihr Mann (aber) geht aus, und (wenn) in hohem Masse er sie (in ihrer Ehe) hat abnehmen lassen, wird diese Frau eine Strafe (für ihr Verhalten) nicht (zu erwarten) haben. Ihre Mitgift wird sie mitnehmen, (und) in das Haus ihres Vaters wird sie gehen " (HAASE, aaO. 40f.).

358 Nach CH §§180-182 (HAASE, aaO. 47) hatten jedenfalls Hierodulen und Naditu-Priesterinnen Anrecht auf ihren Erbteil (vgl. VAN PRAAG, Droit matrimonial 32). Oft übten die Frauen aber die Rechte, die sie hatten, nicht aus (vgl. BOTTERO, La femme dans l'Asie occidentale 205).

359 Eindrücklich lässt sich dies an den Bestimmungen über die Schuldknechtschaft der Frau zeigen: Sie war im Codex Hammurabi auf drei (CH § 117 = HAASE, Rechtssammlungen 37), im AT auf sechs Jahre (Dtn 15,12; vgl. Ex 21,7) begrenzt, im mittelassyrischen Recht (§ 39; HAASE, aaO. 103f.) aber unbegrenzt (vgl. zur Frau im mittelassyrischen Recht MAC DONALD, The Position 33-49).

360 Vgl. CASSIN, Pouvoirs de la femme 124.

361 Zur Stellung der Frau in Ugarit vgl. KLIMA, Die Stellung 313-333 und VAN SELMS, Marriage 49-63.

Bekannt für eine besondere Privilegierung der Frau sind die Hethiter. J. DANMANVILLE hält die Stellung der Frau in Aegypten im Vergleich zur hethitischen für unbedeutend. Doch muss auch sie zugeben, dass das hethitische Recht sich gar nicht so stark vom Codex Hammurabi unterscheidet und dass sich die Privilegierung auf die hethitische Elite beschränkt.[362] Das inschriftliche Material konzentriert sich zudem auf eine einzige Person, die Grosskönigin Puduchepa, die Frau Hattuschilis III., die im 13. Jh. v. Chr. eine bedeutsame Rolle gespielt hat. Ihre besondere Stellung kann man allein daran ermessen, dass bei der grossen Korrespondenz zwischen dem hethitischen und dem aegyptischen Königshof viele Briefe direkt an Puduchepa gerichtet waren. "Weil sich zumindest in einigen Fällen neben den an Hattuschili gerichteten Briefen auch fast wörtlich gleiche Briefe an Puduchepa nachweisen lassen", schliesst E. EDEL, "dass die hethitische Königin in staatsrechtlicher Hinsicht gleichberechtigt neben dem König steht ... und damit (sehr im Gegensatz zu ihrer ägyptischen Kollegin!) auch paritätisch in die diplomatische Korrespondenz eingeschaltet wird."[363] Ob die staatsrechtliche Stellung bei allen hethitischen Königinnen so hoch war, ist allerdings zu bezweifeln. Sie trifft zweifellos auf Puduchepa zu, aber da muss man wahrscheinlich H. OTTEN beipflichten, der vermutet, dass Puduchepas Stellung nur wegen der kränkelnden Natur Hattuschilis III. so hoch war.[364] Somit handelte Puduchepa zwar selbständig, vielleicht aber doch oft in Vertretung des Königs, weil dieser nicht imstande war, die Geschäfte zu führen. Der Unterschied zur Stellung der Aegypterin ist deshalb nicht so gross, wie das J. DANMANVILLE und E. EDEL behaupten.

Aus Aegypten ist zwar kein umfassendes Gesetzeskorpus erhalten, das Auskunft über die Rechtslage der Frau gäbe. Doch lässt sich eine weitgehende Gleichstellung mit dem Mann bis ins Alte Reich verfolgen, und dies in vielerlei Hinsicht. Frauen besassen die volle Rechts- und Geschäftsfähigkeit, und wenn sie starben, konnten sie im eigenen Grab mit entsprechenden Bei-

---

362 La femme chez les Hittites 265.

363 Weitere Briefe 30.

364 Puduḫepa 26.

gaben bestattet werden.[365] Der Frau stand ein eigener Erbteil zu,[366] sie konnte seit dem Neuen Reich als Prozesspartei auftreten,[367] und in der Perserzeit (27.-31. Dyn.) ist auch das Recht des "Verstossens" durch die Frau belegt.[368] Diese weitgehende Gleichstellung in der individuellen Rechtssphäre gilt nicht ganz im gleichen Mass für die Stellung der Frau im öffentlichen Leben. Es gab aber seit dem Alten Reich Frauen in öffentlichen Aemtern und Priesterinnen im Dienst verschiedener Gottheiten.[369] Neben Nitokris (Ende 6. Dyn.) und Hatschepsut (1490-1468) hat in der 19. Dyn die Königin Tausret (1188-1186) für kurze Zeit die Regierungsgeschäfte geführt. Die Königsgemahlinnen der Amarnazeit hatten, auch wenn sie offiziell keine königliche Funktionen ausübten, einen wichtigen Einfluss auf das Leben und die Politik des Landes.[370] In religionspolitischer Hinsicht ist zudem das seit der 18. Dyn. bezeugte Amt der Gottesgemahlin zu beachten.[371]

Der Unterschied zwischen Israel und seiner Umwelt betrifft also vor allem die wirtschaftliche und teilweise die rechtliche Situation der Frau und nicht grundlegend das Verhältnis zum Mann oder zur Familie. Israel war ein

---

365 WENIG, Die Frau 12. "La femme égyptienne est un être humain à part entière, sur terre, dans le culte funéraire, et conséquemment dans l'autre monde " (A.T. SANDISON, LdÄ II 281). Vgl. ALLAM, Zur Stellung 81.

366 Vgl. zur erbrechtlichen Stellung der *nb.t-pr* ("Herrin des Hauses") seit dem Mittleren Reich: TANNER, Untersuchungen zur ehe- und erbrechtlichen Stellung 26-37.

367 Vgl. TANNER, Untersuchungen zur Rechtsstellung 64f.; WENIG, Die Frau 12; J. RIES, La femme 396; A.T. SANDISON, LdÄ II 284.

368 TANNER, aaO. 55.

369 WENIG (Die Frau 15) nennt für das Alte Reich eine Leiterin der Speisehalle und Vorsteherin der Perückenwerkstätte. Schreiberinnen und Schatzmeisterinnen sind aus dem Mittleren Reich bekannt (vgl. TANNER, aaO. 67; SEIBERT, Die Frau 58). Schreiberpaletten mit Frauennamen bestätigten, dass es diesen Beruf auch noch im Neuen Reich gab, obwohl er immer stärker eine Männerdomäne wurde.

370 Vgl. A.T. SANDISON, LdÄ II 291. Die Ikonographie der Amarnazeit macht die hohe Stellung der Königsgemahlin besonders augenfällig. Nofretete z.B. wird beim Niederschlagen eines Feindes dargestellt, ein Motiv, das üblicherweise dem Herrscher oder gar Gott vorbehalten bleibt (COONEY, Amarna Reliefs 82 Nr. 51). Vgl. R. KRAUSS in: SETTGAST, Tutanchamun 42.

371 Vgl. ALLAM, Zur Stellung 79; J. LECLANT, LdÄ II 792-812.

armes Land, und so waren der Geschäftstüchtigkeit der Frauen natürliche Grenzen gesetzt.[372] Wenn also die wirtschaftlichen Verhältnisse in Israel dazu beitrugen, dass die Frau ihren Aktionsradius nur selten nach aussen erweitern konnte, so war man andererseits gerade in einfachen Verhältnissen besonders auf die Mitarbeit der Frau angewiesen und hat sie auch geschätzt. Weiter darf man nicht vergessen, dass der grösste Teil der Texte, die uns aus der Umwelt zur Verfügung stehen, die Verhältnisse der oberen und obersten Gesellschaftsschichten spiegeln. Wenn es in diesen Kreisen, an gewissen Orten und zu gewissen Zeiten eine Art Gleichberechtigung gab, so musste das nicht unbedingt für die breite Masse gelten. Nur aus Aegypten haben wir bisher Zeugnisse über selbständig verfügende Arbeiterfrauen.[373]

Bei allen zeitlichen und lokalen Unterschieden bleiben einige Faktoren für die Beurteilung der sozialen Stellung der Frau im ganzen Alten Orient stabil:

- Im ganzen Alten Orient ist das Recht und das öffentliche Leben grundsätzlich von der Dominanz des Mannes geprägt. Frauen in der Administration sind zwar anzutreffen, aber doch eher selten.[374] KLIMA betont mehrmals, dass in Ugarit der König einschneidende Eingriffe in die Rechtssphäre der Frau vorgenommen hat.[375] In Nuzi konnte die Frau zwar die patriarchale Familiengewalt *(abbutu)* ausüben, aber erst nach dem Tod des Mannes *(abu)* und kraft seiner ausdrücklichen Delegation.[376] In Kleinasien hat wie gesagt die hethitische Puduchepa eine Ausnahmestellung eingenommen. Die anatolischen Königinnen gehörten, abgesehen von den ägyptischen, unzweifelhaft zu den privilegiertesten im Alten Orient, doch mit königlicher Vollmacht handelten auch sie nur bei Abwesenheit oder Krankheit des männ-

---

372 Vgl. MAC DONALD, The Position 70; CRUESEMANN/THYEN, Als Mann 48f.

373 A.T. SANDISON, LdÄ II 288.

374 "Si l'on peut citer pour l'Ancien Empire plusieurs exemples de femmes directrices d'administration *(jmj.t-r3 pr)* et qui par conséquent avaient dû commencer par se faire scribes, l'administration est devenue le privilège des hommes " (A.T.SANDISON, LdÄ II 284).

375 Die Stellung 319, 323, 329 und besonders 330f.

376 CASSIN, Pouvoirs de la femme 122; vgl. für Mesopotamien auch SEIBERT, Die Frau 58.

lichen Throninhabers.[377] Und selbst in Aegypten, wo die Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau anscheinend weitgehend existiert hat, bleibt festzustellen "que l'égalité n'a pas éliminé le désir de la prédominance masculine".[378] Beileibe nicht nur in Israel war der Mann der "Herr"; im ganzen Alten Orient war es normalerweise so,und die Rolle der Frau blieb meistens "assoziativ" im Sinne von VOS.[379]

- Während die öffentlich-rechtliche Stellung der Frau im Rahmen des sogenannt patriarchalischen Systems wie gesagt beträchtlich differieren konnte, wurde ihre Stellung als Mutter - im Gegensatz zu heute - nicht problematisiert. Nicht nur in der Entstehungszeit von Spr 31,10-31 und nicht nur im Umkreis der Stele der Tathot aus der Saitenzeit (26. Dyn., 664-525)[380] hat man das Lob der tüchtigen Frau gesungen. Ihre wichtige Rolle und weitgehende Unabhängigkeit im Bereich der Familie war immer unbestritten, auch wenn ihr die Erziehungsaufgabe nicht überall so formell übertragen war wie im Codex Hammurabi.[381] Dass die Reproduktionsfunktion eine der wichtigsten, wenn nicht die wichtigste Aufgabe der Frau darstellte, liegt für den Alten Orient auf der Hand. Nur waren es auch hier Männer, die in der Regel bestimmten, welche Ehe ein Mädchen anzutreten hatte, und damit auch, in welche Filiation sie ihre Kinder einbrachte. Die Möglichkeit, die Frau auch noch in einem Bereich, in dem sie eine dominierende

377 RIES, La femme 399.

378 A.T. SANDISON, LdÄ II 284.

379 VOS ist es mit der Definition dieses Begriffs am Schluss seines Buches (Woman 209) doch noch geglückt, für einmal die Gewichte richtig zu setzen. Unter "associative" versteht er, "that normally man will take the leadership, but allows for the possibility that when circumstances so dictate the associate can and may function as head and/or representative for others".

380 Diese Stele aus dem Fajum, die sich im Kunstmuseum Wien befindet, stellt die Beamtengattin Tathot dar. Die Beischrift erklärt, dass diese Frau die Hungernden genährt, die Durstigen getränkt und Nackte bekleidet hat. Neben diesen Werken der Barmherzigkeit wird auch auf ihre Qualitäten als Hausfrau, Gattin und Mutter verwiesen (OTTO, Die biographischen Inschriften 82f.; RIES, La femme 397).

381 CH § 29: "Wenn aber ein Sohn (noch zu) klein ist und die Dienstpflichten seines Vaters zu verrichten nicht vermag - ein Drittel des Feldes und des Gartens werden sie seiner Mutter geben, und seine Mutter wird ihn grossziehen." (HAASE, Rechtssammlungen 27). Zur Souveränität der Frau in einem königlichen Haushalt vgl. OTTEN, Puduḫepa 31.

Stellung einnahm, auszubeuten,war damit gegeben. Von daher muss man sich fragen, ob vielleicht die Königin-Mutter (hebr. *gbjrh*) in Israel und Mesopotamien nur deshalb eine wichtigere Stellung als die Königin innehatte, weil sie für den Kronprinzen oder bereits amtierenden König als Instrument zur Legitimierung seiner eigenen Thronfolge diente.[382] Ob die Abhängigkeit der Frau so stark war, dass sie damit regelrecht zur Sklavin ihres Mannes und zu einer "Gebärmaschine" zugunsten der patrilinearen Filiation abgewertet wurde, wage ich mindestens in dieser einseitigen Verallgemeinerung zu bezweifeln.[383]

- Die altorientalische Frau war nämlich trotz männlicher Herrschaftsideologie nicht ohne reale Persönlichkeit und trotz rechtlicher Benachteiligung nicht völlig machtlos. Zu den Einflussmöglichkeiten, die der Frau noch offenstanden, gehörten auch spezifisch weibliche. Wenn z.B. eine junge Frau ihre erotisch-sexuelle Ausstrahlungskraft im Umgang mit Männern zur Geltung bringen konnte, so hatte sie de facto - und indirekt nach israelitischem Recht sogar de iure - auch Einfluss auf die Partnerwahl. Denn "die Unverlobte konnte ihren Freund lieben, wenn sie sicher war, dass er sie heiraten würde (vgl. Dtn 22,28f.; 2 Sam 13,13.16). Die Zustimmung der Eltern war in einem solchen Fall wahrscheinlich relativ leicht zu bekommen, denn die Eltern mussten die Schande fürchten, eine entjungferte, unver-

---

382 "La reine mère occupe en Assyrie et en Israel une position plus importante que la reine en exercice. Par un phénomène curieux c'est au moment où par la mort de son mari elle devrait cesser d'occuper le devant de la scène, qu'elle accède à la situation de second personnage du royaume et que son poids devient considérable dans les affaires de l'Etat " (CASSIN, Pouvoirs de la femme 145). Puduchepa ist auch nach dem Tod ihres Gatten noch als Grosskönigin tätig und hat als Königinmutter neben ihrem Sohn Tutchalja verschiedene Funktionen ausgeübt (OTTEN, Puduḫepa 30,33). Mit der ursprünglichen Mutterrolle hat das institutionalisierte Amt der Königinmutter allerdings nicht mehr viel gemeinsam: vgl. dazu weiter unten Kap. III C 8 und DONNER, Art 106-110.

383 Eine derart starke "Unterordnung der Reproduktionsfähigkeiten der Frau unter den Mann" postuliert C. MEILLASSOUX (Die wilden Früchte 51f., 56-64), dem F. CRUESEMANN auf weite Strecken folgt (CRUESEMANN/THYEN, Als Mann 43-47). Vgl. dagegen H. SCHULZ: "Dass Tribalgesellschaften innerhalb der institutionalisierten Geschlechteropposition die gesamtgesellschaftlich unabdinglichen Machtregulationen wiederum geschlechtsspezifisch differenzieren, hat mit einer Unterprivilegierung eines Geschlechts nichts zu tun" (Zur Stellung 25; vgl. seine Kritik an MEILLASSOUX aaO. 31-33.)

heiratete Tocher in ihrer Familie zu haben."[384] Die Bibel verheimlicht denn auch nicht, dass Frauen von ihren Männern wirklich geliebt wurden (Gen 24,67; 29,20; 34,3), im Falle Hannas selbst dann, als sie kinderlos war (1 Sam 1,8). Weibliche Erotik mochte andererseits aber auch dann im Spiel sein, wenn es für die Frau darum ging, mit List doch noch zu erreichen, was die männliche Gesellschaftsregelung ihnen verwehrte: Aussereheliche Beziehungen, Macht durch Herrschaftsintrigen in und ausserhalb der Familie usw.[385] Dass die Frauen neben ihren weiblichen Reizen natürlich auch ihren Verstand einsetzten, wird in den Texten mehrmals betont (z.B. 1 Sam 25,3; 2 Sam 14,2; 20,16). Auch E.M. MAC DONALD kommt am Ende ihres Aufsatzes über die Stellung der Frau in den semitischen Rechtssammlungen darauf zu sprechen: "Legal regulations are one thing, actual practice another. Woman's legal status is one thing, her actual position another. Love, hatred, gread, ambition and personal excellence have ever been powerful formative influences in individual lives and in human society."[386]

Neben archäologischen, historischen, ökonomischen und ethno-soziologischen Daten müssten also auch noch sozialpsychologische Erwägungen, wie sie im letzten Punkt angetippt wurden, für eine eingehende Beurteilung der sozialen Stellung der Frau herangezogen werden. Das heute zur Verfügung stehende Quellenmaterial ist aber noch zu wenig aufgearbeitet, als dass bereits weitreichende Schlüsse gezogen werden könnten. Bisherige Arbeiten orientierten sich bisher meistens einseitig an einem der genannten Bereiche.[387] Auch die

---

384 GERSTENBERGER/SCHRAGE, Frau und Mann 33f.

385 Vgl. z.B. das kompromittierende Vorgehen von Potifars Frau (Gen 39,12) und der fremden Frau in Spr 7, die Rolle Batschebas in der Thronfolge Davids (1 Kön 1), die Intrige der Königin Isebel im Fall von Nabots Weinberg (1 Kön 21) oder den mörderischen Plan der Herodias und ihrer Tochter (Mk 6,14-29). Zur Anwendung von List unter positivem Vorzeichen vgl. weiter unten Kap. IV C 2. - Von einer Verschwörung am Hof Ramses' III. ist bekannt, dass einige Hofdamen im Verlauf der Untersuchung drei der zwölf Gerichtsmitglieder zu einem Gelage eingeladen hatten, wahrscheinlich um Rechtsbeugung herbeizuführen (ALLAM, Zur Stellung 73).

386 MAC DONALD, The Position 73.

387 So begründet z.B. C. MEYERS die Wurzeln der Frauendiskriminierung im frühen Israel (Eisenzeit I) mit einer einseitig ökologischen These: Aus demographischen Gründen (Hungersnöte, Kriege und Krankheiten dezimierten die Bevölkerung) hätte sich die Frau am Ende der späten Bronzezeit freiwillig stärker an den Haushalt gebunden, und diese Massnah-

folgenden Bemerkungen zum Verhältnis von sozialer und religiöser Stellung der Frau haben weitgehend hypothetischen Charakter und sollen nur dazu dienen, die Komplexität dieses Verhältnisses zu illustrieren:

- Frauen in höheren Aemtern des öffentlichen Kultbetriebes kann man in der Regel dort vermuten, wo auch die soziale Stellung entsprechend hoch war, z.B. in Aegypten.[388] Israel stellt aber die Allgemeingültigkeit dieser Regel gerade in Frage. Denn der Ausdruck ᵓ*mh*, mit dem sehr wahrscheinlich eine hohe israelitische Funktionärin in öffentlichem Dienst bezeichnet wurde, findet sich auch noch auf einem Siegel, das in einem nachexilischen, jüdischen Archiv gefunden wurde.[389] Während die soziale Stellung der Frau nach dem Exil jedenfalls nicht schlechter war als vorher,[390] wäre eine entsprechende Stellung im Kult zu diesem Zeitpunkt nicht mehr denkbar.
- Die Königin hatte überall eine Sonderstellung, nicht nur in Ugarit, bei den Hethitern oder in Aegypten, sondern auch in Israel (vgl. z.B. Atalja), doch war ihr Einfluss nach Ansicht von J. BOTTERO geringer als in anderen Ländern.[391] Dies könnte damit zusammenhängen, dass die Königin in Israel nicht zugleich Hohepriesterin eines Gottes oder einer Göttin sein konnte. Die Frauen konnten andernorts schon sehr früh das Amt einer Hohepriesterin ausüben, z.B. in Aegypten seit dem Alten Reich im Dienste der Hathor oder

---

me sei später, als die Bevölkerungskrise vorüber war, nicht mehr aufgehoben worden (The Roots 91-103). Diese These, schon was den "Kulturschock" zwischen der späten Bronze- und der frühen Eisenzeit betrifft, ist nicht über alle Zweifel erhaben, ebenso die Theorie über die Ablösung der Göttin durch männliche Gottheiten während der Bronzezeit. Wenn es an gewissen Stellen den Anschein macht, dass die Frau in der späten Königszeit sowie der exilischen und nachexilischen Zeit immer stärkeren Einschränkungen unterworfen war, so waren politische und religiöse Gründe (z.B. in der Frage der Prostitution) wohl ebenso entscheidend wie die Folgen einer demographischen Massnahme. MEYERS vergleicht zudem verschiedene Texte miteinander, ohne auf ihre Gattung zu achten (vgl. die Leserzuschriften zum genannten Artikel in BA 42 (1979) 6f. und 69f.).

388 "Dans le domaine religieux toutefois, il y a eu des femmes prêtresses à travers toute l'histoire de l'Egypte, et avant tout dans le clérgé de Min et d'Amun et aussi d'Hathor comme à Meir " (A.T. SANDISON, LdÄ II 289). Vgl. auch für Mesopotamien: BOTTERO, La femme dans l'Asie occidentale 212.

389 AVIGAD, Bullae 11ff. Nr. 14, bes. 13 zur Interpretation von ᵓ*mh*.

390 Vgl. CRUESEMANN/THYEN, Als Mann 48.

391 La femme dans l'Asie occidentale 245.

der Satet.[392]

- Die Existenz einer Göttin öffnete der Frau allerdings nicht automatisch Tür und Tor im kultisch-öffentlichen Bereich. In Uruk war z.B. ein Mann höchster Priester der Inanna,[393] und in Aegypten wurden die Frauen während des Neuen Reichs aus dem eigentlichen Priesterdienst verdrängt.[394] Wenn sich also auch in diesem Bereich zu gewissen Zeiten das Prinzip der "assoziativen Rolle der Frau" durchsetzte, so bleibt andererseits zu beachten, dass der Beitrag der Frau in untergeordneten Chargen, etwa als Musikantin, Sängerin oder Tänzerin, eine wesentliche Bedeutung im Kult beibehielt. Gerade für eine Frau aus den unteren sozialen Schichten stellte ein Amt im (niederen) Klerus oder das selbstbewusste Auftreten als Prophetin die einzige Chance dar, sich in der Oeffentlichkeit überhaupt zu emanzipieren.[395]

- Je kleiner aber, durch gesellschaftspolitische und gesetzliche Zwänge bedingt, die Stellung der Frau im offiziellen Kult war, umso grösser dürfte das Bedürfnis nach Privatfrömmigkeit[396] gewesen sein. In Griechenland jedenfalls bestand eine tiefe Kluft zwischen der Religionsübung der Frauen

---

392 TANNER, Untersuchungen zur Rechtsstellung 69.

393 Vgl. weiter unten Kap. III C 5.4.

394 ALLAM, Zur Stellung 78f.; BONNET, Reallexikon 607f.

395 "Seit dem Neuen Reich scheinen Frauen jedoch unabhängig von ihrer gesellschaftlichen Stellung für den Dienst am Tempel zugelassen zu sein. Die uns bekannten Priesterinnen dieser Zeit, vor allem aus Theben - von denen manche ein Priesteramt sicher nur ehrenhalber übernommen hatten -, rekrutierten sich aus Mitgliedern des Königshauses, der Beamten- oder Priesterschaft, aber auch aus dem Arbeiterstand " (WENIG, Die Frau 16). Im Dienste einer Gottheit konnte es sich eine Frau sogar erlauben, kinderlos zu bleiben, ohne von der Gesellschaft verachtet zu werden (vgl. z.B. zur *naditu* in Mesopotamien weiter unten Kap. III C 5.4).

396 Der Zug zur Privatfrömmigkeit kann natürlich auch andere Gründe haben, z.B. wenn die öffentliche Religion zu abstrakt wird. In der römischen Religion z.B. mochten die vergöttlichten Abstrakta wie "Honor", "Libertas", "Victoria", "Iustitia" usw. im Staatskult eine grosse Blüte erleben, der privaten Frömmigkeit konnten sie nicht genügen, und die einfachen Gläubigen fühlten sich je länger je mehr in den Bann der neuaufkommenden Mysterienkulte gezogen (vgl. LATTE, Römische Religionsgeschichte 33).

und derjenigen der Männer.[397] Auch für das Alte Israel steht fest, dass die Frau aufgrund der niedrigeren Stellung im öffentlichen Kult (vgl. weiter oben Kap. I B 15) sich stark in gewissen Bereichen der privaten Frömmigkeit engagiert hat (vgl. weiter oben B 10). Dass gewisse Formen dieser Religiosität von einer androzentrischen Ideologie auch damals schon als "Hurerei" oder "Hexentreiben" disqualifiziert werden konnte, ist unschwer zu erahnen.

2. DIE GOETTIN

In einer Art "Survey" sollen in den nächsten beiden Kapiteln wie gesagt die wesentlichsten Erscheinungsformen der Göttin(nen) beschrieben und ihre motiv- oder typengeschichtliche Bedeutung für die Frau herausgehoben werden. Dabei gehört das Hauptaugenmerk der (bzw. den) syrisch-kanaanäischen Göttin(nen). Weibliche Gottheiten aus der weiteren Umwelt (Kleinasien, Mesopotamien, Aegypten) werden hie und da zum Vergleich herangezogen, vor allem aber auch, wenn damit die Entwicklungsgeschichte eines Typs erhellt oder ein ergänzender Aspekt hinzugefügt werden kann.

Dass aus dem so gewonnenen "Image" der Göttin relativ leicht Rückschlüsse auf die religiösen Bedürfnisse der Frau gezogen werden können, hängt wesentlich mit einem der auffallendsten Merkmale der altorientalischen Götterwelt zusammen, nämlich mit ihrem anthropomorphen Charakter.[398] Das heisst nun nicht, dass die Götter eine Art "Supermenschen" sind. Sehr oft verkörpern sie kosmische Mächte, deren übernatürliche Kraft sich für die Menschen segenbringend, zum Teil aber auch zerstörerisch auswirken konnten. Auch so mächtige Götter wie der Sonnen- oder der Wettergott tragen, sofern sie nicht durch ein Symbol repräsentiert werden, Menschengestalt und unter-

---

397 Wie aus den Werken des Aristophanes hervorgeht, schwörten die Frauen bei anderen Gottheiten als die Männer, bei Aphrodite, Hekate und Aglauros. Es gab eigentliche Frauenkulte (z.B. die Thesmophorien), zu denen die Männer keinen Zutritt hatten, und die sich durch einen besonders emotionellen Charakter auszeichneten (vgl. NILSSON, Geschichte I 783).

398 Vgl. BOTTERO, La religion babylonienne 11; ROEMER, Religion 118f.

scheiden sich höchstens durch gewisse Attribute von Normalsterblichen.[399] Auch die Sprache der Götter gleicht der menschlichen bis in die Intimität der Liebeserklärung,[400] und ihr Benehmen ist hie und da nur allzumenschlich.[401] Dies erlaubte dem altorientalischen Menschen eine personale Beziehung zu den Göttern aufzubauen, selbst zu den mächtigsten und furchterregendsten Mächten des Kosmos.[402]

Ein weiteres Merkmal von Israels Umwelt-Religionen ist die sehr grosse Zahl von Götternamen, vor allem in Mesopotamien.[403] Der allein aus den nach Tausenden zählenden Götternamen zu erschliessende Pluralismus der mesopotamischen Religion und die Tatsache, dass Tausende von Texten noch nicht publiziert oder wissenschaftlich ausgewertet sind, haben manchen Altorientalisten zur warnenden Bemerkung veranlasst, es sei unmöglich, eine mesopotamische Religionsgeschichte zu schreiben.[404] Nun mag man einwenden, dass die Ver-

---

399 Gerade die syrische Göttin stellt in dieser Hinsicht besondere Probleme, weil - wie noch mehrfach zu zeigen sein wird - charakteristische Attribute oft fehlen. - Einen Sonderfall stellt Aegypten dar, wo in Schrift und Kunst ein Göttertyp vorherrscht, der eine Mischung aus Menschenleib und Tierkopf darstellt (vgl. HORNUNG, Der Eine 101-114 zur Deutung der schon in der klassischen Antike missverstandenen Mischgestalt aegyptischer Götter). Andererseits sind gerade die aegyptischen Götter dem Menschen besonders ähnlich, da auch sie in der für Götter befremdlichen Abhängigkeit von Zeit und Vergänglichkeit stehen: "Sie werden geboren oder geschaffen, sie wandeln sich in der Zeit, sie altern und sterben, und sie werden eines Tages nicht mehr sein " (aaO. 134).

400 Vgl. LAMBERT, Love Lyrics 1-15 und weiter unten Kap. III C 2 und 5.1.

401 Vgl. weiter unten Kap. III Anm. 274.

402 Für T. JACOBSEN spielt die Möglichkeit, einen Gott als "Vater" oder "Mutter" anreden zu können, eine wichtige Rolle (Toward 161). Zur Frage des persönlichen Schutzgottes vgl. auch weiter unten Kap. III B. Das Konzept einer persönlichen Beziehung zwischen Gott und Mensch findet man also beileibe nicht nur im Alten Testament (vgl. HILLERS, The Goddess 106). Dort fehlt ja gerade etwas: die Beziehung "Frau - Göttin".

403 Weil sehr oft nicht klar ist, was eigentliche Götternamen und was Beinamen sind, schwankt in modernen Sammlungen babylonischer Götternamen die Zahl zwischen 2400 und 3300 Namen (vgl. B. HARTMANN in KEEL, Monotheismus 51).

404 Am deutlichsten hat dies A.L. OPPENHEIM in seinem Kapitel "Why a 'Mesopotamian Religion' should not be written" getan: Neben dem Mangel an zuverlässigen Informationen führt er vor allem grundsätzliche Ueberlegungen an, die es einem heutigen Leser altorientalischer Texte verunmöglichen, sich ein wirkliches Bild über den mesopotamischen Poly-

hältnisse in der syrisch-kanaanäischen Religion, um die es in dieser Arbeit vor allem gehen soll, viel einfacher liegen.[405] Tatsächlich ist das ugaritische Pantheon mit El an der Spitze relativ übersichtlich. Doch macht hier nur die kleinere Anzahl von Gottheiten die Sache scheinbar einfacher. Versuchte man z.B. eine klare Abtrennung der drei in Ugarit am häufigsten vorkommenden, weiblichen Gottheiten Aschera, Anat und Astarte vorzunehmen, so würde man schnell in Schwierigkeiten geraten, erst recht, wenn man dann auch noch die Göttinnen, die in der syrisch/palästinischen Bildkunst auftauchen, mit diesen Namen identifizieren wollte. Der Umstand, dass Syrien/Palästina nie eine Einheit war und zudem ständig unter dem wechselnden Einfluss der altorientalischen Grossmächte in Kleinasien, Mesopotamien und Aegypten stand, macht die Angelegenheit noch komplizierter.

Glücklicherweise gilt das Interesse in dieser Arbeit für einmal mehr den verschiedenen Erscheinungsformen der Göttin(nen) als ihren Namen. Dass die Zuordnung von bestimmten ikonographischen Göttertypen mit bestimmten, aus der Ugarit-Literatur bekannten Götternamen sich gerade bei den weiblichen Gottheiten als sehr schwierig erweist, ist nämlich seit langem bekannt.[406] Ich glaube, dass man solche Zuordnungen bisher eher zu schnell und "à tout prix" gesucht hat. Sollte sich nämlich, wie ich vermute, erweisen, dass das Bild unter Umständen auch eigene Traditionen, die keine Entsprechung im Text hatten, entwickeln konnte, so würde damit das Identifikationsproblem ein grosses Stück weit relativiert. Ich ziehe es deshalb in der Regel vor, statt von Namen einfach von den verschiedenen Erscheinungsformen der Göttin zu reden, die im Zentrum des Interesses stehen, also von der "nackten, sich entschleiernden, schwangeren usw. ... Göttin".[407]

---

theismus zu machen (Ancient Mesopotamia 171-183). Vgl. auch W.H.P. ROEMER: "Today, more than ever before, it is practically impossible to write the history of the Ancient Mesopotamian Religion" (Religion 115).

405 Die Quellenlage ist in Syrien natürlich weniger kompliziert: Neben vereinzelten Inschriften, einigen Autoren der klassischen Antike (z.B. LUKIAN VON SAMOSATA und PHILO VON BYBLOS) und den Texten des Alten Testaments spielen - solange die Tafeln aus Ebla noch nicht bearbeitet sind - die Texte aus Ugarit eine hervorragende Rolle.

406 Vgl. z.B. GESE in der immer noch besten deutschsprachigen Darstellung der syrisch-kanaanäischen Religion (Die Religionen 154). Ausserdem ODEN, The Persistence 34.

407 Dass man zumindest in der Ikonographie besser von den verschiedenen Erscheinungsformen einer Göttin als von verschiedenen Göttinnen redet,

Ein "Survey" kommt nicht ohne Einschränkungen aus. Diese Einschränkung bezieht sich in der vorliegenden Arbeit auf die Texte, so dass das "Image" der Göttin vor allem anhand der Bildkunst eruiert werden soll. Dass ich die Ikonographie auf weite Strecken der Philologie vorziehe, hat mehrere Gründe: Texte sind in der Regel zwar eindeutiger als Bilder und liefern konkrete Informationen, doch da die Fülle der altorientalischen Literatur wie gesagt erst zu einem kleinen Teil bearbeitet ist, wäre für eine repräsentative Textauswahl eine Vorarbeit nötig, die von einem Einzelnen nicht mehr zu leisten wäre. Die altorientalische Bildkunst ist hingegen noch einigermassen von einem Einzelnen überblickbar. Die notwendige Einschränkung muss zudem nicht in vollem Umfang vom Bearbeiter vorgenommen werden, denn sie wurde zum Teil bereits vom Alten Orient selbst geleistet: Die beschränkte Bildfläche, auf Siegeln z.B., lässt nur eine bestimmte Anzahl von Motiven zu. Es kann - mehr als bei der Auswahl des Bearbeiters - vorausgesetzt werden, dass diese originale Auswahl sich an zentralen Themen orientierte. Ein weiterer Vorteil besteht darin, dass für die ikonographische Interpretation Zeugnisse sowohl der höfischen als auch der Volkskunst zur Verfügung stehen, während die Texte zum grössten Teil aus dem höfischen Milieu stammen.

Ich möchte allerdings dort, wo der Stand der Textbearbeitung es zulässt, auf gelegentliche Textverweise nicht verzichten. Denn ich glaube, dass, wo Texte komplementär zum Bild hinzukommen oder wo Text und Bild sich gar entsprechen, doch in vielen Fällen mit grösserer Sicherheit argumentiert werden kann. Ich bin mir bewusst, dass für eine vollständige Darstellung einer bestimmten Erscheinungsform der Göttin, die hier allerdings nicht angestrebt ist, die Texte noch stärker berücksichtigt werden müssten. Die Gattung eines Bildträgers kann nämlich unter Umständen die Darstellung eines bestimmten Aspekts verbieten. Z.B. weiss man von Texten, dass die "kriegerische Ischtar" nicht in allen ihren Unternehmungen erfolgreich war und Niederlagen einstecken musste.[408] Davon durfte man auf den Siegeln, die gleichzeitig immer Amulettcharakter hatten, natürlich nichts spüren. Die Ikonographie macht das Studium der Texte also nicht überflüssig. Sie stellt für den ge-

---

wird im Verlauf der Untersuchung noch klarer herausgestellt werden können (vgl. besonders weiter unten Kap. II C 8; Kap. III B 2 und F 4).

408 Vgl. die Angaben von C. WILCKE in RLA V 83.

planten "Survey" einfach das geeignetere Mittel dar.[409]

Für die ikonographische Interpretation, bei der nicht die Form, sondern der Gehalt oder Inhalt im Vordergrund steht, bleibt der von E. PANOFSKY vorgeschlagene Dreischritt (Eruierung des Phänomensinns, des Bedeutungssinns und des Wesenssinns) gültig.[410] Nun erschliesst sich nach PANOFSKY bereits die zweite Sinnschicht, der sogenannte Bedeutungssinn, nur aus literarisch übermitteltem Wissen.[411] Angesichts des prekären Zustands der literarischen Ueberlieferung ergibt sich für die altorientalische Ikonographie eine besondere Schwierigkeit, der nur dadurch begegnet werden kann, dass man den Bildern selbst möglichst viel abgewinnt: Die Methode ist diejenige des Bildvergleichs, der "Typen-" oder "Motivgeschichte".[412] H. FRANKFORT hat sie als erster für die altorientalische Glyptik beschrieben: "In short, we have first to establish the pictorial equivalent of a standard text; next we must discover what fresh details the pictorial variants add to the standard version, and then only are we in a position to search the literary sources for parallels with the pictured stories."[413] Dass dieser letzte Schritt FRANK-

---

409 Die Vorteile der ikonographischen Arbeitsweise hat unter den Alttestamentlern O. KEEL mit seinem bahnbrechenden Werk "Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen" (AOBPs) augenfällig gemacht. Dieses Buch hat mich auch dazu inspiriert, mein Thema breit anzugehen und als "Survey" zu präsentieren. Vgl. zur ikonographischen Methode besonders die Einleitung in AOBPs 7-11.

410 Vgl. dazu PANOFSKYs grundlegenden Artikel "Zum Problem der Beschreibung und Inhaltsdeutung von Werken der bildenden Kunst" (erstmals in Logos 21 (1932) 103-119, enthalten in: KAEMMERLING, Bildende Kunst I 185-206, und den 1955 erstmals veröffentlichten Aufsatz "Ikonographie und Ikonologie", in: Sinn und Deutung 36-67 = KAEMMERLING, Bildende Kunst I 207-225.

411 Vgl. PANOFSKY, Zum Problem der Beschreibung 188.

412 Als "Typ" kann eine gleichartige und mit einem gleichbleibenden Inhalt verbundene Einzelfigur einer Darstellung, aber auch eine ganze Szene bezeichnet werden, als "Motiv" in der Regel ein nicht abgeschlossener Teil einer Darstellung (vgl. ORTHMANN, Untersuchungen 228).

413 Gods and Myths 2. Ideal für die ikonographische Interpretation sind deshalb Bildträger mit vielen Parallelen: Siegel, Terrakotten, Bronzen, Elfenbeine, Metallschalen, Münzen usw. W. ORTHMANN lehnt die Vorstellung von einem "Haupttyp und seinen Varianten" ab und glaubt, dass leicht abweichende Darstellungsweisen gleichberechtigt nebeneinanderstehen (Untersuchungen 229). Ohne die Systematik zu weit treiben zu wollen, halte ich gerade in der Glyptik die Eruierung von "Standardtypen" für möglich. Nur dank solchen "Standardtypen" können bestimm-

FORTs nicht zwingend ist und in der Ikonographie auch unabhängig vom Text eigene Vorstellungen entwickelt werden konnten, wurde am deutlichsten von P. AMIET festgehalten: "Or, nous avons été amené à constater la profonde indépendance de l'iconographie en général, et tout particulièrement celle des sceaux, vis-à-vis des textes aussi bien que des "modèles" monumentaux totalement anéantis et dont, partant, l'existence même est incertaine. Un doute méthodique nous paraît dès lors imposer pour première démarche de rechercher le message propre à l'image, afin de le confronter de façon valable à celui des textes, en prévoyant qu'éventuellement aucun texte en notre possession n'y correspond."[414] Eine Hauptschwierigkeit bei der Suche nach der Eigenaussage eines Bildes besteht nun aber darin, dass man sich im Alten Orient nicht scheute, auch komplizierte Sachverhalte und Vorstellungen im Bild zur Darstellung zu bringen. Bei der vor allem in der Kleinkunst beschränkten Bildfläche ist dies nur möglich durch den Gebrauch von Motiven mit Symbolcharakter, die immer mehrdeutig sind. Die Mehrdeutigkeit solcher Motive kann aber durch die genaue Beobachtung ihrer Kombination eingeschränkt werden: Ein "Bett mit zwei Personen darauf" ist z.B. ein mehrdeutiges Motiv. Erst durch die Kombination mit dem Skorpion, einem Symbol der Göttin, erhält dieses Bett dann eine ganz bestimmte Bedeutung im Vorstellungskreis der "Heiligen Hochzeit". Es ist durchaus möglich, dass so gewonnene Bildaussagen für das Verständnis von Texten fruchtbar gemacht werden können und nicht nur umgekehrt wie im Normalfall.[415]

Es versteht sich von selbst, dass für die altorientalische Frau auch männliche Gottheiten wichtig waren und dass umgekehrt auch Männer die Göttin verehrten.[416] Dieser Gesichtspunkt wird aber bei der Behandlung der Göttin schon deshalb nicht zu kurz kommen, weil es sowohl nach den schriftlichen wie nach den bildlichen Quellen kaum möglich ist, die Göttin völlig von ih-

---

te Motive auch auf Stücken von sehr schlechter Qualität noch identifiziert werden.

414 Pour une interprétation 108f.

415 In einem modellhaften Aufsatz versucht D.R. HILLERS z.B. die Interpretation eines weiblichen Terrakottafigürchens vom Tell Taanach auf Literatur und Theologie auszudehnen (The Goddess 94).

416 In einem babylonischen Text wird die Göttin Ischtar ausdrücklich als "Göttin der Männer und Gottheit der Frauen" genannt (KING, The Seven Tablets I 229 Zeile 39; vgl. MEISSNER, Babylonien und Assyrien II 27.)

rem männlichen Partner zu trennen. Der Trend zur Paarbeziehung ist gerade in der kanaanäischen Götterwelt sehr deutlich.

"Ancient religion does not lend itself to objective conclusions since neither the archaeological nor the textual evidence on which we must depend is capable of simple and straight forward interpretation."[417] Und zwar liegt die Unmöglichkeit von in unserem Sinne objektiven Schlussfolgerungen nicht primär darin begründet, dass das Material zu lückenhaft überliefert wäre, sondern in der Art der Weltanschauung, die der altorientalische Mensch durch dieses Material zum Ausdruck bringen wollte. Der altorientalische Mensch versuchte eine komplexe Wirklichkeit durch eine Vielzahl von Annäherungsversuchen ("multiplicity of approaches"[418]), die relativ unverbunden nebeneinanderstehen konnten, in den Griff zu bekommen. Diese uns fremde Art der Wirklichkeitserfassung gilt es zunächst einmal aufzudecken und bis zu einem gewissen Grade zu rekonstruieren. Je besser es gelingt, die Ikonographie eines Aspekts der Göttin oder eines bestimmten Typs zu "lesen", und je mehr Annäherungsversuche ("approaches") zur Göttin hin auf diese Weise eröffnet werden, umso berechtigter dürfte die Hoffnung sein, mit dem folgenden Ueberblick einen Beitrag zur Erforschung der weiblichen Gestaltungen der Religion in Israel und seiner Umwelt zu leisten.

---

417 WARD, Rezension zu W. HELCK (Betrachtungen zur Grossen Göttin) 21.

418 FRANKFORT u.a., Before Philosophy 25. Die mit der "multiplicity of approaches" verbundene Denkstruktur wurde von E. BRUNNER-TRAUT als "aspektivisch" bezeichnet (vgl. dazu weiter unten Kap. III B 1 und Anm. 184).

KAPITEL II:

DIE "NACKTE GOETTIN"



Kleine Figürchen von meist nackten Frauen sind zum archäologischen Standardbeleg für die Präsenz der kanaanäischen Religion in Syrien/Palästina geworden. Jede Ausgrabung im genannten Raum, die spätbronzezeitliche und eisenzeitliche Schichten tangiert, fördert mit grosser Wahrscheinlichkeit solche zutage. Der Reisende begegnet den guten Stücken in jedem Museum und den zweifelhaften in jedem Antiquitätengeschäft. In den meisten Religionsgeschichten Israels wird auf sie hingewiesen.[1] Da es nun darum geht, das "Image" der syrisch-kanaanäischen Göttin aus der altorientalischen Bildkunst zu rekonstruieren, drängen sich aus der Gesamtheit des ikonographischen Materials die nackten Frauenfigürchen als Hauptmotiv auf. Im ersten Teil der Untersuchung beabsichtige ich deshalb, die wichtigsten Typen aus Syrien/Palästina vorzustellen und ihrer Herkunft und Bedeutung auf die Spur zu kommen. Dabei darf man voraussetzen, dass das Bild einer nackten Frau immer irgendwie in Beziehung zur Sexualität und - im Kontext des Alten Orients - zur weiblichen "Fruchtbarkeit" steht, gleichgültig, ob man diese Figur einfach als "nackte Frau", d.h. als irdisches Wesen, oder als "nackte Göttin" interpretiert.

Da der letzte Punkt bei vielen Stücken umstritten ist, rede ich dort, wo die Göttlichkeit nicht ganz offensichtlich ist, von der "nackten Frau", obwohl meine Vermutung dahin geht, wie dies im Titel auch schon signalisiert ist, dass es sich in der Mehrzahl der Fälle um Göttinnen handelt. Im Rahmen dieser Arbeit fällt einer zweiten Vermutung grössere Bedeutung zu. Ich bin der Meinung, dass der Typ der "nackten Frau" viel differenziertere Erfahrungsbereiche der damals lebenden Frauen abdeckt, als dies die pauschale Deutung als "Fruchtbarkeitsidol" zulässt. Der zweite Teil verfolgt darum das Motiv in der Glyptik, vor allem der ersten Hälfte des zweiten Jahrtausends, wo es im Kontext anderer Figuren leichter zu situieren ist. Von da aus lässt sich dann eine Brücke zu den zeitlich später anzusetzenden Figürchen schlagen.

---

1 Vgl. z.B. VRIEZEN, The Religion 54f.; EICHRODT, Religionsgeschichte 41; FOHRER, Geschichte 167f.

A. Die Frauenfigürchen

Grossplastiken aus Stein oder Metall sind im syrisch-palästinischen Raum eine grosse Seltenheit. Umso zahlreicher sind Terrakottafigürchen bzw. -reliefs[2], wobei uns die weitaus am häufigsten vorkommenden nackten Frauen besonders interessieren[3]. Dass um die Mitte des 1. Jts. v. Chr. auch bekleidete Typen auftreten, sei hier erwähnt. Darauf eingehen kann ich nur am Rande.

Für Palästina hat J.B. PRITCHARD 1943 die damals aus Ausgrabungen bekannten Figürchen veröffentlicht[4]. Sein Hauptziel war, die einzelnen Typen mit bestimmten Göttinnen des kanaanäischen Pantheons (Aschera, Anat, Astarte) zu identifizieren. Das ist ihm nicht gelungen[5]. Hingegen enthielt sein Klassifikationssystem bereits alle wichtigen Typen[6], so dass ich es leicht verändert übernehmen kann:[7]

---

2 J.B. PRITCHARD (Figurines 5-31) zählt in seinem Katalog 294 Figürchen auf. Bei jeder grösseren Ausgrabung werden neue Terrakotten gefunden. Praktisch nicht erfasst sind die vielen Figürchen, die im Kunsthandel zirkulieren.

3 Weibliche Figürchen sind immer häufiger als männliche: Bei den im Katalog beschriebenen Figürchen vom Tell Zippor sind 53 Frauen und 34 Männer (NEGBI, A Deposit 3). Vgl. P. WELTEN, BRL² 100; K. GALLING, BRL² 116-119. Die gleiche Feststellung gilt auch für Mesopotamien: Vgl. OPIFICIUS, Terrakottarelief 201.

4 Palestinian Figurines, passim.

5 Keine der drei Hauptgöttinnen des kanaanäischen Pantheons (Aschera, Anat, Astarte) kann nach PRITCHARDs Analyse der Ras-Schamra-Texte mit einem bestimmten Figürchen-Typ identifiziert werden (Figurines 85).

6 AaO. 5.

7 Schon V. MUELLER hat festgestellt, dass für die Ikonographie altorientalischer Figürchen vor allem die Armhaltung zu beachten ist: "Die Armhaltungen werden im Orient nach ihrer inhaltlichen Bedeutung gewählt; die repräsentative Rolle, die der Zweck der menschlichen Darstellung im Orient ist, stellt auch die Haltung der Arme in ihren Dienst " (Frühe Plastik 172). Ich habe deshalb die sogenannten "Säulenfigürchen", die bei PRITCHARD als eigener "Typ 7" beschrieben werden (aaO. 56ff.), der "nackten Frau", die ihre Brüste hält, subsumiert, weil sie von der Armhaltung her zu dieser Kategorie gehören. Hingegen glaube ich, vor allem auch aufgrund von Vergleichen mit der Glyptik, diejenigen Figürchen, die die Hände unter der Brust verschränkt halten, von denjenigen abgrenzen zu müssen, deren Hände die Brüste halten, stützen oder kneifen. Auch den so-

1. Die "nackte Frau" mit seitlich anliegenden Armen.
2. Die "nackte Frau" mit verschränkten Armen bzw. Händen.
3. Die "nackte Frau", die ihre Brüste hält.
   3.1 Reliefs
   3.2 "Säulenfigürchen"
   3.3 Verschiedene Figürchen
4. Der sogenannte Qudschu-Typ
5. Die "nackte Frau", die ihre Hände auf den Unterleib presst.
6. Mischhaltungen
7. Die "nackte Frau" mit einem Kind
8. Die "nackte Frau" mit einer Scheibe

Ich beschränke mich allerdings nicht auf die Terrakottafigürchen, sondern beziehe auch Elfenbein- und Bronzefigürchen in die Betrachtung mit ein, soweit sie sich in die obengenannte Typologie einordnen lassen[8]. Natürlich lässt sich im Rahmen dieser Arbeit kein Korpus erstellen, da es wohl mehrere Tausend Figürchen und Fragmente umfassen müsste[9]. Ich kann mich auf einzelne Beispiele beschränken, habe mich dabei aber bemüht, wenn möglich Figürchen aus Grabungen der letzten 30 Jahre zusammenzustellen, die also noch nicht im Katalog von PRITCHARD enthalten sind. Auf die Beschreibung stilistischer Details muss ich weitgehend verzichten.

---

genannten "archaischen Typ" (bei PRITCHARD "Typ 4", vgl. aaO. 52ff.) behandle ich nicht separat. Zwar hebt sich diese Gruppe wegen der betonten Hüften, der z.T. grossen, durchbohrten Ohren und der starken Stilisierung stark von den anderen Figürchen ab. Doch in bezug auf die Armhaltung lässt sie sich gut in die übrigen Gruppen einordnen. Schliesslich habe ich aus PRITCHARDs "Typ 6" ("Mother-Figurines", aaO. 55f.) die Figürchen von Schwangeren und Gebärenden ausgesondert und separat behandelt (vgl. auch weiter unten Kap. III C 6 und 7).

8 Obwohl viel weniger Bronzefigürchen erhalten sind, ist die Vielfalt der Typen noch grösser. So lasse ich z.B. die stehenden Figürchen mit nach vorne ausgestreckten Armen (NEGBI, Canaanite Gods, Fig. 73 Nr. 1517, Fig. 74 Nr. 1522, Fig. 80 Nr. 1540, Fig. 81 Nr. 1541 u.a.) und solche in kriegerischer Pose praktisch unberücksichtigt (Ausnahmen Abb. 210, 212).

9 Allein der Katalog vom Tell Zippor enthält über 200 Nummern (vgl. NEGBI, A Deposit 1). Dass ich die Frauenfigürchen überhaupt in die Arbeit einbeziehen kann, ist nur deshalb möglich, weil sowohl für den direkt betroffenen, kanaanäischen Bereich wie auch für den weiteren Mittelmeerraum und Vorderasien verschiedene Monographien vorliegen, deren Ergebnisse ich heranziehen kann. Es sind dies hauptsächlich:
Für Syrien-Palästina: E. PILZ, Die weiblichen Gottheiten (1924); W.F.

1. IN SYRIEN/PALAESTINA VORKOMMENDE TYPEN

1.1 Die "nackte Frau" mit seitlich anliegenden bzw. ausgestreckten Armen

Der ikonographisch "neutralste" Typ ist derjenige einer nackten Frau mit seitlich anliegenden Armen. Von den 45 bei PRITCHARD aufgeführten Beispielen (Katalog Nr. 106-150) gehören 33 eindeutig zu diesem Typ[10]. Meistens ist dieser Typ als Relief ausgeführt. Aus der Jesreel-Ebene (Tell Josef) bzw. aus der Ebene südöstlich von Bet-Schean (Tell Masad) kommen einige schöne Figürchen (Abb. 11 und 12)[11]. Der Körper der Frau ist schlank, wohlproportioniert und plastisch herausgearbeitet. Auffallend ist neben der Nacktheit nur die Frisur der Frauen. Sie ist auffallend füllig. Entweder fallen die Haare bis in den Nacken[12] oder enden in zwei volutartigen Locken auf den Schultern[13]. In beiden Fällen handelt es sich eher um eine Perücke als um natür-

---

ALBRIGHT, Astarte Plaques (1939); J.B. PRITCHARD, Palestinian Figurines (1943); R.J. RIIS, Astarte Plaques (1948/49). Die unpublizierte Dissertation von T.A. HOLLAND "A Typological and Archaeological Study of Human and Animal Representations in the Plastic Art of Palestine during the Iron Age" (2711 katalogisierte Objekte, 2 Bde., Oxford 1975) war mir leider nicht zugänglich; vgl. jedoch ders., A Study 121. Für Vorderasien: G. CONTENAU, La déesse nue (1914); E.D. VAN BUREN, Clay Figurines of Babylonia and Assyria (1930); R. OPIFICIUS, Terrakotta-Relief (1961); M.-Th. BARRELET, Figurines (1968); W. HELCK, Betrachtungen zur Grossen Göttin (1971). Für Griechenland: F. POULSEN, Der Orient und die frühgriechische Kunst (1912); V. MUELLER, Frühe Plastik (1929); J. KARAGEORGHIS, La Grande Déesse (1977).

10 PRITCHARD, Figurines, Katalog Nr. 112-123, 125-126, 128-129, 131-140, 142-146 und 149-150. Nr. 106-111 sind Skarabäen, die ich gesondert behandle (vgl. weiter unten Kap. II B 4.2). Nr. 124 stellt einen Schrein aus punisch-römischer Zeit dar, wobei die Zentralfigur als später Ausläufer dieses Typs bezeichnet werden könnte. An den Ecken des Schreins sind allerdings nicht kleinere Frauenfiguren abgebildet, wie PRITCHARD schreibt (aaO. 16), sondern zwei Löwen (vgl. GRESSMANN, AOB Nr. 277). Nr. 127 und 141 stellen Mischtypen dar. Nr. 130 und 148 gehören wohl besser zum Typ der "nackten Frau", die ihre Hände auf den Unterleib presst. Bei Nr. 147 ist die Armhaltung nicht klar.

11 Vgl. ein ähnliches Relief bei YADIN, Hazor III-IV Pl. 356,9 (der Körper dieses Stücks ist weniger plastisch).

12 TZORI, Cult Figurines Pl. z, 1,3,4; vgl. ROWE, The Four Canaanite Temples Pl. 68A,3.

13 TZORI, aaO. Pl. z, 2.

liches Haar. Im ersten Falle könnte es sich um die ägyptische Perllockenperücke handeln, im zweiten, wo die zwei Locken auf die Schultern fallen, um die sogenannte "Hathorperücke"[14]. Die Hathorperücke besteht ursprünglich aus dicken Haarlocken, die in der Stirnmitte und auf den Seiten mit Bändern zusammengehalten werden. Sie umrahmt ein Gesicht, das hie und da durch Kuhohren[15], meist einfach durch überproportioniert grosse menschliche Ohren auffällt[16] und so auf die Kuhgestaltigkeit[17] der ägyptischen Göttin Hathor verweist. Der Hathorkopf war in Aegypten besonders im Neuen Reich auf sogenannten Hathorkapitellen auch als eigenständiges Motiv bekannt.[18] PRITCHARD hebt von dieser Hathorperücke die "syrische Doppellocke" ab.[19] Diese unterscheidet sich von der Hathorperücke durch den Stirnscheitel. Trotz eines solchen Scheitels möchte ich die Haartracht auf einem schönen

---

14 Zu den verschiedenen ägyptischen Frisuren vgl. POSENER, Lexikon 78.

15 Z.B. PETTAZONI, Il tipo 207 Fig. 40.

16 Vgl. aaO. 207 Fig. 39, 208 Fig. 41 und 42, 210 Fig. 43.

17 Vgl. D. ARNOLD, LdÄ II 1041; zur Hathor allgemein: PETTAZONI, Il tipo 181-218; ALLAM, Beiträge, passim (bis zum Ende des Mittleren Reiches).

18 M.-Th. BARRELET stellt zu den Figürchen aus Mesopotamien fest, dass sie zu Anfang des 2. Jts. v. Chr. eine hathorähnliche Frisur annehmen, und dass hier durchaus ägyptischer Einfluss vorliegen könne. Sie vermutet weiter, dass Syrien dieses Motiv nicht direkt aus Aegypten entlehnt habe, wie H. FRANKFORT (CS 266) vorschlägt, sondern indirekt aus Mesopotamien übernommen haben könnte, weil es in Syrien etwas später auftauche (Deux déesses 34 Anm. 2). Doch warum hätte das Motiv einen Sprung nach Mesopotamien tun sollen, um dann gewissermassen auf dem Rückweg auch noch in Syrien/Palästina heimisch zu werden? Die von BARRELET angeführten Beispiele aus Mesopotamien zeigen zwar eine hathorähnliche Frisur, was die Schulterlocke und hie und da auch was die Fülle des Haares anbetrifft (aaO. 32 Fig. 3). Doch fehlen die überdimensioniert grossen Ohren, was bei den syrischen Beispielen nicht der Fall ist (bes. beim Hathorkopf, der in der Glyptik auftaucht, vgl. aaO. 35 Anm. 1 Fig. 6 und unsere Abb. 431). M.E. hat die hathorähnliche Frisur aus Mesopotamien mit der eigentlichen Hathorperücke nichts zu tun. Die dicken Haarwülste vieler altbabylonischer Figürchen gehören zu einer einheimischen Frisur, wobei die Haare im Rücken tief hinabreichen (vgl. das schöne Bronzefigürchen vom Tell Asmar: FRANKFORT, More Sculpture Pl. 76 A-D). Der Hathorkopf wurde in Palästina vor allem durch die Abbildung auf Hyksos-Skarabäen populär: Vgl. MURRAY, Ancient Gaza V Pl. IX Nr. 47 und 48; AVI-YONAH, Encyclopedia III 896 und weiter unten Kap. II B 4.2. Zum Hathorkapitell: Vgl. G. HAENY, LdÄ II 1039.

19 Figurines 40.

Beispiel aus Ras Schamra (Abb. 13)[20] wegen der Fülle des Haares und wegen der grossen Ohren als "Hathorfrisur" bezeichnen. Die Figürchen werden alle in die späte Bronzezeit (14./13. Jh. v. Chr.) datiert.

Vereinzelte Beispiele dieses Typs gibt es vielleicht schon früher: In die mittlere Bronzezeit (2000-1550) datiert O. NEGBI ein Bronzefigürchen aus Gezer (Abb. 14)[21]. Der Körper ist flach und weniger sorgfältig modelliert als bei den Terrakotta-Figürchen dieses Typs. Frisur ist keine zu erkennen. Dafür fällt ein hoher, zylinderartiger Kopfschmuck[22] auf, der von einem nach unten gebogenen Hörnerpaar flankiert ist.

In der Eisenzeit verschwindet der Typ, um in der Perserzeit wieder aufzutauchen. Auf dem Tell Zippor wurden über 200 Figürchen gefunden, der grösste Teil davon in einem Graben, der als "Favissa" eines in der Nähe vermuteten Heiligtums gedeutet wird.[23] In der "Favissa" befand sich auch der Torso einer nackten Frau mit anliegenden Armen (Abb. 15)[24]. Das Figürchen ist aus einer Doppelform gestrichen und im Innern hohl. Die Hüften und die Schamgegend sind stärker betont als bei den Figürchen der späten Bronzezeit, dafür ist die Brustpartie flacher ausgebildet.

Einen späten Ausläufer dieses Typs bilden die Elfenbeinfigürchen, die in hellenistischen Schichten von Samaria[25] und Beerscheba (Abb. 16)[26] gefunden wurden. Die überaus schlanken Figürchen tragen eine ägyptisierende Perllokkenfrisur, wirken sonst aber äusserst schlicht.

---

20 Vgl. ein weiteres Stück aus Ras Schamra (BARRELET, Deux déesses Pl. IIa) und ein ähnliches Stück aus dem Royal Ontario Museum in Toronto (NEEDLER, Palestine Taf. IVa).

21 Vgl. auch NEGBI, Canaanite Gods Pl. 43 Nr. 1600. Mein Kollege C. UEHLINGER datiert auch dieses Figürchen aufgrund des Fundkontextes (vgl. MACALISTER, Gezer II 419 Abb. 504,3 und 10) in die späte Bronzezeit.

22 O. NEGBI glaubt, dass es sich dabei um eine Federkrone handelt (aaO. 80).

23 NEGBI, A Deposit 1.

24 Vgl. ähnliche Beispiele vom Tell ez-Zafi (BLISS-MACALISTER, Excavations 138f. Pl. 70,12), aus Byblos (DUNAND, Byblos II Pl. 168 Nr. 13765) und aus Hazor (YADIN, Hazor II Pl. 127,14).

25 CROWFOOT, Samaria III 463 Pl. 26,9.

26 Das Figürchen stammt aus einer"Favissa", die im Hof eines Tempels aus hellenistischer Zeit freigelegt wurde (AHARONI, Beer Sheba 271).

Nicht viel aussagekräftiger als Frauen mit anliegenden Armen sind Figürchen der "nackten Frau", die ihre Arme seitlich ausgestreckt halten oder die nur Armstümpfe besitzen. Letzteres ist bei den "archaischen" Figürchen der Fall;[27] PRITCHARD führt einige Beispiele aus Palästina an,[28] doch in neuerer Zeit wurden solche Figürchen vor allem in Syrien gefunden. G. und P. MATTHIAE haben eine ganze Anzahl davon aus ihrer Grabung auf dem Tell Mardich veröffentlicht und klassifiziert.[29] Abb. 17 ist ein typisches Beispiel. Leider ist keines der bisher vom Tell Mardikh veröffentlichten Frauenfigürchen ganz erhalten. Das ist aber bei einem sehr ähnlichen Figürchen aus dem Royal Ontario Museum in Toronto der Fall (Abb. 18). Der Körper ist wie bei allen "archaischen" Figürchen auf geometrischen Grundmustern aufgebaut. Die Ohren, die Armstümpfe und die Hüften sind akzentuiert. Der Kopf ist zu einem sogenannten "Vogelgesicht"[30] zusammengekniffen. Mit dem Griffel gemachte Ritzungen wollen Halsketten andeuten und die Schamgegend betonen. Die Augen sind als Scheibchen aufgesetzt. Eigenartig mutet der plakettenartig aufgesetzte Kopfschmuck an, der bei andern Stücken fehlt.[31] An den Löchern in den überdimensioniert grossen Ohren war zumindest zum Teil Ohrgehänge befestigt.[32] Die Brüste sind nur noch selten modelliert,[33] sondern meistens wie die Augen als kleine Scheibchen aufgeklebt (vgl. Abb. 17), hie und da fehlen sie ganz (vgl. Abb. 18 und 19). Dafür wird der Nabel stark betont, und gelegentlich laufen zusätzlich noch zwei sich kreuzende Linien quer

---

27 Die sogenannten "archaischen" Figürchen sind nicht viel älter als die meisten der übrigen Terrakotta-Reliefs. "Archaisch" wirkt nur ihr Aussehen, da sie von Hand geformt und eigenartig stilisiert sind. Die Stilisierung ist immer ähnlich; doch gibt es zahlreiche Varianten. So gibt es aus Zypern auch ein Beispiel mit anliegenden Armen (BOSSERT, Altsyrien Nr. 114). Vgl. weitere Varianten aus Zypern bei KARAGEORGHIS, La Grande Déesse Pl. 18-20.

28 Figurines 18 Nr. 151-155.

29 P. MATTHIAE, Le figurine (Missione 1964) 81-103; FRONZAROLI/MATTHIAE-SCANDONE, Le figurine (Missione 1965) 143-208; MATTHIAE-SCANDONE, Le figurine (Missione 1966) 139-152.

30 Einige Autoren (z.B. FAUTH, Parakyptusa 355, 418) haben aufgrund dieses Vogelgesichts die Figur in Beziehung zur sogenannten "Taubengöttin" gebracht. Zur "Taubengöttin" allgemein vgl. WINTER, Die Taube 37-78.

31 Z.B. MATTHIAE, Le figurine (Missione 1964) Tav. 72,6.8.9.

32 Vgl. GRESSMANN, AOB Nr. 280; BOSSERT, Altsyrien Nr. 115.

33 Vgl. MATTHIAE-SCANDONE, Le figurine (Missione 1966) 142 Tav. 43,5.

über den Körper (Abb. 19).

1.2 Die "nackte Frau" mit verschränkten Armen bzw. Händen

Aus Phönizien stammt ein recht frühes, von O. NEGBI in die mittlere Bronzezeit I-II A datiertes Bronzefigürchen einer unbekleideten, nur mit einem Halsschmuck dekorierten Frau, die die Hände ineinander verschränkt (Abb. 20)[34]. Erstaunlicherweise findet man diese in Mesopotamien und Syrien so häufige Armhaltung in Palästina meines Wissens nicht.[35] Da sind nicht nur die beiden Hände, sondern beide Unterarme ineinander verschränkt.[36] Nur halb verschränkt sind die Arme bei einem wahrscheinlich aus Palästina stammenden Stück des Ontario Museums von Toronto (Abb. 21). Das Elfenbeinfigürchen erinnert mit seinen eckigen, geometrischen Formen, den grossen Ohren, den kleinen Brüsten und den breiten Hüften mit betonter Schamgegend an die "archaischen" Figürchen.[37] Eine Terrakotte aus Idalion (Zypern),[38] die in die späte Bronzezeit datiert wird, hat denn auch die gleiche Armhaltung. Mit Vor-

---

34 Vgl. die exakten Parallelen aus dem Louvre (SPYCKET, Deux bronzes 152 Fig. 2) und aus einer Sammlung in Cambridge (aaO. 153 Fig. 4). A. SPYCKET deutet diese Figürchen noch früher (präsargonisch III, 2400-2350 v. Chr.) und ordnet sie in eine mesopotamische Tradition ein (aaO. 154), dies nicht zuletzt aufgrund einer von A. PARROT sogar in die 1. Hälfte des 3. Jts. v. Chr. datierten Bronzestatuette einer "nackten Frau" aus Mari (vgl. PARROT, Mission archéologique de Mari IV Pl. V; ORTHMANN, Der Alte Orient Taf. 39b). Die Armhaltung und der Stil differieren aber beträchtlich. Eher liesse sich eine ebenfalls aus Mari stammende Elfenbeinstatuette einer "nackten Frau" mit verschränkten Händen zum Vergleich heranziehen (PARROT, aaO. Pl. A, VII, Fig. 12-13, 15b). Ich halte eine Datierung ans Ende des 3. Jts. oder an den Anfang des 2. Jts. v. Chr. für unsere Figürchen für wahrscheinlicher. So oder so aber stehen sie als "nackte Frauen" in syrischer Tradition (vgl.dazu ORTHMANN, Der Alte Orient 170 und weiter unten Kap. II A 2).

35 Vgl. weiter unten Kap. II Anm. 176 und Abb. 68 und 69.

36 PRITCHARD, Figurines 19 Nr. 157 und 158; GRESSMANN, AOB Nr. 292.

37 Hier ist der Kopf allerdings deutlich als Menschenkopf ausgebildet. Ich vermute, dass auch der sogenannte Vogelkopf der "archaischen" Figürchen (vgl. weiter oben Kap. II Anm. 30) ein grob in den Lehm gekniffenes Menschengesicht und nicht einen wirklichen Vogelkopf darstellen soll. Damit ist die Beziehung zu einer Vogelgöttin in Frage gestellt. Die gleiche Skepsis teilt auch KARAGEORGHIS, La Grande Déesse 78f.

38 BOSSERT, Altsyrien Nr. 115; vgl. auch KARAGEORGHIS, aaO. 74 Abschnitt 2d.

sicht möchte ich das Figürchen aus Toronto in die gleiche Zeit plazieren.[39]

1.3 Die "nackte Frau", die ihre Brüste hält

Das Motiv der "nackten Frau", die ihre Brüste hält bzw. stützt oder presst, ist auf Terrakottafigürchen weitaus am häufigsten vertreten. In Palästina ist es durch verschiedene Reliefarten, vor allem aber durch die sogenannten Säulenfigürchen vertreten.

1.3.1 Reliefs

PRITCHARD zählt in seinem Katalog 58 Reliefs und Fragmente auf, wobei die Fundorte Gezer und Megiddo sehr stark vertreten sind.[40] Ein bekanntes Beispiel aus einer Doppelform stammt aus Megiddo und zeigt eine nackte Frau mit einer geriffelten Krone und einem Halsschmuck (Abb. 22)[41]. Mit den Händen umfasst sie ihre Brüste, wobei die Ellbogen ziemlich stark vom Körper abstehen. Die Schamgegend ist deutlich akzentuiert. Die Beine sind aneinandergepresst. Auf dem Tell Taanach wurden gleich 19 Fragmente ähnlicher Frauen gefunden.[42] Andere Fragmente stammen vom Tell Fara (Nord)[43], aus Sichem[44], vom Tell Abu Hawam[45] und aus Gezer[46]. Die Datierung dieser Gruppe reicht von der mittleren bis in die späte Bronzezeit.[47] Die Riffelkrone

---

39 Erst aufgrund einer genaueren Analyse könnte man entscheiden, ob dieses Stück zeitlich den "archaischen" Figürchen aus Zypern (2. Hälfte 2. Jt. v. Chr.) oder denjenigen aus Syrien (1. Hälfte 2. Jt. v. Chr., vgl. Abb. 17) zuzugesellen ist.

40 Figurines, Katalog Nr. 40-97.

41 Vgl. ähnliche Fragmente aus Megiddo: GUY, Megiddo Tombs Pl. 89,2; 89,11; 139,25.

42 PRITCHARD, Figurines 12 Nr. 72-90; GRESSMANN, AOB Nr. 282.

43 DE VAUX, Farah (1ère campagne) 585 Fig. 6c.

44 JAROŠ, Sichem Abb. 175.

45 HAMILTON, Abu Hawam 55 Abb. 322.

46 MACALISTER, Gezer III Pl. 220,6; dieses Beispiel ist nicht aus der Doppelform gestrichen, sondern von Hand modelliert. Vgl. auch ders., Gezer II 411f.

47 Das Beispiel vom Tell Fara wird in die mittlere, dasjenige vom Tell Abu Hawam (Stratum V, 1400-1230 v. Chr.) in die späte Bronzezeit da-

taucht auch auf einem aus einer einfachen Form gestrichenen Relief unbekannter Herkunft auf (Abb. 23). Zwei Details sind hier interessant. Einmal ist die sogenannte "syrische Spirallocke" besonders gut zu erkennen.[48] Dazu kommt noch ein kreuzförmiger Halsschmuck. Die ganze Figur, das sieht man besser bei einem Beispiel vom Tell Zeror (Abb. 24), ist schlank. Die Ellbogen stehen nicht ab wie bei der vorherigen Gruppe, sondern sind an den Körper gepresst, und die Hände umfassen nur die untere Hälfte der Brüste. Die Genitalregion ist nicht besonders betont. Diese Figur scheint ohne jeden Schmuck auszukommen. Die Haare sind einfach in der Mitte gescheitelt und fallen gerade auf die Schultern. Das Relief stammt aus einem spätbronzezeitlichen Kontext (Stratum 15), und es macht den Anschein, dass diese Variante in der Spätbronzezeit verbreitet war.[49] Hierher gehört meines Erachtens auch ein Bruchstück einer Form aus Lachisch, von der unsere Abb. 25[50] einen Abdruck wiedergibt. Das Gesicht ist in besonders hohem Relief geformt und durch eine starke Nase charakterisiert. Die Haartracht ist sorgfältiger gearbeitet als sonst. Sie besteht aus engen Locken, die unter einem Kopfband hervorkommen. Dieses ist auf der Stirne mit einem Medaillon verziert und im Nacken zusammengebunden, so dass das Ende neckisch absteht. Dazu kommen zwei kleine Hörner und ein zentrales Ornament auf der Kopfmitte. O. TUFNELL denkt dabei an die Hörner, bzw. das Ornament der Hathor.[51] Damit hat sie vielleicht recht, denn auf einer Wandmalerei aus Nuzi (Mitte 2. Jt. v. Chr.; Abb. 26) ist ein Frauenkopf mit Kuhohren und dem zentralen Ornament auf der Kopfmitte abgebildet und gleich daneben, von einem stilisierten Baum getrennt, ein

---

tiert. Vgl. MAY, Material Remains, Text zu Pl. 31.

48 In den meisten Fällen handelt es sich nicht um eine Spirale, sondern wie hier um eine dünne Doppellocke. Als älteste Darstellung führt ALBRIGHT (Astarte Plaques 114) ein Basaltrelief der Göttin Nina an (2800 v. Chr.; GRESSMANN, AOB Nr. 247). Eine Diskussion der "Spirallocke" findet sich bei: POULSEN, Der Orient 43ff.; PILZ, Die weiblichen Gottheiten 162ff.

49 OHATA, Tell Zeror II 28. Vgl. ein ähnliches Fragment aus Stratum 14 (späte Bronzezeit): aaO. Pl. XLVII,2. Fragmente ähnlicher, in die späte Bronzezeit datierter Reliefs sind zudem in Aschdod (DOTHAN, Ashdod I Fig. 35,4), in Hazor (YADIN, Hazor III-IV Pl. 207,36 und 314,2) und auf dem Tell Fara (DE VAUX, Farah (1ère campagne) 585 Fig. 6a und 6b) gefunden worden. Vgl. auch ein Relief aus dem Royal Ontario Museum Toronto (NEEDLER, Palestine Taf. IV2).

50 Parallelen fehlen bisher (vgl. TUFNELL, Lachish IV 90).

51 AaO. 90.

Kuhkopf. Beide bringt FRANKFORT mit der Göttin Hathor in Verbindung.[52] Bei unserem Beispiel wären dann Kuhgehörn und Ornament auf einem Kopf vereinigt. Wenig Aufmerksamkeit schenkte man bisher gedrungenen, fülligen Figürchen nackter Frauen aus Palästina. Unser Beispiel kommt aus Lachisch und ist ein aus einer Hohlform hergestelltes, hohes Glas-Relief (Abb. 27)[53]. Das Figürchen erinnert mit seinen prallen Schenkeln und dem gewölbten Bauch ein wenig an die fülligen Frauen des späten Paläolithikums in Europa (Venus von Willendorf).[54] Die Brüste sind im Gegensatz zu den ebengenannten bei unserem Relief aber nur schwach ausgebildet und unter den Händen, die sie pressen, kaum zu erkennen. Die durch Riffelung angedeuteten Haare werden von einem Stirnband im Zaume gehalten. Auf den Seiten sind sie hinter den Ohren durchgeführt und enden in dicken Knoten. O. TUFNELL datiert das Relief in die späte Bronzezeit I (Tuthmosis III.).[55] In die gleiche Zeit gehören ähnliche Reliefs aus Megiddo und Bet Schean.[56] Die Verwendung von Glas machte die Figürchen kostbar,[57] solche aus Terrakotta kommen aber ebenfalls vor.[58]

---

52 FRANKFORT, Art. 252. Das Federornament schreibt FRANKFORT vorderasiatischem Einfluss zu (aaO.). Vgl. dagegen zum ägyptischen Kopfschmuck der Hathor weiter unten Kap. II Anm. 457.

53 Zur Herstellung von Glasfigürchen aus der Hohlform vgl. H. KUEHNE, RLA III 420f.

54 Vgl. NARR, Ursprung Taf. VII.

55 O. TUFNELL (Lachish IV 83) datiert aufgrund des Kontextes mit anderen Funden: "The Astarte figurine and the spacers should both date from LB I, probably in the reign of Thotmes III, not later than 1450 B.C." H. KUEHNE (Bemerkungen 306) datiert aufgrund typologischer Merkmale (Haarwulst) und aufgrund des Materials (kostbare Amulette wurden über Generationen hinweg weitervererbt) in die altbabylonische Zeit. Doch der Haarwulst ist seit der Isin-Larsa-Zeit so verbreitet, dass er als Datierungsmittel ausser Betracht fallen muss. Eine Tradierung der Reliefs als Amulette wäre zwar grundsätzlich möglich, doch da bisher kein Stück in so frühem Kontext gefunden wurde, ziehe ich die spätere Datierung vor.

56 KUEHNE, Bemerkungen 300f., 311; ROWE, The Four Canaanite Temples I 93 Pl. 66A.

57 Während heute Glas im Durchschnitt viel billiger als Keramik ist, besass es im Alten Orient einen sehr hohen Handelswert. Dies wird besonders in der Bezeichnung "künstlicher Lapislazuli" deutlich und in der Tatsache, dass kassitische Könige mit Glas ägyptisches Gold vergüten konnten (vgl. KUEHNE, Bemerkungen 306 Anm. 24).

58 PETRIE, Gerar Pl. 36,37,38.

In der Eisenzeit werden Reliefs der "nackten Frau" seltener. Abb. 28 zeigt ein Figürchen aus einem eisenzeitlichen Grab vom Tell Zeror. Die Frau hat eine schlanke Taille, dafür ein breites Becken. Mit den Händen stützt sie ihre kugeligen Brüste. Die Ellbogen hat sie dabei stark vom Körper abgewinkelt, was mit dazu beiträgt, dass ihr der Ausgräber "a remarkably sensual expression" zugesteht.[59] Das Fragment eines ähnlichen Figürchens wurde auf dem Tell Fara (N) im Schutt zusammen mit spät- und mittelbronzezeitlicher Keramik gefunden,[60] so dass wir annehmen können, dass diese Variante auch schon früher im Umlauf war. Während in Palästina während der Eisenzeit die sogenannten "Säulenfigürchen" dominierten (siehe den nächsten Abschnitt), blieben in Syrien die Reliefs der schlanken Frau auch im ersten Jt. v. Chr. beliebt. Neben den uns bekannten Figürchen mit den dicken, das Gesicht einrahmenden Haarwülsten[61] oder mit den rundum auf die Schulter fallenden Perllocken[62] gibt es im ersten Jahrtausend eine Variante, bei der die Haare seitlich in zwei stark gedrehten Zöpfen auf die Schultern fallen, wie das Beispiel aus Neirab (Abb. 29)[63] zeigt. Die Angabe einer dreigliedrigen Halskette und des Schamhaares legen ein weiteres Zeugnis dafür ab, wie verschiedene Lokaltraditionen das Motiv der "nackten Frau", die sich ihre Brüste hält, variieren. Schliesslich bleibt anzufügen, dass es seit dem 7./6. Jh., besonders aber in der Perserzeit, auch bekleidete Figürchen der beiden letztgenannten Varianten gibt.[64]

---

59 OHATA, Tel Zeror II 39.

60 DE VAUX, Farah (6[e] campagne) 569 Pl. 11,3.

61 RIIS, Astarte Plaques 70 (Typ A I); vgl. die Frisur unserer Abb. 27.

62 AaO. 72 (Typ A III).

63 Vgl. RIIS, aaO. 71 (Typ A II) und die dort angegebenen Beispiele. Die gedrehte Schulterlocke ist zuerst in Mesopotamien belegt, war während der Eisenzeit aber vor allem in Syrien beliebt.

64 Für die Variante mit der Perllocken-Frisur vgl. RIIS, aaO. 73 (Typ B I) Pl. XVII,1; vgl. auch die Figürchen vom Tell Mardich: FRONZAROLI/MATTHIAE-SCANDONE, Le figurine (Missione 1965) Tav. 47; MATTHIAE-SCANDONE, Le figurine (Missione 1966) Tav. 48. Für die Variante mit der gedrehten Schulterlocke vgl. RIIS, aaO. 73 (Typ B II) Pl. XVII, 2.

1.3.2 "Säulenfigürchen"

Vom 10. bis zum 6. Jh. v. Chr. hat kein anderer Typ in Palästina eine so grosse Verbreitung gefunden wie das sogenannte "Säulenfigürchen" ("pillar-type-figurine"). Zwei Grundvarianten sind zu unterscheiden:

1. Die Figur ist teils handmodelliert, teils aus der Form gepresst und später zusammengesetzt.
   Der Körper ist innen hohl und ohne Angabe der Beine als schlichte Säule modelliert. Dafür springen die grossen Brüste umsomehr ins Auge, die von den aus Lehmwülsten geformten Armen bzw. grob angedeuteten Händen gestützt werden, wie das Beispiel aus Lachisch (Abb. 30) zeigt. Das runde Gesicht mit den mandelförmigen Augen, langen, bis zur Nasenwurzel gezogenen Augenbrauen und einem meist lächelnden Mund ist von einer eng gewickelten Perllockenfrisur gerahmt. Dieses bei allen Stücken sehr ähnliche Gesicht entstammt einer Pressform. Eine Lehmkugel wurde dabei in eine Form aus Keramik oder Metall gepresst, um das typische Gesicht zu erhalten. Der Kopf wurde dann von Hand fertiggestellt und am Halsansatz ein Zapfen geformt, der in die Höhlung am oberen Ende des handgeformten Körpers passte. Nach einer gewissen Trocknungszeit wurden die beiden Teile in lederhartem Zustand zusammengesteckt und der Hals mit Wasser geglättet. Wurde diese Arbeit unsorgfältig ausgeführt, so wurden oft auch Details des Gesichts und der Frisur verwischt.[65] Aus einem weiteren Stück aus Lachisch (Abb. 31) ist ersichtlich, dass der Körper der Frau hie und da auch auf der Töpferscheibe hergestellt wurde, woraus eine "Glockenform" resultierte.

2. Die ganze Figur ist von Hand modelliert.
   Fast einen primitiven Eindruck erweckt die Figur, wenn auch der Kopf von Hand geformt wurde. Dabei wurde wie auf unserem Beispiel aus Beerscheba (Abb. 32)[66] ein Tonklumpen vorne so zusammengekniffen, dass eine vorspringende Nase und grossflächige Augenhöhlen entstanden.

---

65 Für eine ausführliche Beschreibung des ganzen Herstellungsvorganges vgl. ALBRIGHT, Tell Beit Mirsim III (Iron Age) 138-141; MAY, Material Remains, Text zu Pl. XXIII. Für Figuren, die durch einen unsorgfältigen "Finish" gelitten haben, vgl. TUFNELL, Lachish III Pl. 31,3.4.10.12. Für die Abbildung einer Pressform vgl. MAY, aaO. Pl. XXIII M 4117.

66 Vgl. AHARONI, Beer Sheba I Pl. 71,1.

Der Katalog von PRITCHARD nennt 48 "Pillar-type-figurines".[67] Diese Zahl hat sich unterdessen um ein Vielfaches vermehrt.[68] Besonders zahlreich waren neuere Funde auf dem Tell en-Naṣbeh (120 Fragmente)[69] und in Gibeon (54 Fragmente)[70]. Weitere Fundstellen sind u.a. Lachisch[71], Tell Zippor[72], Sarepta[73], Jaffa[74], Beerscheba[75], Ramat Rachel[76], Jerusalem[77], Samaria[78], Tell Qitaf[79], Hazor[80], Megiddo[81] und Buseira[82]. Stücke unbekannter Herkunft sind mir aus dem Royal Ontario Museum Toronto[83] und aus der Sammlung R. Hecht[84] bekannt. Bei vielen Figürchen scheinen die Hände nur locker unter

---

67 Figurines 23-27 Nr. 189-236.

68 Vgl. die Angabe bei ROSE, Ausschliesslichkeitsanspruch 184 Anm. 6 und 185 Anm. 1. Erst nach Abschluss des Manuskripts erschien die Studie von J.R. ENGLE, "Pillar Figurines of Iron Age Israel and Asherah/Asherim". ENGLE benutzt den Katalog von T.A. HOLLAND, der 570 Objekte des "pillar-base type" aufführt (vgl. A Study 124f.). Während HOLLAND eine Unterteilung aufgrund der Frisur vornahm, zieht ENGLE eine Unterteilung aufgrund der Augenform vor (aaO. 12).

69 MC COWN, Tell en-Naṣbeh I 245f. Pl. 85-87.

70 PRITCHARD, Water System 15f. Fig. 39-41.

71 TUFNELL, Lachish III 374f. Pl. 27, 28 und 31.

72 NEGBI, A Deposit 4 Pl. V,15-17.

73 PRITCHARD, Sarepta 23 Fig. 41,1-5.

74 KAPLAN, Jaffa 137.

75 AHARONI, Beer Sheba I Pl. 27.

76 AHARONI, Ramat Rachel 1959/60 Pl. 24; Pl. 24,3 zeigt ein Figürchen mit einer eingeritzten Spirallinie auf dem unteren Teil des Körpers, vielleicht eine Schlange (vgl. dazu PRITCHARD, Figurines 27 Nr. 237-240); AHARONI, Ramat Rachel 1961/62 Pl. 36.

77 KENYON, Jerusalem 116, 134; AVIGAD, Excavation (2nd Report) 131 Pl. 30B.

78 CROWFOOT, Samaria III 76, 79 und Pl. XI.

79 TZORI, Cult Figurines 86* Pl. z. Tell Qitaf (Kfar Ruppin) liegt in der Ebene von Bet Schean.

80 YADIN, Hazor II 33.

81 MAY, Material Remains Pl. XXIII. MAY selbst hat nicht gemerkt, dass die auf Pl. XXIII abgebildeten Köpfe zum "pillar-type" gehören und verweist nur gerade auf ein Fragment (aaO. 31 Pl. XXVI M 1776).

82 BENNET, Buseira 430 Pl. 44b.

83 NEEDLER, Palestine Taf. IVb.

84 STERN, Lands of the Bible Nr. 99.

die Brust gelegt zu sein (vgl. auch unsere Abb. 31 und 32).[85] Das scheint eine Nachlässigkeit der Hersteller zu sein, die sie in Kauf nehmen konnten, weil der Sinn dieses Gestus genau bekannt war. Dass die Frau mit ihren Händen tatsächlich ihre Brüste hält und so präsentiert, zeigt deutlich ein Figürchen aus Jerusalem (Abb. 33). Verschiedene Figürchen variieren die Kopfbedeckung. So trägt z.B. eine Frau vom Tell Zippor eine Perücke nach phönizischer Art,[86] und einige Stücke vom Tell en-Naṣbeh tragen einen Turban.[87] Bei vielen dieser Figürchen finden sich noch Spuren von Bemalung.[88] Zeitlich scheint der Hauptharst der Figürchen auf die Eisenzeit IIC (800-586) zu fallen.

1.3.3 Verschiedene Figürchen

Natürlich blieb das Motiv der Frau, die ihre Brüste hält, nicht auf die beiden eben vorgestellten Gattungen beschränkt. Abb. 34[89] zeigt das besser erhaltene der beiden auf dem Tell el-Ajjul gefundenen und ins 17./16. Jh. datierten[90] Bleifigürchen.[91] Es zeigt die "nackte Frau" mit den Locken und dem besonderen Kopfputz der Hathor (vgl. Abb. 25). Auch "archaische" Figürchen in dieser Haltung fehlen nicht: In Syrien kommen sie aus Schichten der mittleren Bronzezeit,[92] während in Palästina erst in der späten Bronzezeit

---

85 Vgl. MC COWN, Tell en-Naṣbeh 245.

86 NEGBI, A Deposit 11 Nr. 15 Pl. V,15. Vgl. auch die Haartracht der schwangeren Frau weiter unten Abb. 381.

87 MC COWN, Tell en-Naṣbeh 246 Pl. 86,1-9.

88 Meistens bestand sie aus einem weissen Ueberzug (Engobe) mit verschiedenfarbiger Dekoration. Zur Bemalung vgl. MC COWN, Tell en-Naṣbeh 245. Für MC COWN ist die Farbe Beweis für die religiöse bzw. magische Bedeutung der Figürchen. Sie spielt vor allem bei den Figürchen mit dem rohen, handgearbeiteten Kopf eine Rolle. Ein gut erhaltenes bemaltes Beispiel bildet PRITCHARD ab (Water System Fig. 39,420).

89 Vgl. PETRIE, Ancient Gaza III Pl. 16 Nr. 37.

90 Vgl. ALBRIGHT, Astarte Plaques 114. Eigenartigerweise weist ALBRIGHT diese Figürchen dem Qudschu-Typ zu, obwohl sie nichts damit zu tun haben. Ebenso ist die Frisur wegen des Kopfschmucks besser als "Hathorfrisur" und nicht als "Spirallocke" zu bezeichnen.

91 Bleifigürchen waren vor allem in Anatolien zur Zeit der assyrischen Kolonien (1950-1750) häufig. Vgl. EMRE, Anatolian Lead Figurines, passim.

92 FRONZAROLI/MATTHIAE-SCANDONE, Le figurine (Missione 1965) Tav. 60,1;

etwas Aehnliches auftaucht.[93]

Die ältesten Beispiele dieses Typs aus Palästina sind wohl die stark korrodierten Metallfigürchen aus Megiddo (Abb. 35)[94] und Naharija.[95] Sie tragen alle eine hohe, konische Kopfbedeckung, die an die berühmte Gussform von Naharija (vgl. Abb. 48) erinnert. Sie gehören in die mittlere Bronzezeit II.

1.4 Der sogenannte Qudschu-Typ

Dieser Typ hat seinen Namen aufgrund einer Verwandtschaft mit ägyptischen Stelen des Neuen Reichs. Dies stellen "en face" eine nackte Frau mit Hathorperücke dar, die auf einem Löwen steht und Lotosblumen sowie Schlangen in ihren Händen hält. Aegyptische Beischriften weisen sie als Göttin "Qudschu" aus.[96]

Die berühmteste der Qudschu-Stelen ist die Nr. 646 aus dem Museum in London (Abb. 36). Ausnahmsweise wird die Qudschu darauf als "Kent" bezeichnet. Sie steht nackt auf einem nach rechts schreitenden Löwen, hält in der Rechten Lotosblumen, in der Linken 2 Schlangen und bildet mit Min und Reschef zusammen das Zentrum einer Dreiergruppe. Min ist auf einer Kapelle in seiner typisch feierlich-steifen Haltung - die beiden Kopffedern verstärken diesen Eindruck noch zusätzlich - dargestellt. Die rechte Hand ist erhoben. Der linke Arm ist unter dem Gewand verborgen, wobei die Hand wahrscheinlich die Wurzel des stark erigierten Gliedes umfasst.[97] Reschef steht ebenfalls auf

---

66,2; MATTHIAE-SCANDONE, Le figurine (Missione 1966) Tav. 43,6.

93 PRITCHARD, Figurines 30 Nr. 285; ders., ANEP Nr. 469,5. Eigenartig ist bei diesem Stück, dass die Arme die Brüste umgreifen. Zudem ist der ganze Körper mit punktierten Linien "tätowiert". Vgl. auch ein Relief vom Tell Zakarija: BLISS/MACALISTER, Excavations Pl. 67,12z.

94 Das abgebildete Stück stammt aus Stratum XI (1700-1650). Ein weiteres Figürchen wurde in Stratum IX (1550-1479) gefunden: NEGBI, Canaanite Gods 67 Fig. 83 Nr. 1546 = LOUD, Megiddo II Pl. 235,20.

95 Die drei Figürchen aus Naharija sind schlecht erhalten: NEGBI, Canaanite Gods 65 Fig. 77 Nr. 1527, 1529 und 1533.

96 LEIBOVITCH, Kent 25 Nr. 1, 28 Nr. 11 und 12, 30 Nr. 16; vgl. auch BOREUX, La stèle C 86 673-687.

97 Vgl. POSENER, Lexikon 170.

seiner Kapelle. Er ist als Krieger dargestellt, hält in der Rechten eine Lanze, in der Linken das Lebenszeichen. Er trägt ein Kopfband, das auf der Stirne mit einem Gazellenkopf geschmückt ist.[98] Auf einem unteren Register, und das macht die Besonderheit dieser Stele aus, sitzt zudem noch eine weitere weibliche Gottheit auf einem Thron. Sie trägt die Atef-Krone.[99] In der Rechten hält sie Lanze und Schild, in der Linken schwingt sie eine Keule. Eine Beischrift bezeichnet sie als "Antit (= Anat), Herrin des Himmels, Gattin der Götter".[100]

Schon E.A.W. BUDGE hat Qudschu unter den aus dem Ausland nach Aegypten eingewanderten Gottheiten aufgezählt.[101] Ihre "en face"-Darstellung,[102] die komplette Nacktheit der Frau sowie die Rückführung des Namens auf die semitische Wurzel *qdš* verweisen auf den vorderasiatischen Ursprung der Göttin. Zudem ist Qudschu auf verschiedenen Stelen[103] mit einer Krone dargestellt, die aus einer Kombination von Mondsichel und Mondscheibe besteht.[104] In Aegypten wird der Mond erst in hellenistischer Zeit stärker mit einer Göttin in Verbindung gebracht,[105] während in Vorderasien schon recht früh eine weibliche Mondgottheit verehrt wurde,[106] was eine Beziehung der Qudschu zu Vorderasien nahelegen würde. Inschriftlich konnte die Qudschu bisher allerdings nicht aus Vorderasien nachgewiesen werden. Zwar steht in den Texten aus Ugarit parallel zum Begriff "Gott" bzw. "Götter" hie und da der

---

98 Der Gazellenkopf ist ein altes Attribut des Gottes und soll seine Souveränität über die Wüste symbolisieren (vgl. BUDGE, The Gods II 282; HAUSSIG, Wörterbuch I 305f).

99 Vgl. Kap. III Anm. 129.

100 LEIBOVITCH, Kent 24.

101 The Gods II 279f.

102 Aegypten kannte nur wenige Götterbilder in "en face"-Darstellung, z.B. die späte Darstellung der Nut (PRITCHARD, ANEP Nr. 543).

103 LEIBOVITCH, Kent 27 Nr. 7,8,9; 29 Nr. 14; 30 Nr. 16.

104 Gegen LEIBOVITCH (aaO.), der die Krone als Kombination von Mondsichel und Sonnenscheibe beschreibt. Die Mondkrone gleicht derjenigen des Mondgottes Chons (vgl. PRITCHARD, ANEP Nr. 573,13) und darf nicht mit der kombinierten Hörnerkrone mit Sonnenscheibe, dem Attribut der Göttin Hathor, verwechselt werden. Die Qudschu hat zwar die Perücke der Hathor, aber nicht ihre Krone übernommen.

105 BONNET, Reallexikon 472.

106 Vgl. unsere <u>Abb. 43</u>.

Ausdruck *bn qdš*[107] und an einer andern Stelle der Begriff *bn [ʾa]ṯrt,*[108] doch wird daraus nicht klar, in welcher Beziehung *qdš* zu *[ʾa]ṯrt* steht. Einige Autoren ziehen zur Erklärung des Problems die Votivstele eines syrischen Arbeiters aus der Totenstadt Theben/West heran (Abb. 37). Die Göttin Qadesch ist ohne die beiden männlichen Begleiter in ihrer typischen Haltung und auf dem schreitenden Löwen stehend dargestellt. Auf der Höhe der Gürtellinie stehen links und rechts die Namen der syrisch-kanaanäischen Göttinnen Anat und Astarte, während über dem Kopf der Name Qudschu steht. I.E.S. EDWARDS sieht darin eine synkretistische Verbindung der drei Gottheiten zu einer einzigen.[109] Eine andere Deutung gibt R. STADELMANN: "Unbedingt zu beachten ist dabei die Schriftrichtung der Beischriften. Während Anat und Astarte jeweils auf die Figur hin orientiert sind, sich also frontal gegenüberstehen, ist die Ueberschrift Qudschu in normaler Schriftrichtung von links nach rechts (wie die Beischrift des Stifters daneben) ausgerichtet. Man darf deshalb kaum *Qdš-ʿštrt-ʿn.t* lesen und darin eine synkretistische Verbindung von drei Göttinnen sehen, sondern muss die Schreibart als Zeilenspaltung auffassen, die in Aegypten ja sehr häufig ist, und folgendermassen lesen:

    ʿn.t   Die 'Heiligkeit der Anat' und die
Qdš
    ʿštrt   'Heiligkeit der Astarte'."[110]

Damit wäre Qudschu eine Art Hypostase der Anat und der Astarte, doch auch diese Deutung ist zweifelhaft, denn dann wäre Qudschu in Ugarit auch eine Hypostase der Aschera, was jedoch eher unwahrscheinlich ist.[111] Ich bin deshalb mit W. HELCK[112] der Meinung, dass "Qudschu" ein Deckname für den mit

---

107 Ugarit-Texte: II D I 14 = CTA 17 I 14 = KTU 1.17 I 13; III AB B 21, B 38, C 20 = CTA 2 I 21, I 38, III 20 = KTU 1.2 I 21, I 38, III 20.

108 Ugarit-Text: CTA 8 4f. = KTU 1.8 4f.

109 A Relief 50f.

110 STADELMANN, Gottheiten 114f.

111 STADELMANN stützt seinen Uebersetzungsvorschlag mit der Erwähnung einer Stelle aus dem Keret-Epos: *lqdš aṯrt ṣrm* = "der Heiligkeit der Aṯirtu der Tyrier" (Gottheiten 113; Ugarit-Text: I Krt 198 = CTA 14 IV 197, 198 = KTU 1.14 IV 34, 35). Doch ist *qdš* hier besser mit "Heiligtum" zu übersetzen (vgl. die Uebersetzungen: AISTLEITNER, Texte 93; PRITCHARD, ANET 145; CAQUOT u.a., Textes 529).

112 Betrachtungen 218-220.

einem bestimmten ikonographischen Typ zur Darstellung gebrachten sexuell/erotischen Aspekt der Göttin ist, und deshalb sowohl mit bekannten Namen aus der Literatur als auch mit den billigen palästinischen Terrakottareliefs in Verbindung gebracht werden kann.

Einfacher ist der ikonographische Nachweis der Qudschu aus Vorderasien, vor allem anhand von Terrakottareliefs des sog. Qudschu-Typs. Allerdings haben wir hier, im Vergleich zur ägyptischen, eine einfache "Volksausgabe" der Qudschu vor uns. Sie wird allein, als nacktes Mädchen mit Hathorfrisur und mit der typischen Armhaltung dargestellt. In den Händen hält sie meistens nur Blumen (Abb. 38)[113]. Auf Reliefs vom Tell Bet Mirsim trägt sie statt der Hathorperücke dünne, bis zu den Schultern reichende Haare (Zöpfe?) und darüber eine Federkrone (Abb. 39)[114]. Während die Blumen beim ersten Beispiel überhaupt nicht zu bestimmen sind, sind es hier am ehesten Lotosblüten. Der Qudschu-Typ ist aber nicht nur als Terrakotta-Relief, sondern auch als Bronzeguss-Plakette oder als in Edelmetall getriebener Anhänger angefertigt worden. Bei den neuen Ausgrabungen auf dem Tell Lachisch wurde eine Goldplakette gefunden, auf der die Qudschu mit der Atefkrone bekrönt auf einem Pferd dargestellt ist (Abb. 39a)[115]. Aus einem Grab bei Akko kommt eine Bronze-Plakette, die die "nackte Frau" mit Lotusblumen in der Hand auf einem kauernden Tier (Löwe?) zeigt (Abb. 40)[116]. S. BEN ARIEH/G. EDELSTEIN glauben, dass die Frisur von einem Hörnerpaar mit Sonnenscheibe gekrönt wird.[117] Vielleicht handelt es sich aber auch um eine verkümmerte Form der

---

113 Vgl. die Beispiele bei PRITCHARD, Figurines 6 Nr. 1-18 und Nr. 27-35; hie und da fehlen die Blumen (aaO. Nr. 19-26). Vgl. auch das Fragment einer Terrakotte, das von M. DAYAN bei Machmisch gefunden wurde: LEIBOVITCH, Kent 31 Fig. 2.

114 Vgl. auch ALBRIGHT, Astarte Plaques Pl. A3. ALBRIGHT (aaO. 118 Anm. 3) führt die Federkrone auf mesopotamische Vorbilder zurück und bezeichnet die Haartracht als "slender Mesopotamian spiral ringlets".

115 USSISHKIN, Tel Lachish 21 Pl. 8. Im Israel Museum befindet sich neuerdings eine Gussform vom Tell Qarnajim mit dem Motiv der Qudschu auf dem Pferd.

116 Vgl. eine ähnliche, mit Silber überzogene Bronzeplakette vom Tell Kazel im Eleutheros-Tal (DUNAND, Tell Kazel Taf. 17,2). Die Frau scheint hier nichts in ihren Händen zu halten. Die Ausgräber datieren die Plakette - später als bei diesem Typ üblich - in die Eisenzeit I. Vgl. auch die Goldplakette aus Minet el-Beida (BOSSERT, Altsyrien Nr. 777 = LEIBOVITCH, Une imitation 78f. Fig. 5 = NEGBI, The Hoards 30 Nr. 19).

117 Akko 29 = NEGBI, Canaanite Gods 191 Nr. 1697.

Atef-Krone. Eine solche trägt die Qudschu nämlich auf einem Goldanhänger aus Minet el-Beida (Abb. 41)[118]. Sie hält in jeder Hand zwei Capriden an den Hinterläufen und steht auf einem (allerdings kaum sichtbaren) Löwen. Bei dieser Figur fallen zudem die schweren Schmuckringe an den Hand- und Fussgelenken besonders auf. Zwei freistehende Blumen flankieren die Figur zu beiden Seiten. Auf einem weiteren Anhänger vom gleichen Ort (Abb. 42) fallen die Blumen ganz weg. Dafür kreuzen sich zwei Schlangen hinter dem Rücken der Qudschu-Figur, die diesmal das Capridenpaar (ev. Gazellen) an allen vier Beinen aufrecht hält. Auch der Löwe ist deutlich sichtbar.[119] Die Hathorperücke ist zusätzlich mit einer niedrigen Krone geschmückt.[120] Der Hintergrund des Anhängers ist mit Punkten, bei denen es sich vielleicht um Sterne handelt, übersät. Dieser zusätzliche, uranische Aspekt ist auch beim dritten Anhänger aus Minet el-Beida (Abb. 43) vorhanden: Die Frau steht auf der Mondsichel und zwei Sternen. Die Gruppe aus Minet el-Beida wird wie die Terrakotten in die späte Bronzezeit datiert.[121]

1.5 Die "nackte Frau", die ihre Hände auf den Unterleib presst

Weit weniger zahlreich als die beiden bereits erwähnten Typen sind Darstellungen einer nackten Frau, die die Hände auf ihren (bisweilen gewölbten) Unterleib gelegt hat. Von den bei PRITCHARD aufgezählten Beispielen (Katalog Nr. 173-182) fallen zwei (Nr. 181 und 182) hier ausser Betracht.[122] Dafür

---

118 Zur Atef-Krone vgl. ein Ton-Relief aus Gezer (MACALISTER, Gezer II 413 Abb. 498). Diese Figur ist bekleidet. Doch wird mit einem starken Strich die Trennung der Beine markiert und auf diese Weise die ursprüngliche Nacktheit noch angedeutet.

119 Sogar der Wirbel auf der Schulter des Löwen ist sichtbar. Zur Deutung des Haarwirbels auf Löwen vgl. erstmals bei VAN BUREN, Symbols 39f. und dann die Diskussion in JNES 6 (1947) 250ff.; 7 (1948) 52; 9 (1950) 53-56; 12 (1953) 40ff.

120 Vielleicht ist aber auch an den niedrigen Sockel zu denken, der die Hathor-Frisur auf einer Fragmentstele des Britischen Museums krönt (EDWARDS, A Relief Pl. IV).

121 NEGBI, Canaanite Gods 100 (für Metall-Anhänger); PRITCHARD, Figurines 41 (für Terrakotten).

122 PRITCHARD, Figurines 21f.; aaO. Katalog Nr. 181 ist so grob ausgeführt und ohne bekannte Parallele, dass aus dem etwas grösser geratenen Unterleibsbereich noch nicht auf Schwangerschaft geschlossen werden kann.

gehört ein Relief aus Taanach (PRITCHARDs No. 130), das er zum Typ mit den seitlich herabhängenden Armen gezählt hat (Abb. 44)[123], besser in diesen Kontext. Die Frau trägt eine unten weitausladende Lockenfrisur. Die nur grob angedeuteten Hände liegen auf dem Unterleib in der Nähe des gross gezeichneten Nabels. Auch die Hände eines im "archaischen" Stil gehaltenen Figürchens vom Tell Taanach scheinen den Bauch zu pressen oder zu halten.[124]

Vom Tell Bet Mirsim stammt eine Gruppe von Reliefs, die zwar alle nicht aus der gleichen Form zu kommen scheinen, aber dennoch auffallende Aehnlichkeiten aufweisen. Abb. 45[125] zeigt das besterhaltene Beispiel. Die Frau trägt eine eher kurze, bis zum Nacken reichende Frisur. Die Brüste sind klein. Umso grösser ist der Nabel und der Unterleib, auf dem die Hände liegen, dargestellt. Hie und da ist die Vulva nach dem Herauslösen aus der Form mit einem Instrument noch besonders betont worden (Abb. 46)[126]. Während das Beispiel aus Taanach noch in die späte Bronzezeit datiert wird, sind die Stücke vom Tell Bet Mirsim nach ALBRIGHT typisch für die Eisenzeit I.[127] In diese Zeit gehört auch das Fragment einer ähnlichen Figur vom Tell Zippor.[128] In einer "Favissa" aus dem 10. Jh. v. Chr. auf dem Tell Aphek wurde ebenfalls ein Stück dieses Typs gefunden (Abb. 47). Unklar ist, ob die Frau ein Kopfband oder gar einen Kopfschleier trägt, ja ob sie auch sonst bekleidet ist.[129]

Nr. 182 gehört zum phönizischen Typ der bekleideten schwangeren Göttin, die von mir an anderer Stelle behandelt wird (vgl. weiter unten Kap. III C 6).

123 Vgl. das Fragment eines ähnlichen Reliefs vom Tell Fir (Jesreel-Ebene): TZORI, Cult Figurines Pl. z, 6.

124 GRESSMANN, AOB Nr. 248; bemerkenswert sind die Ohrringe dieses Figürchens.

125 Weitere Beispiele: ALBRIGHT, Tell Beit Mirsim II Pl. 26,7-10 = ders., Astarte Plaques Pl. A 6-10.

126 Vgl. ein Fragment mit betonter Vulva aus Sichem: SELLIN, Sichem (Sommer 1927) Taf. 29c = JAROŠ, Sichem Abb. 174.

127 ALBRIGHT, Astarte Plaques 119.

128 NEGBI, A Deposit 12 Pl. V,18.

129 Am Hals ist etwas wie der Saum eines Kleides zu erkennen. Oder ist es ein Halsschmuck? Die Andeutung des Schamdreiecks lässt jedenfalls eher auf die Nacktheit der Frau schliessen.

Nicht zu vergessen ist schliesslich die Steatit-Gussform aus Naharija, die die Vorlage für eine Göttin unseres Typs (Abb. 48) lieferte. Die nackte, schlanke Frau hat bis auf die Schultern reichendes Haar. Die Brüste sind wie bei den Stücken vom Tell Bet Mirsim nur klein modelliert, dafür ist der Nabel herausgehoben. Die Hände liegen auf dem Unterleib auf der Höhe der Scham. Ein hoher, konischer Kopfschmuck und ein Hörnerpaar weisen die Figur als Göttin aus. Am Heiligtum von Naharija wurden auch kleine Silberhörner gefunden, die genau in die Gussform passten. Man kann deshalb annehmen, dass diese Figuren am Ort gegossen und auch verkauft wurden.[130] Das Figürchen datiert ans Ende der mittleren Bronzezeit (17./16. Jh. v. Chr.).

1.6 Mischhaltungen

Unter den Terrakotta- und Bonzefigürchen aus Syrien/Palästina befinden sich immer wieder Beispiele, die einzelne Charakteristiken zweier oder mehrerer Typen miteinander kombinieren.

Die häufigste Mischhaltung ist diejenige, wo der eine Arm (normalerweise der rechte) am Körper anliegt und die Hand des andern Armes eine Brust (normalerweise die linke) hält. Unser Beispiel aus einer Schicht des 8. Jhs. v. Chr. von Aschdod zeigt eine Frau mit bis auf die Brust reichenden Haaren in dieser Haltung (Abb. 49)[131]. Aus der Pressform, die in Kamid el-Loz gefunden wurde, lässt sich ein Relief mit einer nackten Frau in der bekannten Mischhaltung herstellen (Abb. 50). Beachtlich ist vor allem der Schmuck der Frau: Sie trägt zweifache Ringe an den Fussgelenken, vierfache an den Handgelenken, einen Halsschmuck und ein Kopfband mit einem Medaillon auf der Stirne (vgl. Abb. 25). Ungefähr die gleiche Haltung und Frisur kennt schon ein Bronzefigürchen aus einem spätbronzezeitlichen Grab aus Akko (Abb. 51)[132], das den Griff zu einem Spiegel bildet. Bei einem weiteren Beispiel aus

130 DOTHAN, Nahariyah 1954/55 21f.

131 Vgl. auch PRITCHARD, Figurines 13 Nr. 100, 102, 105.

132 Vgl. unsere Abb. 40 aus dem gleichen Grab; vgl. auch ein Bronzefigürchen aus Byblos (NEGBI, Canaanite Gods 78 Fig. 92 Nr. 1598). Die Haartracht besteht hier aus einem dicken, hinten bis ins Kreuz fallenden Zopf; als Vorbild dazu bietet sich ein ebenfalls in Byblos gefundenes Elfenbeinfigürchen aus der 11. Dyn. an (MONTET, Byblos et l'Egypte 83 Nr. 139).

Aschdod (Stratum 2 = 7. Jh. v. Chr.) kommt zu der eben beschriebenen Mischhaltung noch der gewölbte Bauch hinzu, der die Schwangerschaft der Frau signalisiert (Abb. 52).

Aus Byblos (aus der 1. Hälfte des 2. Jts. v. Chr.) stammt ein Bronzefigürchen mit einer langen, bis auf die Brust reichenden Perücke, das die linke Hand unter dem rechten Arm versteckt hält, mit der rechten Hand aber die linke Brust stützt (Abb. 53). Zu erinnern wäre in diesem Zusammenhang auch an die ältesten mir bekannten weiblichen Metallfiguren aus Syrien, nämlich an die drei Kupferfiguren vom Tell Judeideh in der Amuq-Ebene.[133] Sie haben die Arme vor der Brust gekreuzt und umschliessen gleichzeitig mit den Händen ihre Brüste.

Auf einem Relief aus Gezer ist eine Nackte, die ihre Brüste hält, von zwei Lotosblumen flankiert, wie das sonst für den Qudschu-Typ (vgl. Abb. 36-39) üblich ist (Abb. 54)[134].

Schliesslich gibt es in Gezer auch noch eine ans Ende der späten Bronzezeit datierte Variante, wo eine Hand die Brust stützt, während die andere auf dem Unterleib liegt (Abb. 55)[135]. Die Frau trägt eine eigenartige Krone, von der zwei dünne Haarsträhnen auf die Schultern fallen. Das rohe Fragment eines handmodellierten Figürchens des gleichen Typs wurde in den eisenzeitlichen Schichten von Bet Schean zutage gefördert (Abb. 56)[136].

---

133 NEGBI, Canaanite Gods 67-69 Nr. 1550-1552 Fig. 84-85 Pl. 40. Die Ausgräber datierten die Figürchen in die 1. Hälfte des 3. Jts. v. Chr. (BRAIDWOOD, Excavations 306). Von O. NEGBI werden sie aufgrund von ähnlichen Ton-Reliefs aus der Ur III-Zeit (Tello) erst in die 2. Hälfte des 3. Jts. v. Chr. datiert (aaO. 67). Vgl. auch das Figürchen aus Megiddo (LOUD, Megiddo II Taf. 233,4) und weiter oben Kap. II Anm. 34.

134 In Gezer ist die Vielfalt besonders gross. Es gibt da auch noch den Typ mit seitlich hängenden Armen und Lotosblumen (MACALISTER, Gezer III Pl. 221,4) und mit Schlangen statt Blumen (aaO. Pl. 221,9 = PRITCHARD, Figurines 13 Nr. 98 und 99).

135 Vgl. auch PRITCHARD, Figurines 13 Nr. 103 und 104.

136 Vgl. einen ähnlichen Torso vom gleichen Ort: JAMES, The Iron Age 336f. Fig. 111. Der Gestus der "Venus pudens" ist typisch für Bronzefigürchen, die in die mittlere Bonzezeit I-IIA datiert und von O. NEGBI in der "Lebanese Mountain Group" und in der "Lebanese Group" zusammengefasst wurden (Canaanite Gods 70-73).

1.7 Die "nackte Frau" mit einem Kind

Nachdem wir soeben Frauenfigürchen angetroffen haben, die sehr wahrscheinlich eine Schwangere darstellen, so wird es niemanden erstaunen, dass es auch solche gibt, die ein Kind auf dem Arm tragen.

PRITCHARD zählt denn auch sechs Frauenfigürchen mit Kind auf, die vom 13. bis ins 7. Jh. datiert werden.[137] Abb. 57[138] zeigt ein eisenzeitliches Beispiel aus Bet Schean. Ein handgeformtes Fragment kommt aus Sarepta (Abb. 58). Ein Bronzefigürchen unbekannter Herkunft, das jetzt in Berlin aufbewahrt wird und als mittelsyrisch (2. Hälfte des 2. Jts. v. Chr.)[139] eingestuft wird, zeigt eine nackte Frau mit einem zylinderartigen Kopfschmuck. Sie steht auf einem Löwen[140] und stillt ein Kind (Abb. 59). Wiederum fällt der reiche Schmuck an Halsketten, Arm- und Fussringen auf. Aufgrund des Kopfschmucks und weil sie auf einem Löwen steht, muss man annehmen, dass es sich um eine Göttin handelt.[141]

Die Tradition der stehenden Frau mit Kind setzte sich in Palästina vom 6. Jahrhundert an mit der bekleideten Variante fort. Auf Abb. 60 ist ein Relief aus dem Depot vom Tell Zippor abgebildet (vgl. auch Abb. 385). Es stellt eine Frau mit schulterlangem Haar dar, die im linken Arm ein Kind trägt und den rechten Arm auf ihren Bauch legt. Sie trägt einen langen gegürteten Rock (Chiton) und einen Tuchmantel (Himation), die den westlichen Einfluss (Rhodos) der bekleideten Figürchen verraten.[142] Aehnliche Figürchen wurden in neuerer Zeit auch auf dem Tell Erani[143] und in Machmisch[144] gefunden.

137 PRITCHARD, Figurines 22 Nr. 183-188.

138 Vgl. auch JAMES, The Iron Age Fig. 112,7.

139 Vgl. KUEHNE, Das Motiv 506.

140 Zum Stehen auf dem Löwen vgl. MATTHIAE, Ars Syra Tav. XVIII.

141 Einen zylindrischen Kopfschmuck trägt auch die "syrische Göttin" der altsyrischen Glyptik (vgl. weiter unten Kap. III D).

142 Vgl. die ausführliche Beschreibung dieses Typs bei CIASCA, Un deposito 50-52.

143 CIASCA, aaO. Tav. 15,1.3.

144 AVIGAD, Makmish 1958 Pl. 11C.

Andererseits gibt es in Syrien/Palästina seit der späten Bronzezeit auch die sitzend bekleidete Frau, die ihr Kind stillt, z.B. in Byblos (Abb. 61). Fragmente von Terrakottafigürchen dieser Variante wurden auf dem Tell Fara (Nord)[145] und in Samaria[146] gefunden.

1.8 Die "nackte Frau" mit einer Scheibe

Bereits PRITCHARD hatte Anlass, eine Reihe von Figürchen einer nackten Frau, die einen kreisrunden Gegenstand hält, gesondert zu behandeln.[147] Neben diesem Hauptmerkmal zeichnen sich die meisten Exemplare dieses Typs noch durch eine weitere Besonderheit aus, eine Art Kopfschleier[148]. Besonders gut sichtbar ist er auf einem Relief aus Gezer (Abb. 62), von dem nur der obere Teil erhalten ist. Das Gesicht ist eingerahmt von einem Kopfschleier mit verzierter Borte, der hinten über den Rücken fällt. Zwei Haarlocken, die hinter den Ohren geführt sind, fallen vorne auf die Schultern. Die Ohren sind mit Schmuckgehänge dekoriert.[149] Eine Edelsteinkette hängt um den Hals, und daran ist ein sichelförmiges Möndchen befestigt.[150] Zwischen den Haarlocken hängt zudem noch ein aus Edelsteinen gefertigtes Pektorale. Die Figur hält die runde Scheibe mit beiden Händen. Trotz des Kopfschleiers hat man das Gefühl, die Figur sei nackt.[151]

---

145 De VAUX, Farah (6^{e} campagne) 578 Pl. 11,4.

146 CROWFOOT, Samaria III 79 Katalog Nr. 7-9 Pl. 12,6-8. Vgl. auch die Diskussion dieses Typs (aaO. 77).

147 PRITCHARD, Figurines 19-21 ("Typ 5") Nr. 159-170 und 172. Nr. 171 klammere ich aus, weil der Gegenstand (PRITCHARD beschreibt ihn auch nicht als runde Scheibe, sondern als Krug) nicht identifizierbar ist. Seine Beispiele stammen aus Megiddo (9), Gezer (2), Gerar (1) und Bet Schean (1).

148 Von den 13 bei PRITCHARD aufgezählten Figürchen erwähnt er bei 9 Figürchen eine Kopfbedeckung (Figurines 19-21 Nr. 161-166, 169-170 und 172). Vgl. ausserdem Abb. 63.

149 Zum Ohrschmuck vgl. MACALISTER, Gezer Pl. 136,5.

150 Vgl. auch Abb. 318.

151 Auch bei den quasi bekleideten Figuren aus Megiddo (MAY, Material Remains Pl. 27) betonen die Schleier nur den Eindruck der Nacktheit. Vgl. die durchsichtigen Gewänder aus Aegypten (WESTENDORF, Das alte Aegypten 154f.) oder die Stele der ägyptisierenden Göttin aus Bet Schean (unsere Abb. 241). Bei einigen Figürchen fällt zudem der ge-

1963 wurde auf dem Tell Taanach eine Pressform dieses Typs gefunden, von der Abb. 63[152] einen modernen Abguss wiedergibt. Die Pressform stammt aus dem 10. Jh. v. Chr. Der Kopf des Figürchens ist verhältnismässig gross, während die Beine eher zu kurz geraten sind. Der Körper ist ungelenk modelliert,und an Merkmalen stechen nur der Nabel, ein Gürtel, die Vulva und Schmuckspangen an den Fussgelenken hervor. Auch diese Frau trägt einen Schleier, der mit zwei dicken, konzentrischen Kordeln am Kopf befestigt ist. Obwohl sichere Merkmale fehlen, hat man sich zum Kopfschleier passend wohl auch den Rest des Körpers mit einem durchsichtigen Gewand bedeckt zu denken. Das Gesicht ist durch grosse, mandelförmige Augen und eine markante Nase charakterisiert. Der runde Gegenstand, den die Frau hält, ist mit einem eingeritzten Kreuz und dem Rand entlang mit Punkten verziert.

Auf einem Relief aus Hazor (Abb. 64)[153] scheint die Frau ganz nackt zu sein. Hingegen ist sie wieder mit Ohrringen, einem Halsmedaillon und Armreifen reich geschmückt. Weitere Fragmente dieses Typs wurden auf dem Tell Fara (Nord)[154], in Gibeon[155], und auf dem Tell Erani[156] gefunden. Besondere Aufmerksamkeit zieht ein Kopf aus Samaria (Abb. 65) auf sich. Das Haar ist in der Mitte gescheitelt und mit einem Kopfband zusammengehalten. Vom Kopfband hängt eine viereckige Plakette in die Stirne. Die mandelförmigen Augen sind nach aussen verlängert, ein Effekt, der in Wirklichkeit durch Schminke erreicht werden kann und der zum Schönheitsideal vieler altorientalischer Frauen gehörte.[157] Es scheint, dass die Frau in ihren Händen ein Tamburin

---

wölbte Bauch (Schwangerschaft?) auf: MAY, aaO. Pl. 27 M 810; Pl. 28 M 5418.

152 Vgl. das Fragment eines praktisch identischen Figürchens bei YADIN, Hazor II Pl. 76,13. Ein weiteres Fragment (aaO. Pl. 76,14) könnte aufgrund einer Parallele (MAY, Material Remains Pl. 28 M 5418) ebenso zu diesem Typ gehören.

154 DE VAUX, Farah (6[e] campagne) Pl. XI,1.

155 PRITCHARD, The Water System Pl. 41,557. Hier scheint die handgeformte "Säulenfigur" mit einer runden Scheibe ausgestattet worden zu sein.

156 CIASCA, Un deposito Tav. 15,2. Diese halbnackte Variante hat meines Wissens sonst keine Parallele in Palästina.

157 Das Schminken war ursprünglich keine reine Schönheitspflege. Es sollte die Augen gegen Fliegen und Blendwirkung schützen (vgl. W. HELCK, LdÄ I 567). Die Schminke bestand sehr selten aus Antimon, wie die antiken Autoren glaubten und wie noch heute vielerorts zu lesen ist (vgl. das eben zitierte Lexikon oder DALMAN, Arbeit und Sitte V 351), sondern

gehalten hat, das weggebrochen ist. Ein Bruchstück einer bekleideten,[158] sitzenden Figur kommt aus Sarepta (Abb. 66) und verrät phönizischen Einfluss. Mit der linken Hand hält die Frau eine runde Scheibe mit der Schmalseite vor sich hin. Der rechte Arm ist abgebrochen. Doch darf man aufgrund einer Parallele aus Charayeb (Abb. 67)[159] schliessen, dass die Frau mit der rechten Hand die Scheibe schlagen würde (vgl. auch Abb. 386). Aufgrund der Parallele aus Charayeb kann das Figürchen ins 4. Jh. v. Chr. datiert werden[160] (vgl. Abb. 252). Die andern Beispiele stammen aus der Eisenzeit I und II.[161]

2. HERKUNFT UND VERBREITUNG DER FIGUERCHEN

Bei verschiedenen Figürchentypen möchte man gerne auf - meist ältere - Parallelen aus Mesopotamien zurückgreifen. PRITCHARD verweist für die sogenannten "archaischen" Figürchen[162], für den Typ der "nackten Frau", die ihre Brüste hält[163], darunter vor allem auch für das "Säulenfigürchen"[164], für die "nackte Frau" mit seitlich hängenden Armen[165], die "nackte Frau" mit Kind[166] und die "nackte Frau" mit der Scheibe[167] auf ähnliche Figürchen aus Mesopotamien. Palästina und Syrien waren oft stark von Mesopota-

---

aus Malachit und Bleisulfid, die beide im Sinai und an der Küste des Roten Meeres vorkommen, sowie aus lokalen Produkten, z.B. Russ (vgl. LUCAS/HARRIS, Ancient Egyptian Materials and Industries 83f.).

158 Die Säume des Gewandes sind mit roter und schwarzer Farbe aufgemalt.

159 Charayeb liegt in der Nähe von Sidon. Vgl. auch CHEHAB, Les terres cuites Pl. 1,3.

160 Vgl. CHEHAB, Les terres cuites 155. Die bekleidete Frau mit dem Tamburin findet man noch in der Römerzeit (vgl. GORALI, Music Nr. 35).

161 PRITCHARD, Figurines 54.

162 Figurines 52f.; vgl. weiter oben Kap. II Anm. 7.

163 AaO. 43-48.

164 AaO. 58.

165 AaO. 50. Die Beispiele aus Mesopotamien stammen aber alle erst aus dem 1. Jt. v. Chr.

166 AaO. 56.

167 AaO. 54f.

mien beeinflusst. Figürchen der "nackten Frau" mit Kind und der "nackten Frau" mit Scheibe haben mesopotamische Vorbilder.[168] Bei genauerem Hinsehen bleibt aber vielfach nicht viel mehr als eine thematische Verwandtschaft, während der Stil, aber auch inhaltliche Einzelheiten von der je eigenen Lokaltradition geprägt sind. Darüber hinaus dürfen wir nicht vergessen, dass in diesem Gebiet immer auch mit Einflüssen aus Aegypten und aus dem Mittelmeerraum zu rechnen ist und zudem seit Beginn des 2. Jts. v. Chr. die Eigenständigkeit der syrisch/palästinischen Kunst nicht unterschätzt werden darf.[169]

So ist der "neutrale" Gestus der hängenden Arme bei Figürchen aus Mesopotamien erst relativ spät belegt. In Aegypten sind solche Figürchen von der 11. bis zur 18. Dynastie häufig anzutreffen[170]. Wahrscheinlich haben sie während der Hyksoszeit ihre weitere Verbreitung nach Vorderasien gefunden (vgl. weiter unten Abb. 150-151, 153-154). Vielleicht ist es auch nicht zufällig, dass dieser Typ in spätbronzezeitlichen Schichten der Ebene von Jesreel und Bet Schean, also in der Nähe einer ägyptischen Garnison, besonders häufig gefunden wurde.[171]

Der Grundtyp der "nackten Frau", die ihre Brüste hält, geht in Mesopotamien bis in die Tell Halaf- und Samarra-Kultur, in Kleinasien (Çatal Hüyük) noch

---

168 Für die "nackte Frau" mit Kind vgl. PRITCHARD, Figurines 56; OPIFICIUS, Terrakottarelief 77-80 Nr. 228-240; BARRELET, Figurines Pl. 50 Nr. 528-530, Pl. 56 Nr. 592-595, Pl. 82 Nr. 820-826. Für die "nackte Frau" mit Scheibe vgl. PRITCHARD, Figurines 54f.; OPIFICIUS, Terrakottarelief 54-56 Nr. 123-135 und 56-58 Nr. 136-141; BARRELET, Figurines Pl. 33 Nr. 340-385 Pl. 79 Nr. 797, Pl. 80 Nr. 810. Beide Typen sind in Mesopotamien am Ende des 3. Jts. v. Chr. sowie in der altbabylonischen Zeit und dann wieder in der 1. Hälfte des 1. Jts. v. Chr. präsent.

169 Die Eigenständigkeit der syrischen Kultur ist erst in den letzten Jahren durch neuere Ausgrabungen, z.B. in Habuba Kabira und in Ebla, deutlich geworden. Für Ebla vgl. MATTHIAE, Interview 90; ders., Ebla, passim. Für Habuba Kabira vgl. die Vorberichte in MDOG 101 (1969) ff.

170 Vgl. HORNBLOWER, Predynastic Figures 40 Pl. IX; KAISER, Aegyptisches Museum Berlin 45 Nr. 453-458. Eine grosse Anzahl solcher Figürchen, von denen die Mehrzahl ins Neue Reich datiert werden muss, wurde im thebanischen Arbeiterdorf Der el-Medineh gefunden (BRUYERE, Deir el-Médineh 1934-35 (3e partie) 109-150 Fig. 47-58).

171 Vgl. TZORI, Cult Figurines 86* und unsere Abb. 11 und 12. Zur Ge-Geschichte Bet Scheans von Tuthmosis III. bis Ramses II. vgl. ROWE, Topography 10-38.

weiter bis ins Neolithikum zurück.[172] Doch kennt Mesopotamien um die Wende zum 2. Jt. v. Chr. einen noch nie dagewesenen Boom von mehrheitlich naturalistischen Figürchen dieses Typs[173]. Ich glaube, dass die Frauenfigürchen aus Palästina und Syrien späte Ausläufer dieses Booms sind. Allerdings darf man diesen Typ nicht, wie J.B. PRITCHARD[174] und W. HELCK[175] das tun, mit der Frau, die ihre Hände unter der Brust verschränkt hat, verwechseln. Diese kommt zwar auf mesopotamischen Terrakottareliefs (Abb. 68)[176], auf Bronzen (vgl. unsere Abb. 20) und vor allem auf altbabylonischen Siegeln (vgl. weiter unten Abb. 87-113) oft vor. An einer altbabylonischen Bronzestatuette (Abb. 69) demonstriert R. OPIFICIUS eindrücklich den syrischen Einfluss auf das Zweistromland. Syrisch sind die naturalistische Darstellung des nackten Mädchenkörpers und der Uräus auf der Stirn. Die Handhaltung hingegen ist dem mesopotamischen "Beter-Typ" angeglichen, und dieser fehlt bisher im südlichen Syrien und in Palästina. Es ist fraglich, ob die Figürchen mit halb verschränkten Armen (vgl. Abb. 21) eine Variante dieses Typs darstellen. Eine sichere Erklärung für das Fehlen gibt es bisher nicht. Der ruhige, am ehesten auf ein passives Zuhören ausgerichtete Gestus der ineinander verschränkten Hände findet sich in Mesopotamien mindestens seit der frühdyna-

---

172 Vgl. E.D. VAN BUREN, RLA III 62-64; PRITCHARD, Figurines 44-49; HELCK, Betrachtungen 16-18. Bei den Grabungen in Zusammenhang mit der Erstellung eines Euphrat-Staudamms wurde auch in Syrien ein prähistorisches Steinfigürchen gefunden, das eine Frau darstellt, die ihre Brüste stützt (Mureybet, Phase III = 8. Jt.v. Chr. ; CAUVIN, Les fouilles 35 Fig. 16 und 17).

173 Vgl. OPIFICIUS, Terrakottarelief 42-48 Nr. 58-89 Taf. 1 Nr. 58. Auch W. HELCK ist diese "Renaissance" der "nackten Frau" in Vorderasien am Ende des 3. Jts. v. Chr. aufgefallen. Er unterscheidet darum einen frühen und einen späteren Typ der Figürchen in Vorderasien (Betrachtungen 13-47 und 48-59). Ob die Herkunft dieses späteren Typs bis nach Belutschistan verfolgt und mit der Ausbreitung des Volks der Gutäer in Zusammenhang gebracht werden kann (aaO. 48f.), erscheint mir jedoch fraglich.

174 Figurines 48.

175 HELCK, Betrachtungen 113.

176 Vgl. BARRELET, Figurines Pl. 31 Nr. 322-329, Pl. 32 Nr. 330-339, Pl. 37 Nr. 386-388, Pl. 38 Nr. 389-400, Pl. 39 Nr. 401-412, Pl. 40 Nr. 413-424, Pl. 41 Nr. 425-435, Pl. 45 Nr. 580-587, Pl. 79 Nr. 798-805; OPIFICIUS, Terrakottarelief 28 Nr. 1, 33 Nr. 15-22, 37 Nr. 29-57.

stischen Zeit, z.B. auf den sogenannten Weihestatuen vom Tell Asmar[177]. Während dieser Gestus sich im Zweistromland lange halten konnte, bevorzugte Syrien/Palästina, wie wir noch sehen werden, gleich zu Beginn des 2. Jts. v.Chr eine variantenreichere und deutlichere Gestik.

Dazu gehört in Palästina das sogenannte "Säulenfigürchen", eine Variante des Typs der "nackten Frau", die sich ihre Brüste hält. Zwar ist das "Säulenfigürchen" während des 1. Jts. v. Chr. auch auf der Insel Zypern verbreitet[178] und sein Ursprung letztlich wohl auch wieder in Vorderasien zu suchen[179]. Da aber das "Säulenfigürchen" in Zypern schon im 11. Jh. v. Chr. aufkommt,[180] in Palästina hingegen frühestens im 10. Jh. auftaucht,[181] ist nicht auszuschliessen, dass die Form von da her beeinflusst ist. Doch der Gestus der die Brüste stützenden Hände kommt bei "Säulenfigürchen" nur in Palästina vor[182]. Die schweren, prallen Brüste lenken den Blick auf sich und bilden so das Hauptmerkmal einer palästinischen Lokaltradition. Das "Säulenfigürchen" wurde bisher vor allem im Süden Palästinas (Juda) gefunden, doch auch im Norden ist es an verschiedenen Orten (Megiddo, Tell Qitaf, Hazor) belegt.[183] Vereinzelte Beispiele kommen aus dem Palästina benachbar-

---

177 FRANKFORT, The Art 46 Abb. 39. FRANKFORT (aaO. 49) glaubt, dass es sich zumindest bei den beiden grössten Figuren der Gruppe um einen Gott und eine Göttin handelt, doch ist diese Deutung sehr umstritten. Vgl. dazu neuerdings: BRAUN/HOLZINGER, Beterstatuetten 10.

178 Vgl. MUELLER, Frühe Plastik 149-154.

179 J. KARAGEORGHIS führt das Wiederauftauchen des Motivs der "nackten Göttin" auf orientalischen (vor allem phönizischen) Einfluss zurück (La Grande Déesse 149). Hingegen ist der Gestus der erhobenen Arme kreto-zyprisch (aaO. 160 Pl. 21-24).

180 KARAGEORGHIS, aaO. 119-147. PILZ hatte gar nicht so unrecht, wenn er den Typ dem "Kulturkreis des Mittelländischen Meeres" verhaftet sah (Die weiblichen Gottheiten 156; vgl. dagegen PRITCHARD, Figurines 58).

181 Vgl. PRITCHARD, The Water System 17.

182 PRITCHARD (Figurines 58) verweist zwar auf ein bei MUELLER (Frühe Plastik Pl. 48 Nr. 412) abgebildetes "Säulenfigürchen" aus Bronze, das die Hände an die Brust gelegt hat. Doch sind hier die Brüste kaum zu erkennen, während auf palästinischen Figürchen gerade sie besonders betont sind.

183 Vgl. ROSE, Der Ausschliesslichkeitsanspruch 185. Der nach J.R. ENGLE klassische Typ der "Säulenfigürchen" ist nach seiner Unterteilung (vgl. weiter oben Kap. II Anm. 68) praktisch ausschliesslich auf Juda beschränkt. Die ausserhalb Judas gefundenen Stücke ordnet der Autor einem

ten Raum (Sarepta, Buseira).

Ein gutes Beispiel für die Variationsbreite syro-palästinischer Figürchen stellt der Qudschu-Typ dar, den PRITCHARD mit einigem Recht als "Synthese" verschiedenster Elemente der syro-palästinischen Kultur bezeichnet.[184] Die ägyptischen Qudschu-Stelen sind von den syro-palästinischen Plaketten beeinflusst und stellen eine zu Beginn des Neuen Reichs nach Aegypten importierte[185] und in der dortigen Lokaltradition theologisch aufgewertete Form unseres Typs dar.[186] W. HELCK glaubt, dass der Qudschu-Typ in Aegypten entstanden sei, sich dabei an syrischen Rollsiegeln mit dem Motiv der sich entschleiernden Frau (vgl. weiter unten Kap. III C 3) inspiriert und von da nach Syrien/Palästina hinein weiterentwickelt habe, wobei wichtige Elemente, z.B. Schlangen, nicht weitertradiert worden seien. Doch sind die meisten Plaketten älter als die Stelen, und HELCK ist so gezwungen, die Datierung praktisch sämtlicher Stücke in Frage zu stellen,[187] damit seine Rechnung aufgeht. Das ist wenig überzeugend. Die Göttin, die sich entschleiert, mag zwar die Entstehung des Qudschu-Typs beeinflusst haben, aber erst in der mitannischen Fassung, die etwa gleichzeitig mit den Plaketten im Umlauf war, und wo die unägyptisch frontal dargestellte nackte Frau[188] nicht mehr - wie in der altsyrischen Glyptik - auf dem Stier, sondern auf dem Löwen abgebildet ist.[189] Die Verbindung zum Löwen ist zudem immerhin auf zwei syrisch-palästinischen Plaketten belegt (Abb. 41 und 42; vgl. Abb. 59), von den Blumen (vgl. Abb. 38-40) ganz abgesehen. Dass die Darstellung der Mondscheibe auf verschiedenen Stelen unägyptisch ist, wurde bereits erwähnt

---

"foreign type" zu (Pillar Figurines 17). Bei der Interpretation scheint es mir aber wichtig, die weniger stereotypen, "syro-phönizischen" Verwandten der judäischen Säulenfigürchen mitzuberücksichtigen.

184 PRITCHARD, Figurines 41. Vgl. auch ALBRIGHT, Astarte Plaques 114 und 117.

185 Die Votivstele aus Theben/West (vgl. unsere Abb. 37) gehörte einem syrischen Arbeiter.

186 Die Zusammenstellung mit Min und Reschef zu einer Dreiheit erfolgte in Aegypten.

187 Betrachtungen 220 Anm. 6.

188 Aegypten kennt nur wenige Götterbilder in Frontalstellung, etwa die späte Darstellung der Göttin Nut (vgl. PRITCHARD, ANEP Nr. 543).

189 Vgl. weiter unten Kap. III C 3.4.3.

(vgl. weiter oben Kap. II A 1.4). Das Fehlen der Schlangen auf den Plaketten ist ebenfalls kein überzeugendes Argument gegen die von mir postulierte Abhängigkeit der Qudschu-Stelen von den Plaketten,[190] denn sie fehlen auch auf Plaketten nicht ganz (vgl. unsere Abb. 42) und sind in Mesopotamien und Syrien/Palästina so verbreitet wie in Aegypten.[191] Schlussendlich bringt HELCK ein wichtiges Charakteristikum der Qudschu, weil es sich aus dem ägyptischen Kontext wohl kaum erklären liesse, gar nicht näher zur Sprache, nämlich ihre frontale Nacktheit.

Die eigenschöpferische Leistung kann in Syrien/Palästina schliesslich so weit gehen, dass ein neuer Typ entsteht, der sich weder an Vorbildern des mesopotamischen noch des "westlichen" Einflussbereichs orientiert. Dazu möchte ich die "nackte Frauen", die ihre Hände auf den Unterleib pressen, zählen.

Die von mir vorgestellten Figürchen aus Syrien und Palästina gliedern sich also in die unübersehbare Masse der Figürchen aus Vorderasien und dem östlichen Mittelmeerraum ein. Seit dem Neolithikum findet man sie auch in Palästina.[192] Uns interessieren jedoch diejenigen, die gegen Ende des 3. Jts. v. Chr. in Mesopotamien und Nord-Syrien auftauchen und die seit der mittleren Bronzezeit auch in Palästina heimisch werden. Denn wie schon erwähnt, erlebt zu dieser Zeit die Darstellung der "nackten Frau" einen auffallenden Boom. Dabei überwiegen z.T. etwas fülligere,z.T. etwas schlankere, naturalistische Darstellungen, ohne aber stark stilisierte Figürchen je ganz zu verdrängen.

Unsere Beispiele datieren von der mittleren Bonzezeit bis in die hellenistische Zeit. Dabei fällt auf, dass die meisten Typen in der mittleren Bronzezeit zuerst durch Metallfigürchen vertreten sind.[193] Die Terrakotta-Figürchen häufen sich zum ersten Mal in der späten Bronzezeit[194] und zum zwei-

190 Vgl. BARRELET, Deux déesses 41.

191 Vgl. JOINES, Serpent Symbolism 98f.; JAROŠ, Die Stellung 152-159.

192 Für Figürchen aus prähistorischer Zeit vgl. PELTENBURG, A Figurine 100f.; PERROT, Munhata 63-67 Pl. 6b. Berühmt ist die sogenannte Venus von Beerscheba, eine Elfenbeinfigur aus der 2. Hälfte des 4. Jts. v. Chr. (PERROT, La Venus 100f.).

193 Deutlich ist das der Fall bei den Typen II A 1, 2, 3.3, 5, 6 und 7.

194 Hauptsächlich die Typen II A 1, 2, 3.1 und 4.

ten Mal in der Eisenzeit II.[195]

Die Terrakottafigürchen wurden zum grössten Teil lokal hergestellt,[196] was erlaubte, Grundtypen je nach Lokaltradition zu variieren. Zudem scheinen trotz der Verwendung einer Pressform keine Massenauflagen hergestellt worden zu sein, denn sehr selten findet man identische Figürchen. Beim Säulenfigürchen ist die Vorlage für den Kopf vielleicht in auswärtigen (phönizischen?) Ateliers hergestellt worden, während der Körper dann von jedem mit Lehm hantierenden Menschen selbst hergestellt werden konnte.

3. DIE BEDEUTUNG DER FIGUERCHEN

Es hat sich im letzten Abschnitt herausgestellt, dass es recht schwierig ist, eine präzise Antwort auf die Frage nach Herkunft und Verbreitung der Figürchen zu erhalten. Auf der einen Seite bieten sich auf den ersten Blick meistens irgendwelche Parallelen aus dem vorderasiatischen Raum an. Man glaubt, sich darauf beschränken zu können, herauszufinden, welches Figürchen von welchem abhängig ist. Doch dann stechen, sowohl vom Motiv wie auch vom Stil her, kleine Unterschiede ins Auge, bei denen man zögert, sie alle über einen Leisten zu schlagen. Es gibt für die Figürchen auch keinen einheitlichen Fundort. Sie wurden in Syrien/Palästina sowohl in Gräbern[197]

---

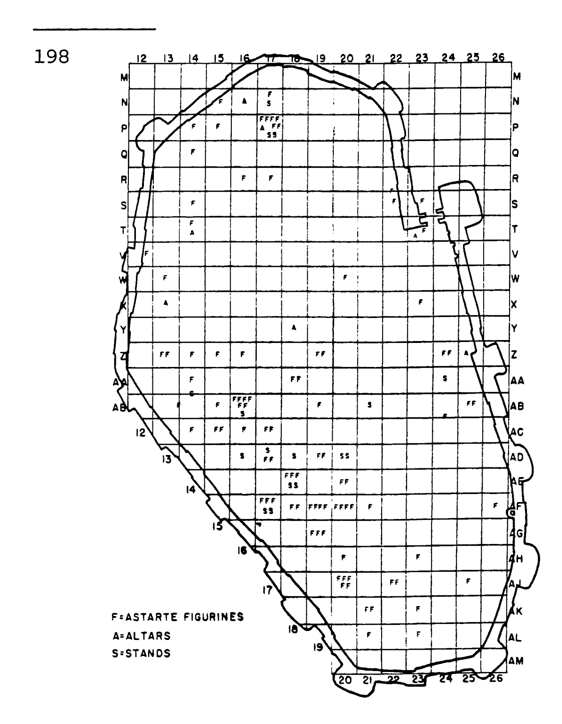
195 Hauptsächlich die Typen II A 1, 3.2, 7 und 8.

196 In Lachisch wurden eine wichtige Figürchengruppe und z.T. auch Pressformen auf dem Areal einer Töpferwerkstatt gefunden (TUFNELL, Lachish IV 90).

197 In Megiddo wurde ein guter Teil der Figürchen in Gräbern gefunden (MAY, Material Remains 28). Vgl. auch TUFNELL, Lachish IV 90 Pl. 49,1; HELCK, Betrachtungen 61.

als auch in Wohn-[198] und Kultbezirken[199] gefunden. Ich glaube nun allerdings, dass die Fundorte in einem inneren Zusammenhang stehen: Erwiesenermassen wurden die meisten Figürchen in Wohnquartieren gefunden,[200] wobei Frauendarstellungen in der Ueberzahl sind. Ohne weiteres darf man annehmen, dass diese vor allem für die hier lebenden Frauen eine besondere Funktion gehabt haben müssen. Wenn nun die Figürchen im Tempelareal lagen, so waren sie eben stellvertretend für die Stifterin dort. Von der Grösse und vom Material her kann man unsere Figürchen nämlich unmöglich als Kultstatuen bezeichnen, viel eher als eine Art "Heiligenbild" oder "Ex Voto". Und wenn die gleichen Figürchen zum Teil auch in Frauengräbern auftauchen, so ist evident, dass sie für die

---

198 

Die Karte des Tell en Nasbeh (MC COWN, Tell en-Naṣbeh I 204 Abb. C) macht deutlich, dass die Figürchen über die ganze Besiedlungsfläche verstreut waren.

199 In Aschdod wurden die Figürchen im Kultbezirk (Area D) gefunden, zu dem auch eine Töpferwerkstatt gehörte (M. DOTHAN, Ashdod II-III 125).

200 Vgl. für Mesopotamien: OPIFICIUS, Terrakottarelief 24; HELCK, Betrachtungen 60; für Palästina: MC COWN, Tell en-Naṣbeh I 245.

Verstorbenen ihre Funktion über den Tod hinaus beibehielten.[201]

Im letzten Jahrhundert hat man begonnen, solche Figürchen, wo immer sie im Alten Orient auftauchten, pauschal als "Mutter-" oder "Fruchtbarkeitsgöttin" zu interpretieren[202]. Auch die neueste und umfassendste Arbeit auf diesem Gebiet, W. HELCKs "Betrachtungen zur Grossen Göttin und den ihr verbundenen Gottheiten" will, wie der Titel sagt, Gestalt, Wesen und Entwicklung der "Grossen Göttin" beschreiben.[203] Der Autor bemüht sich zwar, auf zeitliche und räumliche Differenzen sowie auf die verschiedenen Typen bei der Deutung Rücksicht zu nehmen, versucht aber gleichzeitig, alle Typen von einem gemeinsamen (hypothetischen) Ausgangspunkt her zu entwickeln.[204] Ich kann nicht kompetent beurteilen, wie weit der erotisch/aggressive Charakter in den verschiedenen Erscheinungsformen der vorderasiatischen "Grossen Göttin" auf das von Helck postulierte ursprüngliche "Bruder-Schwester"-Verhältnis[205] zurückgeführt werden kann. In den Figürchen des 2. Jts. v. Chr. findet Helck jedenfalls nur noch den erotischen Aspekt: Der "aggressive Zug

---

201 Es ist unwahrscheinlich, dass die Figürchen aus Gräbern in Palästina und Syrien die Funktion hatten, in erster Linie der Grabherrin zu Diensten zu sein, wie das bei gewissen ägyptischen Figürchen der Fall gewesen sein mag (vgl. Kap. II Anm. 218). Die Figürchen auch des Typs mit anliegenden Armen sind unter dem Einfluss der vorderasiatischen Göttin zu Schutz- und Segensfiguren geworden, die den Menschen auch über den Tod hinaus begleiten. Vgl. dagegen M. TADMOR (Female Figurines 80*), die diese Figürchen wieder stärker in den Kontext des Totenkults stellt.

202 "The Aegean and Near Eastern Figures were almost all interpreted from the beginning in terms of Mother Goddess worship, and it may be significant that archaeologists concerned had come straight from the discipline of classical archaeology. For the Near East, at least, this early and continued interpretation of Near Eastern figurines in terms of a fertility ideology must be seen against the long background of interest in Near Eastern representations of naked female figures. Already in 1871 Lenormant had interpreted figures on cylinder seals as representations of Ishtar, while Menant (1883) and Kroker (1886) had both assumed the female figures to be respresentations of the Mother Goddess, usually Ishtar. Attempts to deny this identification (e.g. Nickolsky 1892) found virtually no support " (UCKO, Anthropomorphic Figurines 409).

203 HELCK, Betrachtungen 10.

204 AaO. 60.

205 Für die Entwicklung aus der Frühzeit ist HELCK, da literarische Zeugnisse völlig fehlen, auf eine (unbeweisbare) Arbeitshypothese angewiesen. Diese besteht darin, dass die ursprüngliche Gesellschaftsform aus Männer- und Frauenhorden bestand, die in einer Art "Bruder-Schwester-Beziehung" zusammenlebten. Die Männer suchten sich für die Paarung

wird den Figürchen bereits früh in der Geschichte verloren gegangen sein, während er sich in der Göttin wenigstens in ihren älteren Formen (Inanna, Šaušga, Anat, aber auch Ma, Kybele) hält, dabei einmal auf das Kämpferische, dann auf das Wegfangen der Männer ausgerichtet."[206] Wenn HELCK dann aber das Verhältnis von "Anat und Baal" als "Bruder-Schwester"-Beziehung bezeichnet,[207] so überzieht er m.E. seine These ein wenig. Die Verbindung von Göttin und Wettergott mag vielleicht sekundär sein, doch steigt das Paar bald nach seinem Auftreten im 2. Jt. v. Chr. zur dominierenden - vielleicht nicht an der hierarchischen Stellung, aber an der Popularität gemessen - Götterkonstellation auf, wie noch zu zeigen sein wird. Die erotisch sexuelle Beziehung steht dabei so im Vordergrund, dass es kaum mehr angeht, von einem "Bruder-Schwester"-Verhältnis zu reden.[208]

Die meisten Bearbeiter von Figürchen aus Syrien/Palästina zeigen bei der Interpretation im Spannungsfeld zwischen einer gemeinorientalischen Idee und einer lokalen Ausformung wenig Integrationsfähigkeit. Viele Autoren streichen nur den ersten Pol heraus, weil er Unverbindlichkeit garantiert. So heisst es etwa für die Frauenfigürchen, die ihre Brüste stützen: "Most of the figures of woman are in some way related to female deities".[209] Einige wagen sich weiter vor, geben die Eigenschaft der Göttin an, glauben z.B. dass es sich um "idoles-symboles de la fécondité et de la reproduction"[210] handle, dass der Gestus auf eine "Dea nutrix" schliessen lasse[211] und wissen schlussendlich auch noch einen Namen zu nennen, z.B. "Hathor-Astar-

---

Frauen ausserhalb der eigenen Gruppe und hielten sie nachher als Dienerinnen. Die Frauen der eigenen Gruppe fingen sich ebenso fremde Männer, töteten diese aber nach der Paarung. Auf diesem Erfahrungshintergrund entwickelte sich das theologische Konzept der "Grossen Göttin", deren Aggressivität an die ursprüngliche Männerverführung und den anschliessenden Männermord erinnert, während deren Erotik auf den eigentlichen Zweck der Verführung hinweist. Die These scheint schon deshalb auf wackeligen Füssen zu stehen, weil sie die einzigen ethnologischen Indizien für eine "Bruder-Schwester-Gesellschaft" nicht aus dem vorderasiatischen Raum, sondern aus Sibirien bezieht (aaO. 285).

206 AaO. 289.

207 AaO. 151.

208 Vgl. VAN SELMS, Marriage 69.

209 NEGBI, A Deposit 4.

210 GHIRSMAN, La déesse nue 10.

211 TUFNELL, Lachish III 374.

te".[212] Da Texte praktisch fehlen,[213] beschränken sich die Ausgräber und Bearbeiter auf allgemeine Hinweise dieser Art. So gehen sie keine Risiken ein, dringen aber auch kaum zu religions- und kulturgeschichtlich interessanten Schlüssen vor. Meines Erachtens erlaubt die genaue Beobachtung der Fundumstände, hier noch etwas weiter zu gehen. Die weite Streuung der Figürchen auf dem Stadtgebiet des Tell en-Naṣbeh[214] liess beim Ausgräber die, wie ich glaube, richtige Vermutung aufkommen "that they were distinctly houshold icons, or amulets, to be used quite apart from, possibly even as a substitute for the religious festivities of any sanctuary which may have existed".[215]

Die verschiedenen Gesten der Frauenfigürchen deuten darauf hin, dass die Figürchen ganz verschiedenen Zwecken dienten. Z.T. waren sie zweckgebunden wie die "nackte Frau" mit den Händen auf dem Unterleib (Kap. II A 1.5), deren Bedeutung nicht anders als im Zusammenhang mit der Geburt eines Kindes umschrieben werden kann. Andere Figürchen waren vielseitiger verwendbar. Das "Säulenfigürchen" (Kap. II A 1.3.2) z.B. konnte als "Haushaltikone" die Atmosphäre des Hauses erotisieren, oder als "Ex Voto" mit einem bestimmten Gebetsanliegen in ein Heiligtum gestiftet werden und schliesslich als Grabbeigabe über den Tod hinaus weiblichen Zauber garantieren. Da die Figürchen aus sehr billigem Material hergestellt und nur sehr wenige intakt gefunden wurden, ist sehr zu vermuten, dass sie in der Regel kurzlebig waren, einem bestimmten Zweck dienten und nachher zerbrochen und beseitigt wurden. Für den Kontext der israelitischen Religion ist wichtig, dass solche Figürchen, die ihren "Sitz im Leben" in der Privatfrömmigkeit hatten, den offiziellen JHWH-Kult nicht zum vorneherein gefährdeten.[216] Etwas anders verhält es sich bei den Amuletten, die die Frau um den Hals hängte oder sonstwie trug. Sie stellte nämlich damit in vielen Fällen ihre

---

212 TUFNELL, Lachish IV 90.

213 Ein Figürchen mit Inschrift ist mir nur aus dem Aegyptischen Museum Berlin bekannt. Das Kalksteinfigürchen (KAISER, Aegyptisches Museum 45 Kat. Nr. 457) zeigt eine leicht bekleidete Frau mit einem Kind auf der Hüfte und trägt die Inschrift "Möge Deiner Tochter Seh eine Geburt gegeben werden."

214 Vgl. die Karte weiter oben Kap. II Anm. 198.

215 MC COWN, Tell en-Naṣbeh I 245.

216 Vgl. ROSE, Ausschliesslichkeitsanspruch 182-194.

Zugehörigkeit zum Verehrerkreis der Göttin offen zur Schau (vgl. dazu weiter unten Kap. III C 4.2). Die Qudschu-Plaketten sind ein gutes Beispiel dafür, dass solche nicht einfach nur Glücksbringer waren,[217] sondern dass sie wie die meisten Amulette auch apotropäische Funktion hatten. Da zeigt sich die "nackte Frau" als mächtiges, unheilabwehrendes Wesen. Dass gerade die Nacktheit ihre Stärke ist, wird die folgende Analyse der Glyptik noch deutlicher machen.

Verschiedene Autoren fragen sich, ob die Figürchen überhaupt eine Gottheit darstellen. Zweifel kommen vor allem bei der "nackten Frau" mit anliegenden Armen,[218] bei der "nackten Frau" mit den Händen auf dem Bauch,[219] bei der "nackten Frau" mit Kind,[220] und bei der "nackten Frau" mit Scheibe.[221]
P. UCKO wendet sich vehement gegen eine Interpretation der Figürchen als "Muttergöttin".[222] Der Terminus "Muttergöttin", darin ist UCKO zuzustim-

---

217 Vgl. GALLING, BRL^2 11.

218 Früher wurden die Figürchen dieses Typs aus ägyptischen Gräbern (vgl. weiter oben Kap. II Anm. 170) als Haremsmädchen oder Beischläferinnen gedeutet. Doch da die Figürchen praktisch nur aus Frauengräbern stammen, handelt es sich wahrscheinlich primär um Dienerinnen, die der Grabherrin auch über den Tod hinaus zur Verfügung stehen (vgl. HORNBLOWER, Predynastic Figures 41). Erst durch den Einfluss der "nackten Göttin" während der Hyksoszeit wurden die Figürchen zu "Schutzmächten der weiblichen Sphäre und der Erotik unter Einschluss der kritischen Tage und der Schwangerschaft" (W. HELCK, LdÄ I 684).

219 "The absence of any indication that the plaque represents a cult-figure of the mother-goddess makes ist almost certain, in the writers judgement, that these figures do not portray a goddess but simply a woman in the act of parturition and that their purpose is to hasten delivery by sympathetic magic " (ALBRIGHT, Astarte Plaques 119).

220 HELCK, Betrachtungen 62.

221 PILZ, Die weiblichen Gottheiten 157; OPIFICIUS, Terrakottarelief 207.

222 P.J. UCKO kritisiert, dass die Interpretation als "Muttergöttin" vor allem auf späten, historischen Zeugnissen und weithergeholten Vergleichen beruhe. Seine, vor allem am archäologischen Material (prähistorische Figürchen aus Aegypten) sich orientierende Analyse lasse einen solchen Schluss nicht zu und rufe verschiedenen Gegenargumenten:
1) Die männlichen Figürchen werden bei der "Muttergöttin"-Interpretation vernachlässigt. 2) Geschlechtslose Wesen (Figürchen ohne Brüste) dürfen nicht gleich behandelt werden wie solche mit Brüsten. 3) Das Material "Lehm" ist zu billig für die Herstellung einer Göttin. 4) Die "Muttergöttin"-Interpretation erlaubt keine Erklärung für die Vielfalt der Darstellungen. 5) Das Halten der Brüste signalisiert nicht Fruchtbarkeit, sondern nach Ausweis der Pyramidentexte Trauer. 6) Die Diskrepanz

men,[223] wurde zu oft als einfacher Schlüssel für die Deutung der verschiedenen Figürchen verwendet. Doch sind nicht alle Punkte seiner kritischen Schlussfolgerung hieb- und stichfest.[224] Dürftig sind auch die Alternativvorschläge, die er in einem der Schlusskapitel[225] der zweifelsohne nicht sehr befriedigenden Pauschalinterpretation als "Muttergöttin" gegenüberstellt: Auf die stark religiös gefärbten Deutungen reagiert er mit einer rein profanen Deutung als "Puppe" oder "Spielzeug".[226] Wir können hier nicht untersuchen, wie weit das in Einzelfällen der von ihm hauptsächlich untersuchten, prähistorischen Epoche in Aegypten zutreffen mag. Jedenfalls denkt UCKO überall auch an die Möglichkeit, dass die Figürchen bei Initiationsri-

---

zwischen der Interpretation der Frauenfigürchen als Darstellung der "Dea Nutrix" und der rein profanen Interpretation der Tierfigürchen ist zu gross. 7) Die Muttergöttin braucht ein "häusliches Milieu". Viele Figürchen wurden aber ausserhalb von Häusern gefunden. 8) Bei Figürchen aus Gräbern ist man gezwungen, die Idee der Muttergöttin auch noch auf die Totenwelt auszudehnen, eine Verbindung, die unter Fachleuten sehr umstritten ist. 9) Die Deutung als "Muttergöttin" basiert auf der unmöglichen Voraussetzung der zeitlichen und räumlichen Homogenität (Anthropomorphic Figurines 417-419; vgl. eine ähnliche radikale Ablehnung bei OBERHUBER, Muttergottheiten 52-56).

223 "It has been seen that no single interpretation covers all the features and facts about these figurines " (Anthropomorphic Figurines 426).

224 Ich kann hier nur einige Punkte der obigen Anm. 222 aufgreifen: Allgemein: Viele Ausgräber verwenden den Terminus "Muttergöttin" nur aus Verlegenheit - und sind sich dessen auch bewusst. Verschiedenste Formen der Göttin, auf deren Einzelinterpretation sie sich nicht einlassen wollen (oder können), werden diesem Begriff subsumiert.
Zu Punkt 5: In den Pyramidentexten geht es wahrscheinlich nicht um das Halten, sondern um das Schlagen der Brüste (Pyramiden-Spruch 535 § 1282; FAULKNER, Pyramid Texts 203). Dieser Trauergestus ist auch im Alten Testament bezeugt (vgl. Jes 32,12; Ez 23,34; Nah 2,8). Auf den Figürchen werden die Brüste jedoch nicht geschlagen, sondern mit den Händen präsentiert. Zu Punkt 9: Dafür, dass sich die Religion vom Dynamismus (Glaube an eine unpersönliche Macht) zum anthropomorphen Gottesglauben entwickelt habe, und so der Glaube an eine Muttergöttin in vor- und frühgeschichtlicher Zeit gar nicht möglich gewesen sei, bleibt K. OBERHUBER (Muttergottheiten 54) den Beweis schuldig. Statt den Begriff der "Muttergöttin" unter Verweis auf ein ebenso umstrittenes "Dogma" abzulehnen, ziehe ich es vor, den Begriff in seiner Komplexität darzustellen und zu interpretieren (vgl. dazu weiter unten Kap. III D 1).

225 Anthropomorphic Figurines 420-444.

226 Für die Figürchen aus Aegypten: aaO. 421f., 432, 434; aus Kreta: aaO. 435; aus Vorderasien: aaO. 440; aus Griechenland: aaO. 443.

ten verwendet wurden[227] oder Objekte sympathetischer Magie waren.[228] UCKO schliesst also eine religiöse Bedeutung nicht ganz aus, und solange er das tut, muss er auch damit rechnen, dass es sich um eine Gottheit handeln kann. Er hat zu wenig beachtet, dass es sich bei den Figürchen um Objekte der privaten Frömmigkeit handelt, wo der Uebergang von "heilig" und "profan" manchmal gar nicht zu erfassen ist. Zudem strahlen die altorientalischen Gottheiten nur selten jene Unnahbarkeit, Allwissenheit und Allmächtigkeit aus, die unser herkömmliches Gottesbild prägen. Die Leute suchten in der Darstellung der Götterwelt sehr oft eine möglichst ideale Verwirklichung ihrer eigenen Welt. Dazu gehörten Männer, und in der Privatfrömmigkeit vor allem Frauen, da der Mann das öffentliche, die Frau das private Leben bestimmte. Im weiteren Sinne gehörten hie und da auch Tiere dazu, ja sogar Pflanzen, die in der Mehrzahl der Fälle jedoch mit bestimmten Gottheiten in einen engeren oder weiteren Zusammenhang zu bringen sind.[229] In den folgenden Abschnitten möchte ich versuchen, diese Behauptung für die weibliche Sphäre zu belegen. Vor einer abschliessenden Bemerkung zur Bedeutung der Figürchen und der "nackten Frau" überhaupt müssen wir uns nochmals die Frage stellen, ob es sich bei diesem Motiv um eine Göttin handelt oder nicht. Dazu müssen wir uns der Glyptik zuwenden, wo dieses Thema schon oft zur Debatte stand. In den Miniaturreliefs der Glyptik wird die Interpretation der "nackten Frau" zudem nicht mehr durch das den Figürchen stets anhaftende Handicap der Isoliertheit benachteiligt, sondern kann im grösseren Zusammenhang ganzer Szenen erfolgen.

---

227 Für Aegypten: aaO. 434; für Kreta: aaO. 436; für Griechenland: aaO. 442.

228 Für Aegypten: aaO. 434; für Kreta: aaO. 436; für Griechenland: aaO. 442.

229 Vgl. für die Verbindung von "Göttin und Baum" weiter unten Kap. III D 5, für die Verbindung von "Göttin und Tier" Kap. III C 8.4 und KEEL, Das Böcklein, passim.

B. Die "nackte Frau" in der Glyptik

In der Glyptik des 3. Jts. v. Chr. tauchen vereinzelt nackte Frauen auf Rollsiegeln auf,[230] doch bilden sie eine verschwindende Minderheit, die kaum ins Auge springt. Bei Siegeln, die ganz ans Ende des 3. Jts. oder in die ersten Jahrhunderte des 2. Jts. v. Chr. datiert sind, muss man hingegen nicht lange suchen. Neu und massiv erobert sich die "nackte Frau" einen Platz in der zeitgenössischen Glyptik. Im folgenden wird der Versuch unternommen, anhand der Glyptik einen motivgeschichtlichen Ueberblick zum Thema zu gewinnen und womöglich seine Ausläufer bis ins 1. Jt. v. Chr. weiterzuverfolgen. Dabei soll die bereits angeschnittene Frage nach der Göttlichkeit der "nackten Frau" geklärt werden. In erster Linie aber soll der Ueberblick eine Antwort auf die Frage erbringen, welche Aspekte religiöser Wirklichkeitserfahrung mit diesem Motiv zur Sprache kommen und ob mit der Darstellung der "nackten Frau" auch religiöse Bedürfnisse altorientalischer Frauen abgedeckt wurden. Wer sich mit der altorientalischen Glyptik in der ersten Hälfte des 2. Jts. v. Chr. beschäftigt hat, weiss, dass es eine einfache Antwort auf diese Frage nicht gibt. E. PORADA z.B. hat sich bei der Bearbeitung des Motivs der

---

230 In Mesopotamien: 1) In frühdynastischer Zeit sind nackte Frauen mit gespreizten Beinen hockend dargestellt oder in Beischlafszenen involviert: LEGRAIN, Ur Excavations III 14 Nr. 268-270, Pl. 18 Nr. 364-368. Vgl. auch unsere Abb. 332-334. 2) In der Akkadzeit sind drei nackte Frauen auf dem Rücken eines Mischwesens dargestellt, das von einem Gott geführt wird (PORADA, Morgan 29 Nr. 234E; BOEHMER, Die Entwicklung 120 Abb. 687 und 688). R.M. BOEHMER (aaO.) und E. PORADA (aaO.) äussern sich nicht zur Bedeutung dieser Frauen. P. AMIET (Quelques cylindres 60) fragt sich, ob es sich um die Töchter der Göttin Bau handeln könnte. Da bei den Töchtern der Bau sieben Namen genannt werden, ist diese Deutung unwahrscheinlich (E. EBELING, RLA I 432). 3) Bekannter ist die nackte Göttin, die in der Akkadzeit meistens auf einem feuerspeienden (Löwen-)Drachen steht und zusammen mit einem Wettergott erscheint (vgl. BOEHMER, Die Entwicklung 62-64, Abb. 363, 364, 367-373). Zur Bedeutung dieser Figur äussert sich E.D. VAN BUREN (The Rain Goddess 343-355). Sie vertritt die Meinung (aaO. 354), dass sich diese Göttin später der syrischen "nackten Göttin" assimiliert hat. Vgl. ausserdem AMIET, Problêmes II 32-36, besonders 35.
In Elam: In der Glyptik und vereinzelten Inschriften macht es den Anschein, dass im elamischen Pantheon einer weiblichen Gottheit eine Vorrangstellung zukam (vgl. AMIET, Elam 210 Nr. 156).

"nackten Frau" im Siegelkorpus der Pierpont Morgan Library gar nicht auf eine präzise Deutung eingelassen: "Since the nude female appears in association with such a variety of figures and symbols, it is difficult to determine her precise significance for the glyptic artists of the period."[231] Die Mehrdeutigkeit des Motivs der "nackten Frau", wie ich sie vorläufig weiterhin neutral benennen möchte, lässt sich zum Teil erklären, wenn man sich die geschichtliche Situation vergegenwärtigt, in der die "nackte Frau" zu einem Hauptmotiv der Glyptik wurde.

EXKURS 2: Syrien in der Wende vom 3. zum 2. Jt. v. Chr.

Es geht nicht nur um eine Zeitenwende. Sowohl Mesopotamien als auch Syrien/Palästina befinden sich im Uebergang von einer alten zu einer neuen kulturellen Epoche. Mesopotamien durchlebte am Ende der Ur III-Zeit und vor der entscheidenden Etablierung der altbabylonischen Dynastie eine politisch unstabile Periode. Syrien/Palästina befinden sich analog im Uebergang von der frühen zur mittleren Bronzezeit.

Diese Zwischenzeit bringt man normalerweise mit der sogenannten "zweiten semitischen Völkerwanderung" oder der "Wanderwelle der Amurru-Nomaden" in Verbindung. Diese seien bis weit in den Süden Mesopotamiens eingefallen und hätten im 19. Jh. v. Chr. vor allem im Norden, in Mari und in Assur amoritische Dynastien gegründet. Als Sieger im Streit dieser Stadtstaaten sei schliesslich Hammurabi von Babylon (1792-1750), ebenfalls ein Amoriter, hervorgegangen.[232] Im Westen wären die Amurru bis nach Palästina vorgedrungen und in diesem Raum für das Ende der frühbronzezeitlichen Kultur verantwortlich zu machen.[233] Dieser "Völkerwanderungsthese" erwächst heute von verschiedener Seite Kritik. Damals waren den Nomaden die, von der "Völkerwanderungsthese" vorausgesetzten, grossräumigen Wanderungen (ohne Dromedar) gar nicht möglich. M.B. ROWTON betont, dass es nur Kleinviehnomaden gegeben

231 PORADA, Morgan 56; ähnlich äussert sich VANEL, L'iconographie 54.

232 Vgl. z.B. die Kurzdarstellung bei JAROŠ, Aegypten und Vorderasien 37.

233 Bekannteste Exponentin dieser These war K.M. KENYON. Vgl. ihr Buch "Amorites and Canaanites", besonders ihre Schlussfolgerung (aaO. 76f.).

habe, die bei ihrem Weidewechsel immer wieder mit den Sesshaften in einem kriegerischen oder freundnachbarlichen Kontakt standen. Er redet, auf die Beziehung von Stamm und Stadt anspielend, von einer "dimorphic society".[234] Wenn wir deshalb von der Annahme eines grossen Einfalls der Amurru-Nomaden absehen, so geben die Texte doch immerhin ein beredtes Zeugnis davon, dass Amurru-Nomaden öfters die im Zweistromland Etablierten störten, und dies nicht erst während der ominösen Zwischenzeit, sondern schon während der Ur III-Zeit (2111-2003).[235] Aus diesen Texten geht hervor, dass bei den "Amurru" nicht an einen einheitlichen Nomadenstamm, sondern an eine Gruppe räuberischer Nomaden zu denken ist.[236] M. LIVERANI macht aber wohl zu Recht darauf aufmerksam, dass das aus den mesopotamischen Texten resultierende Bild der barbarischen "Amurru" einseitig gezeichnet ist. Er vermutet, dass es neben den Nomaden auch amoritische Bevölkerungsgruppen gab, die seit längerer Zeit in Städten im Norden Mesopotamiens und in Syrien wohnten. Nur so lasse sich z.B. erklären, dass die "Amurru" in Städten wie Mari und Alalach eine Zeitlang die führende Schicht darstellen konnten.[237]

Im Verlauf des 2. Jts. v. Chr. bekamen die Einzelstämme grössere Bedeutung. Es ist die Rede von Hanäern, Sutäern und Jaminiten. Der Ausdruck "Amurru" wird weiterhin für westsemitische Elemente in Syrien und Mesopotamien verwendet. In zunehmendem Masse ist damit aber auch eine Region in Zentral- und Südsyrien gemeint.[238] In der 2. Hälfte des 2. Jts. bezeichnet "Amurru" ein Königreich im Zentrallibanon zwischen den Flüssen Litani und Orontes.[239]

---

234 ROWTON, Environment 121. Zur späteren, allmählichen Unterwanderung Palästinas durch Kleinviehnomaden vgl. MENDENHALL, Hebrew Conquest 66-87; ZUBER, Vier Studien 99-138.

235 D.O. EDZARD (Die altorientalischen Reiche I 167) ist der Meinung, dass man die Rolle der Nomaden als Störfaktor in der Geschichte Mesopotamiens kaum genug hoch einschätzen kann. Die Gefahr war jedenfalls so gross, dass der zweite Herrscher der 3. Dynastie von Ur, Schulgi (2093-2046), die gewaltige Aufgabe eines Mauerbaus, einer Art Vorläufer der "Chinesischen Mauer", in Angriff nahm. Unter König Schu-Sin (2036-2028) wurde sie in einer Länge von 280 km fertiggestellt (vgl. KLENGEL, Zwischen Zelt 45-47; LIVERANI, The Amorites 110).

236 LIVERANI, aaO. 111.

237 AaO. 108.

238 Vgl. die Uebersichtskarte bei KLENGEL, Zwischen Zelt 51.

239 LIVERANI, aaO. 116f. Wenn das Alte Testament von "Amurru" redet, so ist entweder dieser Staat nördlich von Byblos gemeint (Jos 13,4-5),

Zwischen den syrischen Fürstentümern im Landesinnern kam es häufig zu Spannungen, besonders zwischen den Städten Qatna und Jamchad (Aleppo), während Küstenstädte wie Byblos und Ugarit, durch das Gebirge geschützt, ein ruhigeres Leben führten. Die Uneinigkeit der syrischen Fürsten war wahrscheinlich ein wichtiger Grund, dass Syrien und Palästina immer wieder in die Einflusssphäre der Grossstaaten gerieten. Zuerst machten sich Hethiter und Aegypter die Vorherrschaft streitig, bis sie sich 1296 v. Chr. nach der Schlacht von Qadesch friedlich arrangierten.[240] Im 13./12. Jh. dann mischte sich das wiedererstarkte Assyrien ein.[241] Nicht geklärt ist, wie weit am Ende des 2. Jts. auch noch die sogenannten "Seevölker" die Hand im Spiel Spiel hatten.[242]

Die Amoriter waren aber nicht die einzigen, die am Ende des 3. Jts. v. Chr. Syrien und Nordmesopotamien überfluteten. Wir haben Hinweise, dass schon während der Akkad-Zeit Hurriter in diesem Raum gelebt haben. Im 18. Jh. v. Chr. wird der Anteil der Hurriter in Nordsyrien immer grösser. In den Mari-Archiven (18. Jh. v. Chr.) wird zum ersten Mal ein Volk der "Hurri" erwähnt.[243] Während in der Schicht VII von Alalach (1720-1650) noch die amoritische Bevölkerung überwog, waren in der Schicht IV (Mitte 15. Jh. v. Chr.) die Hurriter das stärkste Bevölkerungselement.[244]

---

oder - vor allem beim Elohisten - die Bewohner von Syrien/Palästina. Diesen ungenauen Gebrauch des Terminus "Amurru" finden wir auch bei Sanherib, der die phönizischen Könige von Sidon, Arwad und Byblos, die Philisterkönige von Aschdod und Aschkelon, sowie die Könige von Bet-Ammon, Moab und Edom schlicht "Könige von Amurru" nennt (LUCKENBILL, Ancient Records II 119).

240 Danach gehörte das südliche Syrien einschliesslich von Damaskus und Byblos zu Aegypten, während der Rest unter hethitischer Oberhoheit stand (vgl. KLENGEL, Geschichte Syriens, Teil 3 227-230).

241 Tiglatpileser I. (1117-1077) drang bis an die Mittelmeerküste vor.

242 Vgl. dazu SANDARS, The Sea-Peoples, bes. 139-177.

243 NAGEL/STROMMENGER, Alalah 113. Die Hurriter sind weder Semiten noch Indogermanen wie die Hethiter. Die hurritische Sprache weist Verwandtschaften mit der urartäischen Sprache auf. Einen kurzen Ueberblick über ihre Geschichte gibt HOFFNER, The Hittites 222-224.

244 In der Zeit von 1750-1500 muss eine starke Ausbreitung der Hurriter im nördlichen Syrien erfolgt sein, und obwohl die Regenten selbst dem westsemitisch-amurritischen Element zugehörten, war das Hurritische vielleicht trotzdem gesprochene Sprache am Hofe (vgl. KLENGEL, Geschichte Syriens, Teil 3 162f.).

Politisch grössere Bedeutung hatte das Mitanni-Reich, in dem sich eine indo-arische Oberschicht mit der hurritischen Bevölkerung verband. Der mitannische Einfluss reichte während des 15. und 14. Jhs. vom mittleren Euphrat bis ans Mittelmeer. Auch nachdem der Mitannistaat im Hethiterreich aufgegangen war, blieben die Hurriter wenigstens durch Personennamen und durch hurritische Gottheiten im hethitischen Pantheon präsent.

Zu fragen bleibt schliesslich, ob im Raum Syrien/Nordmesopotamien noch eine weitere, wichtige Bevölkerungsgruppe anzusiedeln ist. Hurriter und Amoriter sind zwar früher in Syrien belegt, als bisher angenommen wurde, und sie kamen wohl auch nicht im Zuge einer massiven Wanderwelle ins Land. Es scheint aber auch nicht so, dass diese beiden Bevölkerungsgruppen schon immer im Lande waren, sondern dass sie im Laufe des 3. Jts. v. Chr. nach Syrien einsickerten. Auf der Suche nach einer autochthonen syrischen Bevölkerung tauchen beim Alttestamentler die Stichwörter "Kanaan" und "Kanaanäer" auf. Doch bisher ist man schnell auf Schwierigkeiten gestossen: Es fehlte an "kanaanäischen" Quellen.[245] Der erste inschriftliche Beleg stammt aus Mari (18. Jh. v. Chr.), doch bleiben Rolle und Herkunft der Kanaanäer undeutlich. Auch die Amarnabriefe, ägyptische und phönizische Quellen sowie das Alte Testament tragen eher zur Verwirrung als zur Klärung bei. So umfasste z.B. die in den Amarnabriefen erwähnte ägyptische Provinz "Kanaan" die Gegend von der Grenze Aegyptens bis nördlich von Byblos, während in den historischen Texten des AT "Kanaan" in erster Linie Palästina meint.[246] Was die Sprache betrifft, so dachte man, "Kanaanäisch" sei ein nordwestsemitischer Dialekt und mit dem Amoritischen verwandt,[247] doch müssen Wortbedeutung und Etymologie von "Kanaan" weiterhin als ungeklärt gelten.

Trotz der unsicheren Quellenlage hat SAGGS in der Rezension von K. KENYONs "Amorites and Canaanites" die zusammenfassende Schlussfolgerung der Autorin geteilt, es handle sich bei den "Kanaanäern" um urbanisierte Amoriter.[248] Die Ausgrabungen auf dem Tell Mardich (Ebla) haben nun erwiesen, dass das

---

245 Vgl. A. HALDAR, IDB I 494-498; M. WEIPPERT, IDB Suppl. 125-130; ders., RLA V 352-355 und die dort zitierte Literatur.

246 M. WEIPPERT, RLA V 355.

247 "So it is quite possible that 'Amorite' was the tongue of the whole area at that time" (MILLARD, The Canaanites 35).

248 SAGGS, Rezension 405.

"kanaanäische", zumindest das ost-"kanaanäische" Element, eigenständiger und älter war, als man bisher angenommen hatte. Zwar sind erst wenige der 15 000 in Ebla gefundenen Tontafeln, die zum Teil in einer bisher unbekannten westsemitischen, eben "eblaitischen" Sprache verfasst sind, publiziert. So viel scheint jedenfalls festzustehen, dass dieser "kanaanäische" Stadtstaat in der Zeit zwischen 2400 und 2250 v. Chr. so fest etabliert war, dass zeitweilig sogar Akkad in der Hand des Fürsten von Ebla war.[249] Auch für die "kanaanäische" Religion ist ein beträchtlich höheres Alter anzusetzen, wenn schon in den Ebla-Texten ein "Dagan von Kanaan" erwähnt wird.[250] Wenn das genaue Studium der Texte die sensationellen Meldungen der Vorberichte bestätigen wird, so dürften die "Eblaiten" für die Geschichte Syriens im 3. und 2. Jt. v. Chr. wichtiger als Amoriter und Hurriter sein.[251]

H. KANTOR hat deshalb gar nicht so unrecht, wenn sie in Anlehnung an W.F. ALBRIGHT für die westsemitischen Bewohner Syriens und Palästinas im 3. und 2. Jt. v. Chr. den verallgemeinernden Ausdruck "Kanaanäer" gebraucht und die Nachfolger dieser Leute, die während des 1. Jts. v. Chr. im südlichen Syrien und an der Mittelmeerküste lebten, als "Phönizier" bezeichnet.[252] In der Ikonographie ziehe ich es trotzdem vor, statt von "kanaanäischer" von "syrischer" oder "syro-palästinischer" Kunst zu reden. Der geschichtliche Exkurs hat erkennen lassen, wie viele Elemente die Geschichte dieser Region im 2. Jt. v. Chr. bestimmten. Das spiegelt sich auch in der Kunst, wo es meistens sehr schwierig und auch nicht unsere vorrangige Aufgabe ist,

---

249 MATTHIAE, Ebla in the Late Early Syrian Period 106; ders. Ebla 208ff.

250 PETTINATO, The Royal Archives 48. A. ARCHI (The Epigraphic Evidence 566) bestreitet hingegen, dass der Ausdruck "Dagan *ga-na-na*" den "kanaanäischen (Gott) Dagan" meint.

251 Mindestens auf linguistischer Ebene zeichnet sich der Vorrang des "Eblaitischen" vor dem "Amoritischen" jetzt schon ab: "Ci troviamo, con la lingua di Ebla, davanti alla lingua paleo-accadica del semitico orientale. E l'amorreo viene ridotto, come sostiene a ragione il Collega Garbini (zit. Le lingue semitiche, Napoli 1972, 66ff.), così alle sue vere dimensioni di lingua innovatrice e posteriore." (PETTINATO, Testi cuneiformi 374).

252 Syro-Palestinian Ivories 153 Anm. 2. Dieser Aufsatz ist eine Rezension von C. DECAMPS DE MERTZENFELDs "Inventaire commenté des ivoires phéniciens et apparantés ..." und von M. OPPENHEIMs "Tell Halaf, Vol. III", wobei sie vor allem auf die Bedeutung der Elfenbeine als Hauptgattung kanaanäischer Kunst in der späten Bronzezeit eingeht.

einzelne Bildelemente einer bestimmten ethnischen Gruppe zuzuordnen.[253] Der komplexe, schillernde Eindruck, den die syrische Kunst hinterlässt, darf aber auch nicht einfach dazu führen, in ihr ein Konglomerat von Elementen der Hauptträger altorientalischer Kultur, d.h. der ägyptischen, mesopotamischen und hethitischen Kultur zu sehen.[254] Der ausländische Einfluss ist da, aber ausländische Motive finden in syrischer Darstellungsweise und in Verbindung mit einheimischen Motiven einen eigenständigen, syrischen Ausdruck. Als erster hat H. FRANKFORT die Eigenständigkeit einer "syrischen Glyptik" propagiert[255], und allgemeiner hat W. NAGEL formuliert: "Im IV. und III. Jahrtausend vor Christus haben wir es also in Syrien mit einem langlebigen Kulturablauf zu tun, dessen 'ursyrische' Merkmale im II. Jahrtausend durch mesopotamisches Formengut angereichert werden, womit wir die Geburt der eigentlichen 'syrischen Kunst' erleben."[256] Diese kennt eine altsyrische Epoche (1. Hälfte des 2. Jt. v. Chr.), wo neben der Glyptik Steinskulpturen dominieren, während in der mittelsyrischen Epoche (2. Hälfte des 2. Jts. v. Chr.) Bronzestatuetten im Vordergrund stehen.[257]

---

253 Zur Gefährlichkeit einer solchen Zuordnung an ein Volkstum vgl. LANDSBERGER, Sam'al 90; KRAUS, Zu Moortgat 47.

254 Syrische Siegel wurden lange Zeit mit hethitischen in Verbindung gebracht und als "syrohethitische" (CONTENAU, La déesse nue 82-93) oder einfach "hethitische" Glyptik (VON DER OSTEN, Newell 12) behandelt.

255 Cylinder Seals, 252-258, 260-273 und 288-291. FRANKFORT beschrieb vor allem in seiner zweiten syrischen Gruppe (aaO. 260-263) eine Reihe von genuin syrischen Stilelementen. Von der Thematik her entliess er die syrische Glyptik allerdings nie aus der Abhängigkeit Mesopotamiens und reihte sie unter "Peripheral Seals" ein. Zu seiner heute überholten Einteilung der syrischen Glyptik in drei Gruppen vgl. weiter unten Kap. III EXKURS 3.

256 Eine mittelsyrische Idolbronze 179. P. MATTHIAE postuliert aufgrund der Funde auf dem Tell Mardich (Ebla) eine frühsyrische Phase (2900-2300 v. Chr.), in der sich bereits eigenständige syrische Züge herausgebildet haben sollen (Syrische Kunst 466f.). Die bisher ins 3. Jt. v. Chr. datierten Zeugnisse der bildenden Kunst Syriens zeigen aber doch meistens noch eine starke Verwandtschaft zur Kultur Mesopotamiens, besonders zur frühdynastischen (vgl. dazu MATTHIAE, Ebla 229ff.).

257 Zu den Bronzestatuetten aus dem südlichen Syrien und Palästina vgl. NEGBI, Canaanite Gods, passim. Noch vor den aufsehenerregenden Ausgrabungen auf dem Tell Mardich hat P. MATTHIAE 1962 ein Buch unter dem Titel "Ars Syra" veröffentlicht und damit eine erste synthetische Darstellung der altsyrischen Kunst geliefert. Heute hat sich die Kunst Syriens einen festen Platz in kunstgeschichtlichen Sammelwerken erobert. Der in der "Propyläen-Kunstgeschichte" von W. ORTHMANN heraus-

Der ikonographisch ergiebigste Zweig syrischer Kunst ist, wie bereits gesagt, die Glyptik. Das wissen auch die vorderasiatischen Archäologen, doch bleiben sie in der Interpretation durchwegs zurückhaltend. Die Mehrdeutigkeit vieler Motive (unserer eingeschlossen) und ihre komplizierte Ueberlieferungsgeschichte schreckt viele ab. Im deutschsprachigen Raum hat man nach der vernichtenden Kritik, die MOORTGATs "Tammuz" zuteil wurde,[258] auf die inhaltliche Deutung religiöser Elemente aufgrund der altorientalischen Bildkunst praktisch verzichtet. Da ich über das Alte Testament zur altorientalischen Ikonographie gekommen bin, kann ich mir erlauben, um eine Nuance unbefangener an die Sache heranzutreten.

1. DIE "NACKTE FRAU" IN DER KAPPADOKISCHEN GLYPTIK

Von der sogenannten kappadokischen Glyptik sind relativ wenig Originalsiegel bekannt. Meistens sind nur die Abdrücke auf Tontafeln und Tontafelbehältern erhalten, von denen die meisten aus der assyrischen Handelsniederlassung Kültepe/Karum Kanisch stammen.[259] T. und N. ÖZGÜÇ, Leiter der seit 1948 in Gang befindlichen türkischen Ausgrabung, haben den grösseren Teil der ca. 10 000 bisher gefundenen Tontafeln dem sogenannten "Level II" (1980-

gegebene Band "Der Alte Orient" z.B. enthält einen eigenen Abschnitt über die Kunst Syriens (aaO. 110-121).

258 Vgl. die Kritik an MOORTGAT bei LANDSBERGER, Sam'al 88-91 und die Rezensionen zu seinem "Tammuz" bei: VAN BUREN, Or NS 18 (1949) 494-501; PARROT, BiOr 6(1949) 176-179; FRANKFORT, JNES 9 (1950) 189-191 und vor allem KRAUS, WZKM 52 (1953/55) 36-80.

259 Die anatolische Stadt Kanisch wurde am Ende des 2. Jts. v. Chr. Zentrum einer Reihe von assyrischen Handelsniederlassungen *(karum)* und kleineren Stationen *(nabartum)*. Die Assyrer waren es auch, die das Rollsiegel nach Kleinasien einführten. Vorher und nach dem Untergang der assyrischen Handelsniederlassungen (ca. 1750 v. Chr.) dominierte dort das Stempelsiegel (vgl. GOETZE, Kleinasien 67-81 und die dort zitierte Literatur; neuere Darstellungen sind: GARELLI, Les Assyriens en Cappadoce, passim; ORLIN, Assyrian Colonies, passim). Ein Beispiel einer Tontafel mit Siegelabrollungen und der dazugehörigen Hülle ist abgebildet bei AKURGAL/HIRMER, Die Kunst Abb. 24. Weitere Tontafeln mit Siegelabrollungen aus dem 18. Jh. v. Chr. wurden in den letzten Jahren auch in Açem Hüyük gefunden.

1850), den Rest dem "Level Ib" (1850-1750)[260] zugeordnet. Auf den Tontafeln von Karum Kanisch spiegeln sich die weitverzweigten Handelsbeziehungen. Es gibt Abdrücke von Siegeln babylonischer, assyrischer und syrischer Herkunft, solche aus den Randgebieten, in denen die Siegelschneidekunst weniger entwickelt war und sich verschiedene Stile vermischten, und schliesslich brachten die Einheimischen neue Motive in einem eigenen, anatolischen Stil ein.[261] Unter dem Begriff "kappadokische Glyptik" fasse ich alle Siegel und Abrollungen zusammen, die vom Stil und vom Motiv her nicht zur Hauptsache babylonisch oder syrisch beeinflusst sind.[262] Dazu gehören neben den im einheimischen "anatolischen" Stil geschnittenen Siegeln[263] die sogenannte "altassyrische"[264], die "provinziell-babylonische"[265] und die

---

260 Level Ib fiel also mindestens zum Teil mit den Regierungszeiten Schamschi-Adads von Assur (1815-1782), Zimrilims von Mari (1782-1759) und Hammurabis von Babylon (1792-1750) zusammen. Zur Chronologie von Karum Kanisch vgl. ÖZGÜÇ, New Light 319.

261 MOORTGAT redet denn auch von einer "Misch-Kultur", in der Südanatolien um 2000 v. Chr. lebte (Bergvölker 27).

262 Ich folge mit dieser Einteilung E. PORADA: "The Syro-Cappadocian Group was apparently in existence between Syria on the one hand and Eastern Asia Minor on the other. The Provincial Babylonian as well as the Old Assyrian Group can be assumed to have been distributed in the regions northwest of Babylonia. The Anatolian Group, finally, was limited to Anatolia. Aside from the Babylonian and Syrian groups, which are so well defined, relations exist, of course, among the other four groups, especially as regards subject matter. The name 'Cappadocian' as a comprehensive term for the motives and other features common to all four groups is therefore retained here " (Nuzi 100). H. FRANKFORT behandelt die kappadokische Gruppe unter den abgeleiteten Stilen der Peripherie Mesopotamiens (CS 242-251). Das mag angehen, solange man der Auffassung ist, Mesopotamien sei das Zentrum der altorientalischen Glyptik gewesen. Unterdessen hat sich mehr und mehr gezeigt, dass Syrien, dessen Glyptik bei FRANKFORT im Rahmen der peripheren Stile breit behandelt wird, nicht nur der nehmende Teil war.

263 Diese Gruppe fällt durch eine grosse Anzahl von Motiven (Kriegsgott, Jagdgott, Gott auf einem Esel, Hauptgöttin von Kanisch) auf, die in Mesopotamien unbekannt sind. Ihre Ikonographie behandelt N. ÖZGÜÇ (Anatolian Group 63-70). Auch der Stil mit seinem Fischgratmuster, mit dem fast alle Körperflächen ausgefüllt sind, und den ausgefransten Konturen ist lokal.

264 Die "altassyrische" Gruppe fällt durch einen tief geschnittenen, eher grob und eckig wirkenden Stil auf (PORADA, Nuzi 98; dies., MORGAN 108; MOORTGAT, VR 46). Häufig anzutreffen ist der Stier mit einem pyramidenförmigen Gegenstand auf dem Rücken, der dem anatolischen Repertoire entlehnt wurde (vgl. PORADA, Morgan Nr. 847, 848 und 851).

265 In der "provinziell-babylonischen" Gruppe dominieren altbabylonische

"syro-kappadokische"[266] Gruppe.

1.1 Die "syro-kappadokische" Gruppe

Syro-kappadokische Siegel sind in Karum Kanisch praktisch nur auf Abrollungen des älteren "Level II" vertreten.[267] Auf einem Siegel aus Karum Kanisch ist eine Doppeladoration dargestellt (Abb. 70)[268]. Bei der ersten Darstellung handelt es sich um eine sogenannte "Einführungsszene". Ein bärtiger Gott[269] sitzt auf einem Thron mit einer niedrigen Lehne und hält eine

---

Motive (vor allem Einführungsszenen). Unbabylonisch ist die Ausführung, besonders die der Kleider (PORADA, Nuzi 98). Hie und da unterscheiden sich auch motivliche Details. Z.B. hält der Wettergott nicht wie sonst in der altbabylonischen Glyptik einen Blitz in der Hand (PORADA, Morgan Nr. 511-513, 515), sondern schwingt auch noch eine Waffe (aaO. Nr. 867-871). N. ÖZGÜÇ zählt die "provinziell-babylonische" Gruppe zu den "altassyrischen" Siegeln, denn es liege nichts anderes vor, als dass altbabylonische Motive in altassyrischem Stil wiedergegeben worden seien (ÖZGÜÇ, Level Ib 48). Mir scheint, dass der Unterschied tatsächlich oft nur durch die jeder Gruppe eigenen Motive bedingt ist. Doch braucht uns das nicht weiter zu stören, da die "nackte Frau" in der "alt-assyrischen Gruppe" (im Sinne PORADAs) meines Wissens bisher nicht aufgetaucht ist (eine Ausnahme bildet vielleicht MOORTGAT, VR Nr. 510 = unsere Abb. 80). Da bei den für unsere Untersuchung in Frage kommenden Siegeln altbabylonische Motive vorherrschen, behalte ich den Ausdruck "provinziell-babylonisch" bei.

266 Bei der "syro-kappadokischen" Gruppe tauchen vermehrt Motive auf, die wir nachher in der syrischen Glyptik, dort allerdings in einem weniger linearen und viel "barockeren" Stil, wieder treffen werden (vgl. PORADA, Nuzi 99). N. ÖZGÜÇ redet bei dieser Gruppe vom "syrischen Kolonie-Stil", der vor allem im "Level II" des Karums vorherrsche, während im "Level Ib" bereits der entwickelte syrische Stil anzutreffen sei (Level Ib 53f.).

267 Vgl. weiter oben Kap. II Anm. 266.

268 Zur Zuweisung zu "Level II" vgl. ÖZGÜÇ, Level Ib 60 Anm. 83; DIGARD, Répertoire Nr. 215-216.

269 Es ist nicht klar ersichtlich, ob es sich um einen Gott oder um einen menschlichen Herrscher auf dem Thron handelt. Wenn es sich um einen Menschen handelt, dann wahrscheinlich um den vergöttlichten König, denn nur ein solcher könnte ausser einer Gottheit noch das Ziel einer Einführung sein. Nur einem Gott oder seinem Repräsentanten steht auch das Tragen eines Stufengewandes zu (vgl. zu diesem Kleidungsstück VON DER OSTEN, Newell 130; ders., BRETT 43-45; STROMMENGER, Gewandtypen 52). Für den vergöttlichten Herrscher spricht schliesslich die runde Kappe, die seit der Ur III-Zeit für Fürsten und Könige typisch ist und die in der altbabylonischen Zeit mit einem anliegenden Hörnerpaar ergänzt

Waage.[270] Eine Schutzgöttin[271] im Stufen- oder Falbelkleid führt an der Hand einen Beter vor den Gott. Einführungsszenen dieser Art kamen in der Akkadzeit auf und bildeten in der vorausgehenden Ur III-Zeit das Hauptthema.[272] Neu und typisch für Syrien ist aber, dass diese Einführungsszene dort, wo während der Ur III-Zeit normalerweise eine Inschrift ihren Platz hatte, durch eine zweite Anbetungsszene ergänzt ist. Sie zeigt einen bärtigen Mann in einer Art Schuppengewand und einer eigenartigen Kopfbedeckung,[273] der vor einer etwas kleiner, aber erhöht dargestellten, nackten Göttin eine Libation darbringt. Sie zeigt sich ihrem Verehrer frontal, nur der Kopf ist im Profil dargestellt, so dass die für die syrische Glyptik typische Chignonfrisur besser zur Geltung kommt. Ihren rechten Arm streckt sie nach dem Verehrer aus. Die Frisur ist zusätzlich mit einem Band (oder "Rossschwanz"?)[274] geschmückt. Ein anderes Siegel aus Karum Kanisch zeigt wieder eine Doppeladoration (Abb. 71); während ein Beter auf einen Gott zuschreitet, der auf

---

wird, sobald der Fürst als Gott dargestellt wird (vgl. ORTHMANN, Der Alte Orient Taf. 158, 159, 160a; STROMMENGER/HIRMER, Mesopotamien Taf. 152, 153; PARROT, Sumer 268 Abb. 334, 335).

270 Vgl. den Mann mit der Waage bei FORTE, Seals Nr. 18. E. FORTE weist dabei auf den ägyptischen Totengott Anubis, der die Herzen der Toten wägt. Von dieser Waage zu unterscheiden ist auf jeden Fall das Füllsel, das auf Abb. 70 unter den Armen des kleinen Männchens vor dem Thronenden erscheint, und das hie und da auch als "Waage" (vgl. MOORTGAT, VR 36) bezeichnet wird. Bei diesem Zeichen soll es sich ursprünglich um einen Gefässständer gehandelt haben (OPIFICIUS, Syrische Glyptik 98).

271 Diese Schutzgöttin, in der Regel als Göttin Lama bezeichnet, vermittelt den Zugang zu den grossen Göttern und - seit der Ur III-Zeit - auch zum vergöttlichten König (vgl. HAUSSIG, Wörterbuch I 124; SPYCKET, La déesse 73-84). Zu einem altbabylonischen Standbild dieser Göttin vgl. ORTHMANN, Der Alte Orient 294 Taf. 166b. Zu einer kassitischen Stele vgl. aaO. 305 Taf. 189. Aufgrund der Inschrift auf dem Kleid der Figur kann sie als Schutzgöttin *dLAMA* bestimmt werden.

272 Vgl. FRANKFORT, CS 143; MOORTGAT unterscheidet für die Ur III-Zeit Einführungsszenen zu echten Gottheiten (VR 28 Nr. 260-264) und Einführungsszenen zum sogenannten "Gottkönig als Krieger" (VR 27 Nr. 256-258).

273 T. ÖZGÜÇ hält die Figur für einen Gott (Kültepe 1949, 235). Dann könnte es sich aber nur um eine niedere Gottheit handeln, die die Libation vor der "nackten Frau" ausführt. M.E. handelt es sich eher um einen Priester oder König (vgl. unsere Abb. 249).

274 Dieser "Rossschwanz" scheint eine syrisch-kappadokische Eigentümlichkeit zu sein. Er wird auch von Männern getragen (vgl. unsere Abb. 71 und 267).

einem Feliden sitzt, nähert sich eine Beterin (?) in umgekehrter Richtung einer doppelköpfigen Standarte, die auf einem liegenden Löwen steht,[275] einer "nackten Frau" und einem Mann im Knielauf, der eine Lanze hält.[276] Einige Figuren dieser Szene stammen, wie wir später sehen werden, aus dem syrischen Repertoire. Die "nackte Frau" ist, wie alle andern Figuren der Gruppe, mit dem Kopf im Profil dargestellt. Eine Siegelabrollung von einer Tontafel, die bereits B. HROZNY 1925 in Karum Kanisch fand, zeigt die "nackte Frau" in einer Nebenrolle (Abb. 72). Ein Beter vor einem thronenden Gott bildet die Hauptszene. Eine Reihe von kleineren Figuren füllen den freibleibenden Raum: Ein zweiter Mann sitzt mit einer Leier vor dem Gott, ein dritter tritt grüssend von hinten zum Thron. Zwei Tiergruppen kommen hinzu, die eine "naturalistisch-aggressiv", die andere "heraldisch-friedlich".[277] Schliesslich treffen wir nochmals auf die doppelköpfige Standarte. Davor (oder daneben?) sitzt eine Frau im Stufenkleid, die den Arm grüssend erhoben hat. Das Gleiche tut die "nackte Frau", die dahinter in der gewohnten Weise frontal und mit dem Kopf im Profil abgebildet ist.[278] Bei einer andern, von HROZNY publizierten Abrollung steht die Göttin wieder stärker im Zentrum (Abb. 73). Zwischen einem Beter und einem sitzenden Gott [279] ist ein zweiter Gott eingeschoben, der den linken Fuss auf den Rücken eines Stieres stellt und in der Rechten eine grosse Keule hält. Auf dem Stier steht die "nackte Frau" mit verschränkten Händen.[280] Den Kopf hat sie dem Gott mit der Keule zugewendet. N. ÖZGÜÇ bezeichnet den Gott mit dem Stier als "Wet-

---

275 Zu dieser doppelköpfigen Standarte vgl. SEYRIG, Les dieux 234 und zur Deutung aaO. 238-241. Unser Beispiel ist in SEYRIGs Liste noch nicht enthalten.

276 Der "Mann im Knielauf" ist schon auf frühsyrischen Siegeln der 2. Hälfte des 3. Jts. v. Chr. zu finden: Vgl. z.B. die Abrollung vom Tell Chuera: KUEHNE, Das Rollsiegel 40 Nr. 6.

277 Vielleicht verkörpert die eine die wilde, chaotische, die andere die gezähmte, geordnete (Tier-)Welt.

278 Auch SEYRIG (aaO. 234) ist es nicht klar, ob die beiden Frauen die Doppelstandarte verehren. Ich frage mich vor allem, ob eine mit dem Stufengewand bekleidete (vgl. weiter oben Kap. II Anm. 269) und zudem sitzende Frau noch als Verehrerin bezeichnet werden kann.

279 Auch hier handelt es sich vielleicht um den vergöttlichten Herrscher.

280 Vgl. ein ähnliches Siegel bei VON DER OSTEN, Brett Nr. 85 = FRANKFORT CS Pl. 41k, das aber aufgrund gewisser Merkmale (z.B. Zylinderhut) eher zur syrischen Gruppe gehört.

tergott" und zählt ihn zu den lokalen Gottheiten,[281] doch werden wir ihm auch auf altbabylonischen und syrischen Siegeln wieder begegnen. Dass der Gott seinen Fuss auf den Hintern des Tieres stellt, ist freilich ein Charakteristikum der anatolischen Gruppe.[282] Was an freiem Raum übrig blieb, ist mit einer Reihe von Nebenmotiven gefüllt worden (hockender Affe mit Mondsichelstandarte, Skorpion, Menschenkopf, Capride, sitzender Mann mit unidentifiziertem Gegenstand). Auf Abb. 74[283] schliesslich steht die "nackte Frau" ganz im Zentrum. Die Zeichnung gibt einen Ausschnitt einer Abrollung von Karum Kanisch wieder, deren Hauptszene, eine Doppeladoration, wir hier vernachlässigen können, da sie zu unserem Motiv in keiner Beziehung mehr steht. Die Frau ist mit verschränkten Händen und dem Kopf im Profil dargestellt, wobei ein markanter Chignon sichtbar wird. Auf dem Kopf trägt sie zudem ein Gefäss. Sie wird rechts und links von einem Stiermenschen flankiert. Diese geben sich hinter dem Rücken der Frau die Hand und strecken die andere so über ihrem Kopf aus, dass die Frau in einer Art Schrein erscheint.[284] Der Stiermensch taucht in Mesopotamien bereits in der frühdynastischen Zeit auf und wird dort und dann in der Akkad-Zeit meistens im Tierkampf dargestellt. Oft wird er dabei von einem "nackten Helden" unterstützt.[285] Schon während der Akkad-Zeit trägt bzw. schützt er auch eine Standarte.[286] Das ist innerhalb der "anatolischen" Gruppe seine Hauptaufgabe.[287] In der mitannischen Glyptik wird die Standarte des Stiermenschen

---

281 "The Weather Gods are undoubtedly the most important subject of the Kültepe seals of the local style" (Anatolian Group 63).

282 ÖZGÜÇ, Anatolian Group 63 Taf. 11 Nr. 31; Taf. 24 Nr. 71 (= unsere Abb. 268). Im Unterschied zu Abb. 73 steht der Wettergott bei diesen Beispielen mit dem anderen Fuss auf einer Erhebung, die als Berg gedeutet wird.

283 Zur Zuweisung dieses Siegels zum syrisierenden Koliniestil des "Level II" vgl. ÖZGÜÇ, Level Ib 60 Anm. 84.

284 Das gleiche Motiv befindet sich auch auf zwei Siegelabrollungen des Louvre: CONTENAU, Glyptique syro-hittite 74 Fig.23, 77 Fig. 30. P. AMIET (Bas Reliefs 121 Nr. 346) erwähnt ein Siegel, bei dem die "nackte Göttin" in einem Schrein steht (Louvre, AO 22420).

285 Vgl. FRANKFORT, CS 46f.; ders., Art 78-82; VON DER OSTEN, Newell 96.

286 VON DER OSTEN, Newell Nr. 144, 149.

287 ÖZGÜÇ, Anatolian Group 70f. Der Stiermensch erscheint u.a. auch noch als wasserspendender Held, in Begleitung eines andern Helden, im Tierkampf, als "Herr der Tiere" und als Trägerfigur.

zur Himmelsstütze,und auf assyrischen Siegeln trägt der Stiermensch selbst den Himmel.[288] Der Stiermensch ist also wie andere Mischwesen an keine bestimmte Person und an keine bestimmte Aufgabe gebunden.[289] Im 2. Jt. v. Chr. scheint er sich aber hauptsächlich auf Schutzaufgaben zu konzentrieren. Dies ist wahrscheinlich auch bei unserer Abrollung der Fall.

Bei den Beispielen der "syro-kappadokischen" Gruppe fällt auf, dass die "nackte Frau" hie und da als Nebenfigur dargestellt wird (Abb. 71, 72), jedoch fast häufiger zu den Hauptfiguren gehört (Abb. 70, 73, 74). Auf Abb. 74 steht die Frau bereits so im Mittelpunkt, dass sie damit von Bezugspersonen isoliert ist. Eine logische Konsequenz dieser Isolierung ist dann die totale Frontalstellung, wie wir sie auf Siegeln finden werden, bei denen der babylonische Einfluss dominiert.[290] Die Nacktheit der Frau fällt zwischen den prächtig gekleideten Beter- und Götterfiguren besonders auf. Grundlos dürfte sich eine Frau in dieser Gesellschaft wohl nicht nackt präsentieren. Fast müssig erscheint auch die Frage, ob die Frau eine Göttin sei, wenn man sie auf dem Stier eines Gottes (Abb. 73) oder in einem Schrein (Abb. 74) stehen sieht, oder wenn vor ihr eine Libation ausgegossen wird (Abb. 70). Bei anderen Beispielen, denen wir begegnen werden, ist es allerdings schwieriger, ein sicheres Urteil zu fällen.

1.2 Die "anatolische" Gruppe

Die anatolische Gruppe hat sich am meisten von den mesopotamischen Vorbildern emanzipiert. N. ÖZGÜÇ setzt ihre Entwicklung zwischen 1950 und 1850 v. Chr. (= Schicht II von Karum Kanisch) an, jedoch etwas später als die der syro-kappadokischen und der provinziell-babylonischen Gruppe.[291]

Eine Siegelabrollung aus dem Karum von Kanisch (Schicht II) enthält wieder zwei Szenen (Abb. 75). Ein Gott thront auf einem Löwen. Vor ihm steht grüs-

288 Vgl. KEEL, Jahwevisionen 208-211 und die dort abgebildeten Siegel.

289 Was FRANKFORT (CS 176) auf den Drachen münzt, gilt genauso für den Stiermenschen: "Since it led an independent existence, it was available to enrich the mythology of the one god as well as of the other."

290 Vgl. weiter unten Kap. II B 2.

291 Anatolian Group 60.

send eine niedere Gottheit, die wie der Thronende einen Becher in der einen Hand hält. Zwischen beiden ist ein Altar mit Gefässen und Brotlaiben abgebildet, daneben ein Ständer mit brennendem Räucherwerk. Ueber dem Ganzen leuchtet die Mondsichel mit der eingeschriebenen Sonnenscheibe. In der zweiten Szene steht die "nackte Frau" zwei Göttern gegenüber. Der erste steht auf einem Löwendrachen mit verkümmerten Flügeln und stammt ursprünglich aus Mesopotamien.[292] In der rechten Hand hält er eine "Blitzgabel" und die Leine des Löwendrachen, in der linken einen Speer. Der zweite Gott steht auf einem Stier und gehört zum lokalen Pantheon.[293] Die Frau ist in der gewohnten Art frontal und mit dem Kopf im Profil dargestellt. Neu ist, dass sie einen Raubvogel in den Händen hält.[294] Auch die Kopfbedeckung,[295] die

---

292 N. ÖZGÜÇ bezeichnet den Gott als "Adad" (Anatolian Group 59, 76).

293 N. ÖZGÜÇ bezeichnet diesen Gott auf dem Stier als "Wettergott" (aaO. 64, 76). - A. VANELs Terminologie ist praktisch umgekehrt: Er redet vom "Wettergott auf dem Löwendrachen" (L'iconographie 18) und verbindet den Namen "Adad" sowohl mit dem Blitz, dem Stier und dem Drachen (aaO. 29ff.). - Der Gott Adad ist vielleicht schon in altakkadischer Zeit belegt (vgl. HAUSSIG, Wörterbuch I 135-137). Zu den Symboltieren des Gottes zählen die Handbücher den Stier auf (aaO. 137; vgl. auch E. EBELING, RLA I 26). Das trifft nicht ganz zu. In der akkadischen Glyptik ist es eindeutig der Löwendrache, der mit dem Wettergott verbunden wird (vgl. BOEHMER, Die Entwicklung 62-64, Abb. 362-374). Wenn Adad *rimu qarnu* (= gehörnter Wildstier) oder *rīmu rabû ša šamê (u) erṣeti* (= "grosser Wildstier von Himmel und Erde") genannt wird (HAUSSIG, Wörterbuch I 255), so spiegelt sich darin eine spätere Entwicklung. Ueber den Ursprung und die frühe Entwicklung lässt sich bis jetzt nichts Bestimmtes sagen (vgl. EBELING, aaO. 23). Die Verbindung des Wettergotts mit dem Stier scheint jedenfalls aus Anatolien oder Nordsyrien zu kommen: "Ainsi la relation du taureau au dieu de l'orage pourrait être d'origine syrienne, mais le motif du dieu debout sur le taureau serait plutôt assyrien ou anatolien" (VANEL, L'iconographie 48; vgl. HAUSSIG, aaO. 209). - Auf unserem Siegel haben wir vielleicht die akkadisch/mesopotamische und die anatolisch/syrische Version des gleichen Gottes (Adad?) vor uns. Diese Meinung teilt aufgrund unabhängiger Untersuchungen auf Kudurrus auch U. SEIDL (Kudurru-Reliefs 107). Seit der Zeit der assyrischen Handelskolonien, etwa in der altbabylonischen Glyptik, steht der Wettergott auch in Mesopotamien auf dem Stier (vgl. PORADA, Morgan Nr. 507-514 und unsere Abb. 85) und erscheint nur noch gelegentlich auf dem Löwendrachen (FRANKFORT, CS Pl. 27i; VON DER OSTEN, Newell Nr. 220). Vgl. auch die Diskussion zum Gott Adad bei FRANKFORT (CS 162-164) und zu den verschiedenen Reittieren des Wettergottes bei KEEL (La Glyptique 269).

294 N. ÖZGÜÇ deutet den Vogel als Adler (Anatolian Group 70).

295 Dieses Beret trägt denn auch die Hauptgöttin von Kanisch (ÖZGÜÇ, Anatolian Group 51 Nr. 70, 71 und 73).

wie ein grosses Béret wirkt, sowie die nach oben gebogenen, sogenannten "Schnabelschuhe"[296] gehören zum einheimischen Stil. Auf einem von B. HROZNY publizierten Siegelabdruck (Abb. 76) ist die "nackte Frau", die hier eine spitze (Hörner-?)Mütze trägt, viel kleiner als die übrigen Figuren abgebildet. Links von ihr ist, trotz der schlechten Umzeichnung HROZNYs erkennbar, der Wettergott auf dem Löwendrachen dargestellt.[297] Obwohl die Frau hier wie ein Füllsel erscheint, muss sie m.E. mit dem Wettergott assoziiert werden, denn auf zwei weiteren Siegeln des einheimischen Stils erscheint sie in der genau gleichen Konstellation.[298]

Abb. 77[299] ist ein Beispiel aus der Schicht Ib des Karums. Der Stil der Siegel ist plastischer, um nicht zu sagen "syrischer", geworden. Die "nackte Frau" hat wieder den Wettergott als Gegenüber, der diesmal auf zwei Rükken an Rücken liegenden Stieren steht. Sie selbst steht auf einem Esel und hält in der linken Hand einen Vogel, in der rechten einen Fisch (?). Die anatolischen Siegelschneider nahmen sich anscheinend die Freiheit, die "nackte Frau" auf ungewohnten "Reittieren" darzustellen. So erscheint sie auf einer Abrollung der Schicht II auf einem Hirsch,[300] auf einer anderen Abrollung tritt sie auf dem Kopf eines wasserspendenden Helden herum und hält eine Antilope im Arm.[301] Ihren Partner wechselt die "nackte Frau" dagegen weniger oft als ihr "Reittier". Offensichtlich wollte die anatolische

296 Später tauchen auf den Reliefs der hethitischen Grossreichszeit überall "Schnabelschuhe" auf: vgl. AKURGAL/HIRMER, Die Kunst Taf. 79, 104 und 105. Vgl. auch den Rhyton in Form eines Schnabelschuhes aus Keramik aus Kültepe (19. Jh. v. Chr.): aaO. 112 Taf. 33.

297 Die zwei "Schwäne", in die die dickgezeichnete Leine in HROZNYs Zeichnung ausläuft, müssen wie in Abb. 75 als zweizackiger Blitz gedeutet werden. Der Gegenstand, den der Gott in der Rechten geschultert hält, wird eine Keule (vgl. ÖZGÜÇ, Anatolian Group Abb. 12) oder eine Lochaxt (vgl. aaO. Abb. 14) darstellen.

298 DIGARD, Répertoire Nr. 3901-2 und Nr. 3903. Ein Unterschied besteht darin, dass in Nr. 3901-2 der Gott auf dem Löwendrachen, in Nr. 3903 aber auf dem Stier steht und dass sowohl der Gott wie die "nackte Frau" stärker auf die sitzende Hauptperson der Siegelabrollung ausgerichtet sind, als dies bei Abb. 76 der Fall ist.

299 ÖZGÜÇ, Level Ib 68 Taf. 22,2. Bei der Beschreibung sind die Gegenstände in den Händen der "nackten Frau" verkehrt aufgeführt.

300 ÖZGÜÇ, Anatolian Group 70 Nr. 76.

301 AaO. 70 Nr. 75a.

Gruppe die Frau bewusst mit der mesopotamischen oder anatolischen Version des Wettergottes verbinden.

1.3 Die "provinziell-babylonische" Gruppe

Abb. 78 wirkt eigenartig gedrängt. Bei genauerem Hinsehen merkt der Betrachter, dass eine altbabylonische Einführungsszene um zwei neue Figuren ergänzt worden ist. Hinter dem Beter folgt eine "nackte Frau". Der Körper ist frontal dem Betrachter zugewandt; der Kopf und die Füsse sind im Profil wiedergegeben und auf die sitzende Hauptperson ausgerichtet. Das Auffälligste ist dabei, dass diese Frau die gleiche Hörnermütze trägt wie die nachfolgende Schutzgöttin. Wir kommen nicht darum herum, ihr zumindest hier den gleichen, göttlichen Rang einzuräumen wie der Schutzgöttin. Aber das ist nicht das einzig Erstaunliche an dieser Figur. Wenn die Zeichnung HROZNYs den Siegelabdruck richtig wiedergibt, so stützt die Göttin mit den Händen ihre Brüste. Dieser Gestus kommt in der altbabylonischen Glyptik kaum vor. Wir kennen ihn aber von den Figürchen aus dem syrisch/palästinischen Raum.[302] Wir finden ihn auch bei einem Elfenbeinfigürchen der Schicht Ib aus dem Karum (Abb. 79). Als Kopfbedeckung trägt das Figürchen ein Béret, das wir von den Siegeln der anatolischen Gruppe kennen.[303] Hinter der Schutzgöttin folgt schliesslich ein Gott im knielangen Schlitzrock, den J.R. KUPPER aufgrund seines "Spazierstocks" als den Gott Amurru identifiziert.[304] Amurru ist nicht, wie man annehmen möchte, der Nationalgott der Amoriter, sondern, zumindest im Spiegel der Texte, eine Schöpfung der altbabylonischen Theologie.[305] Ikonographisch gesehen wurde Amurru trotzdem nicht zu einem "kanonisierten" Motiv der altbabylonischen Glyptik, sondern kannte verschiedene Erscheinungsformen. Wesentlich gehörten dazu syrische Formelemente.[306] At-

---

302 Vgl. weiter oben Kap. II A 1.3.

303 Vgl. unsere Abb. 75.

304 L'iconographie 9-17.

305 AaO. 88.

306 Statt der hier getragenen Hörnermütze trägt Amurru sonst den "Zylinderhut" (vgl. Abb. 114), mit dem auch die "syrische Göttin" erscheint (vgl. weiter unten Kap. III D 2-4).

tributtier des Amurru ist die Gazelle, die in der Steppe lebt.[307] Das alles spricht dafür, dass die Heimat dieses Gottes - wenn schon nicht die reale, so doch die geistige -, in den Randzonen des mesopotamischen Kulturlandes liegt. Am ehesten ist an Syrien zu denken, und wenn sich herausstellen sollte, dass die nackte Frau regelmässig mit Amurru zusammen auftaucht, so hätte man allen Grund, auch ihren Ursprung in der gleichen Region zu suchen.

Das Provinzielle, Periphere schlägt sich bisweilen auch im Stil nieder. Ein kantiger, relativ tiefer Schnitt wird als Merkmal genannt (Abb. 80)[308]. E. PORADA erwähnt als weiteres Stilmerkmal eine Art Schulterstreifen, die in der Taille zusammenlaufen.[309] Dieses Stilmerkmal glaube ich bei drei Frauen (Göttinnen?) zu erkennen (Abb. 81)[310], die einen Beter[311] zu einer Hauptgottheit führen. Die vorderste der drei Frauen ist nackt. Provinziell erscheint aber nicht nur der Stil, sondern auch die Art, wie die Hauptgottheit den Arm auf die Schultern der "nackten Frau" legt. So viel Zutraulichkeit lässt der ikonographische Kanon des vollentwickelten altbabylonischen Stils nicht zu.

In einer Art Prozessionsordnung erscheint die Göttin bereits auf einer Abrollung der Schicht II von Kanisch (Abb. 82)[312]. Der Kopf der Göttin blickt nach syrisch-anatolischer Art in Prozessionsrichtung. Andere Figuren, wie der zweiköpfige Diener des Ea, Usmu, aber auch die auf den Hinterbeinen stehenden Tiere,[313] verraten mesopotamischen Einfluss. Unter den Figuren

---

307 "Quant à la gazelle, qui hante les régions sub-désertiques, elle suggère de son côté quelque relation avec la steppe syrienne" (KUPPER, L'iconographie 51-55, besonders 54).

308 Der tiefe Schnitt wird von E. PORADA als Stilmerkmal der altassyrischen Gruppe gedeutet (Morgan 108). Vgl. dazu auch weiter oben Kap. II Anm. 265.

309 Morgan 110 Nr. 862 und 863.

310 Vgl. das Schulterband der "nackten Frau" bei DELAPORTE, Louvre II A 328.

311 PORADA (Morgan 57) bezeichnet die 2. Figur von links als "deity (?)". Armhaltung und Figurenanordnung sprechen m.E. eher für eine Beterfigur.

312 Ob der zweiköpfige Usmu und die "nackte Frau" hier die Hauptrolle spielen, wie T. ÖZGÜÇ (Kültepe 1949 236) meint, ist unsicher.

313 In der klassischen altbabylonischen Glyptik sind diese Tiere dann allerdings im altüberlieferten "Tierkampf" engagiert (vgl. AMIET, Bas Reliefs 111 Nr. 319).

einer weiteren Götterprozession (Abb. 83)[314] treffen wir die "nackte Frau" und Amurru erneut. Nach anatolischer Tradition schreiten diese auf Tieren einher.[315] Die "nackte Frau" ist noch nicht, wie auf den meisten altbabylonischen Siegeln, gänzlich frontal dargestellt. Ihr Kopf verbleibt wie bei den übrigen Figuren in Prozessionsrichtung. Der o-beinige Zwerg links von der Frau gehört indessen zum typisch altbabylonischen Repertoire.[316]

Auf Abb. 84[317] ist die "nackte Frau" durch eine Nebenszene von der Einführungsszene getrennt. Man hat das Gefühl, dass sie nur noch in einem losen Zusammenhang zum Rest der Szene steht. Dieser Eindruck wird dadurch verstärkt, dass in der altbabylonischen Zeit auch der Kopf der "nackten Frau" in Vorderansicht gezeigt wird. Auf einem Siegel der Bibliothèque Nationale in Paris (Abb. 85)[318] ist die "nackte Frau" zusammen mit zwei Stiermenschen und dem Wettergott abgebildet.[319] Der mit dem Blitz und einer Waffe ausgerüstete Gott macht, ähnlich wie bei der anatolischen Gruppe, den Eindruck, er sei hauptsächlich ein Gewittergott. Ein Unterschied besteht nur darin, dass dieser nun auf dem Stier steht und nicht nur seinen Fuss auf dessen Rücken setzt. Die Frau steht auf einem Podest und hält die Hände verschränkt. Deutlich zu erkennen ist, dass sie einen Halsschmuck trägt,[320] hingegen bereitet die Identifikation des Kopfschmuckes Mühe. Eine kleine Bronze-Sta-

---

314 Auch auf einem syrischen Siegel der Sammlung Brett (VON DER OSTEN, Brett Nr. 89) nimmt eine "nackte Frau", die ihre Brüste hält, auf einer Capride stehend an einer Götterprozession teil. Ausser ihr stehen sich zwei Götter gegenüber; der eine, auf einem Mischwesen mit Hörnerkrone, trägt eine Lanze und eine Keule, der zweite, auf einem Löwen, hält in der einen Hand einen Krummstab und in der andern eine kleine Gazelle. Beim Gott auf dem Mischwesen handelt es sich um einen Wettergott, beim Gott auf dem Löwen vielleicht um Amurru, wobei der Siegelschneider das übliche Reittier des Gottes mit dem der "nackten Frau" vertauscht hätte.

315 Für Götterprozessionen auf Tieren der "anatolischen" Gruppe vgl. ÖZGÜÇ, Anatolian Group Nr. 28, 31a, 64 und 65. Hirsche, Löwen und Stiere dienen als Reittiere, jedoch keine Ziegen wie bei unserem Beispiel. Auch Amurru hat hier die Gazelle gegen eine Ziege vertauscht (vgl. KUPPER, L'iconographie 52 Anm. 3).

316 Vgl. FRANKFORT, CS 173.

317 Vgl. ÖZGÜÇ, Level Ib Taf. 25,3.

318 L. DELAPORTE (Bibliothèque Nationale 144f.) hat das Siegel fälschlicherweise unter die Akkad-Siegel eingereiht.

319 Zum Wettergott vgl. weiter oben Kap. II Anm. 293.

320 Vgl. auch unsere Abb. 78.

tuette aus der Sammlung Erlenmeyer weist überraschend viele Aehnlichkeiten auf (Abb. 86). Betrachtet man die Statuette von vorne, so stimmen ausser der Fusshaltung alle wesentlichen Merkmale überein: Handhaltung, Schmuck, Gesichtsausdruck und die dreieckförmige Stirnpartie. Erst die Seitenansicht macht klar, dass letztere sich aus dem bēretartigen anatolischen Kopfschmuck erklären lässt.[321]

Die Motive von Abb. 87[322] sind alle rein altbabylonisch. Im Zentrum steht die kriegerische Ischtar, die schon in der Akkadzeit auftaucht,[323] auf altbabylonischen Siegeln hauptsächlich frontal und stehend dargestellt wird. Ihren Schultern entspriessen Waffen. In der linken Hand hält sie ein Krummschwert, in der Rechten "Stab und Ring"[324], die sie dem Verehrer links von ihr entgegenstreckt. Rechts von ihr steht die "nackte Göttin", die hier durch eine einfache Hörnerkrone eindeutig als solche ausgewiesen ist, auf einem Podest. Den Abschluss bildet die Darstellung eines sechslockigen Helden, der in der Haltung des Wasserspenders, jedoch ohne Gefäss, auftritt.[325] Unklar bleibt bei dieser Szene, ob die beiden letztgenannten Figuren mit der Hauptszene überhaupt etwas zu tun haben. Sollte dies zutreffen, sind sie dann wie die kriegerische Ischtar Objekte der Verehrung oder unterstützen sie den Beter gegenüber der Hauptgöttin?

---

321 Die Autoren datieren die Statuette aufgrund des Siegels in die altbabylonische Zeit und glauben, dass die Bronze an der Peripherie Mesopotamiens entstanden sei (ERLENMEYER, Vier Statuetten 105). Aufgrund des Kopfschmucks ist aber, statt an syrischen, fast eher an kappadokischen Einfluss zu denken. Die Schwangerschaft, die die Autoren bei der Göttin vermuten (aaO.), ist mir, wenn die Abbildung in Seitenansicht nicht täuscht, zu wenig deutlich markiert. - Bei einem andern, "provinziell-babylonischen" (beachte die Schulterstreifen der "nackten Frau") Siegel, lässt sich ebenfalls anatolischer Einfluss feststellen (CONTENAU, Glyptique syro-hittite Abb. 133).

322 In einer ähnlichen Konstellation finden wir die "nackte Frau" auch auf einem Siegel der Moore-Kollektion (EISEN, Moore Nr. 58 = FORTE, Seals Nr. 56). Sie steht auch hier auf einem Podest und bildet den Abschluss einer "Prozession" zum Sonnengott Schamasch.

323 Vgl. dazu BOEHMER, Die Entwicklung 65-69 Abb. 375-389. Zur altbabylonischen Version vgl. FRANKFORT, CS 170.

324 Vgl. "Stab und Ring" in den Händen der Ischtar auch bei der sogenannten Investiturszene von Māri (vgl. unsere Abb. 186).

325 In der altbabylonischen und kappadokischen Glyptik tritt der sechslockige Held hie und da als Träger eines wassersprudelnden Gefässes auf. Vgl. R.M. BOEHMER, RLA IV 297-299 Abb. 50, 54, 62; für ein akka-

2. DIE "NACKTE FRAU" IN DER ALTBABYLONISCHEN GLYPTIK

2.1 Der "Mann mit Breitrandkappe und Keule" und die "nackte Frau"

Das häufigste Motiv der altbabylonischen Glyptik ist ein Mann mit verwehtem Bart, in einem knielangen Schalgewand[326] und mit einer Breitrandkappe, der auf Taillenhöhe den Griff einer Keule hält, und dem eine Göttin im Falbelkleid mit bittend erhobenen Armen (*^{d}LAMA*) gegenübersteht.[327] Die Breitrandkappe ist in altbabylonischer Zeit die Kopfbedeckung des Königs. Hammurabi ist z.B. auf seiner berühmten Stele so dargestellt.[328] Einige sehen in dieser Figur deshalb einen König.[329] Weil die gleiche Figur aber auch Opfer empfangen kann und in einem Fall sogar eine Hörnerkrone trägt, wird sie auch als Gott gedeutet.[330] A. MOORTGAT kombiniert diese beiden Deutungen und hält sie für den vergöttlichten König in seiner Eigenschaft als Krieger, wofür er den Terminus "Gottkönig als Krieger" verwendet.[331] Keine der Deutungen konnte bisher vollständig befriedigen.[332] Auf vielen altbabyloni-

---

disches Beispiel vgl. ders., Die Entwicklung Abb. 232 = AMIET, Bas Reliefs Nr. 231.

326 Nach VON DER OSTEN (Newell 130) besteht dieses, im Zusammenhang mit der sogenannten Amoriter-Invasion (zur Problematik dieses Begriffs vgl. weiter oben Kap. II EXKURS 2) eingeführte Gewand aus einer ärmellosen, mit einem breiten Gürtel befestigten Tunika und einem langen Mantel. Mir scheint wahrscheinlicher, dass es sich um ein kurzes Schalgewand handelt. Ein ähnliches Kleidungsstück trägt nämlich Naramsin auf seiner Siegesstele (vgl. STROMMENGER, Mesopotamische Gewandtypen 42f.).

327 Vgl. PORADA, Morgan Nr. 427-467.

328 PRITCHARD, ANEP Nr. 515

329 E. FORTE nennt die Figur "King with mace" (Seals Nr. 64 und 65).

330 Vgl. FRANKFORT, CS 168; PORADA, Morgan 51f. Zur Darstellung als Opferempfänger vgl. FRANKFORT, CS Pl. 29b; zum Tragen der Hörnermitra vgl. PORADA, Morgan Nr. 429.

331 MOORTGAT, VR 37f.

332 Neuerdings gibt es wieder Versuche, die Figur mit dem Götterboten Ilabrat zu verbinden (nach mündlicher Mitteilung von O. KEEL soll G. BUCCELLATI diese Ansicht vertreten und eine Studie dazu vorbereiten), wie dies bereits B. LANDSBERGER vorgeschlagen hat (Sam'al 89f. Anm. 226). P. AMIET denkt nach wie vor an eine königliche Figur in der Art eines vergöttlichten Ahnen, der den regierenden König beschützt (Bas Reliefs 106).

schen Siegeln taucht nun neben dieser Figur, die ich als "Mann mit Breitrandkappe (und Keule)" bezeichne, und der Schutzgöttin auch noch die "nackte Frau" auf. Bereits unter den Abrollungen des Karums von Kanisch befinden sich altbabylonische Versionen des Motivs (Abb. 88). Die "nackte Frau" ist in totaler Vorderansicht wiedergegeben. Bei diesem Beispiel kommen zur Dreiergruppe des "Manns mit Breitrandkappe und Keule", der Schutzgöttin und der "nackten Frau" zwei Beterfiguren hinzu. Die Vorliebe kappadokischer Siegel für die Doppeladorationen (vgl. Abb. 70, 71) ist wahrscheinlich dafür verantwortlich zu machen, dass die altbabylonische Dreiergruppe durch zwei Figuren und einige Füllmotive ergänzt wurde.[333] Interessant sind auch die Füllmotive um die "nackte Frau" herum: Es sind ein Fisch, ein Vogel[334], Schrägstriche und ein Wellenband, die N. ÖZGÜÇ als "Regen" interpretiert,[335] sowie drei Sterne. Abb. 89 und Abb. 90 zeigen ebenfalls - kappadokisch beeinflusste - Doppeladorationen, wobei die erste Szene durch den "Mann mit der Breitrandkappe" und die Göttin *dLAMA* "besetzt" worden ist. Abb. 89 bildet in der zweiten Szene einen Beter ab, der eine nackte, von 2 Affen flankierte Frau grüsst.[336] Auf Abb. 90 wird die Szene noch durch einen wasserspendenden Helden ergänzt. Der Beter trägt hier ein Zicklein in den Armen.

Auf den rein altbabylonischen Siegeln wird der Beter in der Regel weggelassen. So erscheinen auf Abb. 91[337] nur noch die "nackte Frau", der "Mann mit Breitrandkappe und Keule" und (vielleicht stellvertretend für den Beter bzw. Siegelbesitzer) die fürbittende Göttin. Während die Schutzgöttin und der "Mann mit der Breitrandkappe" einander gegenüberstehen, weiss man bei der "nackten Frau" nicht so recht, ob sie mit den andern zwei Personen

---

333 ÖZGÜÇ, Level Ib 57. Hingegen ergeben sich m.E. zu wenig Anhaltspunkte, die sekundären Erweiterungen als "hurritisch" zu spezifizieren.

334 Zum Vogel vgl. WINTER, Die Taube, passim.

335 Es ist verlockend, die Schrägstriche als Regen zu deuten, so dass die Regengöttin des frühen Mesopotamiens (vgl. VAN BUREN, The Rain Goddess 343ff.) hier eine Fortsetzung fände. Leider fehlen bisher weitere Belege.

336 Die Haartracht des Beters zeigt deutlich kappadokischen Einfluss. Den Kopfschmuck der "nackten Frau" ("coiffure radiée") könnte man als Hörnerkrone deuten.

337 Aehnlich isoliert ist die "nackte Frau" bei VON DER OSTEN, Newell Nr. 244, 257; DELAPORTE, Louvre II Nr. A 392, 393, 407; CONTENAU, La déesse nue 41 Fig. 12.

überhaupt etwas zu tun hat. Diese Dreiergruppe wird oft durch kleinere Figürchen, Zeichen und Symbole ergänzt (Abb. 92)[338]. Hie und da wird der ganze freibleibende Raum damit gefüllt (Abb. 93)[339]. Die Bedeutung ist bei vielen dieser Füllmotive unklar, ebenso ihr eventueller Zusammenhang mit der Hauptszene.[340] Ausser den zwei, bei einem Bäumchen hockenden Affen können bei Abb. 93 alle andern Motive als Göttersymbole gedeutet werden, nämlich der Skorpion,[341] der Stern,[342] die Mondsichel,[343] die darin eingeschriebene Sonne,[344] die Gazelle mit zwei Krummstäben[345] und der zweistrahlige Blitz.[346]

---

338 Symbole: Krummstab (des Amurru?), Mondsichel mit eingeschriebener Sonnenscheibe. Vgl. für ähnliche Darstellungen RAVN, Danish National Museum Nr. 67, Symbole: "Waage", Krummstab; VAN BUREN, Biblical Institute 23 Nr. 49, Symbole: Gefäss, "Waage", doppelzackiger Blitz.

339 Symbole: Stern, Skorpion, Mondsichel mit eingeschriebener Sonnenscheibe, Capride mit zwei Krummstäben, zwei Affen unter einem Baum, doppelzackiger Blitz.

340 Nach H. FRANKFORT dienen die Füllmotive vor allem der individuellen Differenzierung der einzelnen Siegel und stehen in keiner Beziehung zueinander (CS 149).

341 Der Skorpion wird seit prähistorischer Zeit dargestellt, aber erst auf den Kudurrus der kassitischen Zeit (1580-1160) ist er eindeutig als Symbol der Göttin Ischchara belegt (vgl. U. SEIDL, RLA III 488). Zur Ikonographie vgl. TOSCANNE, Sur la figuration 187-203 Abb. 1-38; VAN BUREN, The Scorpion 16 Fig. 16; SEIDL, Kudurru-Reliefs 156f. und weiter unten Kap. III C 5.6.2.

342 Die Ikonographie des Sterns ist nicht nur heute, sondern war schon in altorientalischer Zeit vieldeutig. Als Schriftzeichen hatte er die Bedeutung "Gott", "Himmel" und "Anu". Als Attribut einer Gottheit wird er vornehmlich mit Ischtar verbunden (vgl. U. SEIDL, RLA III 485; dies., Kudurru-Reliefs 100-101). Hie und da wird neben dem Stern auch die sechs- oder achtblättrige Rosette (vgl. Abb. 94) mit Inanna/Ischtar in Verbindung gebracht (vgl. FRANKFORT, Art 40 Abb. 33).

343 Die Mondsichel ist das Emblem des mesopotamischen Mondgottes Sin (vgl. U. SEIDL, RLA III 485; dies., Kudurru-Reliefs 97f.). Die früheste Darstellung des Mondgottes finden wir auf der Abrollung eines akkadischen Siegels aus Tello (BOEHMER, Die Entwicklung 130 Abb. 725 a-f; vgl. auch aaO. Abb. 726).

344 Die Sonnenscheibe ist das Symbol des Sonnengottes Schamasch (vgl. U. SEIDL, RLA III 485; dies., Kudurru-Reliefs 98-100).

345 Gazelle und Krummstab kennen wir bereits als Attributtiere des Gottes Amurru. Vgl. KUPPER, L'iconographie 49-54 und unsere Abb. 78.

346 Dem Blitzbündel sind wir schon auf Siegeln der anatolischen Gruppe begegnet (vgl. Abb. 75). Es ist als Symbol des Wettergottes (^{d}*IM* = Adad) gesichert (vgl. U. SEIDL, RLA III 485f.; dies., Kudurru-Reliefs 103-107).

Verschiedentlich steht die "nackte Frau" auf einem Podest (Abb. 94)[347]. Durch den Gebrauch des Kugelbohrers wirkt die "nackte Frau" viel plastischer als sonst. Die besondere Betonung des Nabels erinnert an gewisse Terrakottafigürchen.[348] Unter den Füllmotiven befinden sich ein o-beiniger Zwerg, ein Baum, eine Mondsichel über einer kleinen bekleideten Figur, ein Fisch über einer Sichelaxt, die mit dem Kopf eines Löwen geschmückt ist,[349] eine Doppellöwenkeule,[350] ein hockender Affe und eine Rosette über einem Vierbeiner, den E. PORADA als Hund deutet.[351] Auf Abb. 95[352] steht die Frau gar auf einem Doppelboden. Das Podest, auf dem die Frau steht, ist einer der Punkte, an denen sich die Diskussion um die Göttlichkeit unserer Figur immer wieder neu entzündete. H. FRANKFORT sieht im Podest "rituell reinen Boden", auf dem sich natürlich Götter aufhalten,[353] auf den sich aber auch Menschen, sofern sie "rein" sind, wagen können. Da seiner Meinung nach Göttinnen nie nackt dargestellt sind, interpretiert er die "nackte Frau", gerade weil sie auf einem Podest dargestellt wird, als Priesterin oder Hierodule.[354] Der Vollständigkeit halber erwähnt FRANKFORT die Ausnahme: Die Göttin Sala, Partnerin des Wettergottes, erscheint, wie ich bereits erwähnt habe,

---

347 Vgl. ein ähnliches Siegel bei DE CLERCQ Nr. 222.

348 Vgl. unsere Abb. 18 und 19.

349 In der altbabylonischen Glyptik taucht hie und da ein Gott mit einer Löwensichelaxt auf (PORADA, Morgan 47 Nr. 380-386). Er wird aufgrund der Kudurrus, auf denen die Löwensichelaxt sich zum harmloseren Löwenstab gewandelt hat, mit Nergal identifiziert (vgl. U. SEIDL, RLA III 488; dies., Kudurru-Reliefs 161-163). Zur Entwicklung des Sichelschwerts vgl. KEEL, Siegeszeichen 27-76, besonders 40 zur Waffe des Nergal.

350 Die Doppellöwenkeule ist das Symbol verschiedener Götter und Göttinnen, z.B. auch der Ischtar (vgl. FRANKFORT, Stratified Cylinder Seals Nr. 770). Auf den Kudurrus, allerdings nur da, ist sie das Symbol des Gottes Ninurta (SEIDL, RLA III 488; dies., Kudurru-Reliefs 157-161).

351 Morgan 56. Ein Hund, allerdings in sitzender Stellung, ist gewöhnlich das Attribut der Heilgöttin Gula. Neuerdings wurde bei den Ausgrabungen in Isin ein Gula-Tempel entdeckt, und dabei fand man auch ein Goldfigürchen, das einen sitzenden Hund darstellt (FUHR, Der Hund 135-145).

352 Auf einem doppelten Podest steht die "nackte Frau" auch bei DELAPORTE, Louvre II A 395; ders., Bibliothèque Nationale Nr. 186.

353 Vgl. FRANKFORT, CS Pl. 25d.e, 26e, 27a.

354 AaO. 160.

nackt auf akkadischen Rollsiegeln.[355] Die Fachleute sind sich einig, dass diese Göttin nicht zum Grundbestand des akkadischen Pantheons gehört, weniger jedoch in der Frage, wo dann ihr Ursprung liegt und ob eine Verbindung zu unserem, drei- bis fünfhundert Jahre jüngeren Typ der "nackten Frau" besteht.[356] Der Blick in die kappadokische Glyptik hat gezeigt, dass das Motiv zu Beginn des 2. Jts. v. Chr. in den Randzonen Mesopotamiens heimisch war und wahrscheinlich erst sekundär zu einem beliebten Motiv der altbabylonischen Glyptik wurde. Auch die Stellung der "nackten Frau" scheint in der kappadokischen Glyptik bedeutender zu sein. Hie und da ist sie dort jedenfalls eindeutig als Göttin zu identifizieren (vgl. Abb. 78 und 87). Dann können wir aber die Göttlichkeit auch nicht ganz ausschliessen, wenn wir keine besonderen Hinweise darauf haben. Für die Göttlichkeit plädiert denn auch A. MOORTGAT. Er sieht in der "nackten Frau" auf dem Postament die Darstellung einer Götterstatue, denn "einem Götterbild nähert man sich nur von vorne".[357] MOORTGATs Argument reicht für sich genommen für einen stichhaltigen Beweis nicht aus und hat keine pauschale Gültigkeit. Denn FRANKFORT hat ja insofern recht, als auch Priester(innen) und Beter(innen) auf einem Postament abgebildet werden können. Dass auf Siegeln eine Beterstatue abgebildet sein kann, ist zwar weniger wahrscheinlich, aber auch nicht zum vorneherein auszuschliessen, zumal ja die Haltung der Frau sehr an die eines Beters erinnert.[358] Ungeklärt ist aber bisher vor allem geblieben, warum gerade diese Figur in der altbabylonischen Version nicht im sonst üblichen "narrativen" Stil,[359] sondern isoliert und frontal nur dem

---

355 AaO. Pl. 26i; vgl. weiter oben Kap. II Anm. 230,3.

356 Ob sie hurritischen Ursprungs ist, ist mehr als fraglich (vgl. HAUSSIG, Wörterbuch I 118).

357 VR 38.

358 Vgl. weiter oben Kap. II Anm. 177.

359 Dadurch, dass man mit dem Rollsiegel eine Szene vor dem Betrachter abrollen kann, hat man praktisch von Anfang an verschiedene Figuren zueinander in Beziehung gesetzt und damit eine Möglichkeit genutzt, die beim Stempelsiegel nur sehr beschränkt vorhanden war. Zu bestimmten Zeiten war besonders das Figurenband beliebt, bei dem die Figuren so angeordnet sind, dass sie ineinandergreifen und beim Abrollen ein unendliches Band bilden. "The result is a seemingly endless variety of friezes in which human, mythological and animal figures are all in action" (FRANKFORT CS 46).

Beter zugewandt dargestellt wird. Erst in der Spätphase altbabylonischer Glyptik wird die "nackte Frau" wieder in das Geschehen miteinbezogen (vgl. unsere Abb. 118).

Dass die "nackte Frau" nicht zwingend mit dem "Mann mit der Breitrandkappe" und der Schutzgöttin in Beziehung steht, wird durch die vielen Siegel, wo die Frau nur klein (als Füllmotiv) dargestellt wird, noch offensichtlicher. Abb. 96[360] zeigt sie zwischen dem "Mann mit der Breitrandkappe" und der Schutzgöttin. Der Kopf ist, vielleicht noch unter kappadokischem Einfluss,[361] im Profil dargestellt. Auf Abb. 97 steht die Frau auf einem Löwen. Die Kleinheit der Darstellung tut ihrer Stellung offenbar keinen Abbruch. Aufgrund dieses Einzelstücks hat P. AMIET die "nackte Frau" zuerst vorsichtig, später dezidierter als Göttin interpretiert.[362] Hie und da wird die "nackte Frau" auch in die Nebenszene verdrängt. Auf Abb. 98 ist die "nackte Frau" mit dem Stiermenschen,[363] der Doppellöwenkeule,[364] einem hockenden Affen und einem Löwen, der eine Ziege angreift, zu einem Motivblock zusammengeschlossen. Die Füllmotive werden an Stelle einer Inschrift und bisweilen auf Kosten einer klaren Komposition ins Bild gezwängt. Diesen Eindruck hinterlässt jedenfalls Abb. 99. Schamasch, die "Säge" in der Hand, setzt einen Fuss auf einen Berg, während der "Mann mit der Breitrandkappe" (ohne Keule) der kriegerischen Ischtar gegenübersteht, die ihrerseits einen Fuss auf ihr (rudimentär dar-

---

360 Aufgrund der Inschrift war das Siegel im Besitz einer Frau. DE CLERCQ macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, dass die Frauen in Assyrien das Recht hatten, Verträge zu unterzeichnen (DE CLERCQ 131 Anm. 3; vgl. aaO. Nr. 223).

361 Ueber der "nackten Frau" ist ein Menschenkopf dargestellt, wie wir ihn schon in der "provinziell-babylonischen" Gruppe (vgl. Abb. 85) angetroffen haben.

362 Zum ersten Mal hat AMIET das Siegel in seiner "Glyptique Susienne" erwähnt: "Jusqu'à présent, un seul document, représentant une femme sur un lion, suggère qu'il s'agit d'une déesse " (aaO. 227 Anm. 6). Später schreibt er: "Or, c'est aussi sur un lion que se tient une femme nue sur un document à vrai dire unique, car ailleurs, cette femme est dépourvue de tout emblême divin. Nous sommes en droit, cependant, de la considérer comme une déesse, probablement venue de l'Ouest où la 'Sainte' Qadesh a été représentée de la sorte, sans tiare." (Bas Reliefs 107).

363 Der Stiermensch, der eine Standarte hält, hat die "nackte Frau" auch auf kappadokischen Siegeln flankiert (vgl. unsere Abb. 77).

364 Vgl. weiter oben Kap. II Anm. 350.

gestelltes) Attributstier, den Löwen,[365] stellt. Dazwischen sind als kleine Nebenmotive unter anderen zwei Stiermenschen, die eine Standarte beschützen, eine Kuh, die ihr Kalb säugt, ein Männchen mit angewinkelten Beinen und schliesslich auch die "nackte Frau" auf einem Podest dargestellt.[366] Es ist auffällig, dass gerade auf Siegeln des reifen, altbabylonischen Stils die "nackte Frau" nur noch als Nebenmotiv erscheint. So zeigt das Siegel eines Dieners Schamschi-Adads (1815-1782), eines Zeitgenossen Hammurabis von Babylon, eine Doppelverehrung des Marduk und des Schamasch.[367] Die "nackte Frau", aber auch der "Mann mit Breitrandkappe und Keule" belegen anscheinend bei dieser Sorte Siegel nicht mehr die vorderen Ränge. Für H. FRANKFORT ist dies ein Hinweis auf die untergeordnete Rolle dieser Figuren.[368] Schliesslich dient die "nackte Frau" gar als Trennlinie zweier Register in einer Nebenszene (Abb. 100). FRANKFORTs Urteil ist also zweifellos berechtigt, solange man sich an den Siegeln des klassischen, altbabylonischen Stils orientiert.[369] Gleichzeitig hat es aber auch Siegel gegeben, die in Form und Inhalt vom Kanon abwichen.[370] Bei diesen Stücken spielt die "nackte Frau" eine wichtigere Rolle,als FRANKFORT behauptet.

---

365 Schon auf akkadischen Siegeln ist der Löwe das Attributstier der kriegerischen Ischtar (vgl. BOEHMER, Die Entwicklung Abb. 375, 382, 384, 387, 389 und unsere Abb. 184).

366 Zu "Kuh mit Kalb" in der Nebenszene und der kriegerischen Ischtar in der Hauptszene vgl. Abb. 185 und weiter unten Kap. III C 8.4.

367 VAN BUREN, An Enlargement II 62 Taf. 7,30 = FRANKFORT, CS Taf. 26k = DIGARD, Répertoire Nr. 2008-9. Zur Inschrift vgl. UNGNAD, Ein assyrisches Siegel 394.

368 Vgl. dazu FRANKFORT: "She (die "nackte Frau") never wears the horned crown, and is used on the best examples and in the mature style of the First Babylonian Dynasty exclusively in subordinate positions, like the animals and other divine emblems which are interspersed between the larger figures" (CS 160; vgl. auch aaO. 150 Pl. 29a).

369 Der reife Stil beginnt nicht erst in der Zeit Hammurabis, sondern schon zur Zeit seines Grossvaters (ca. 1850 v. Chr.) und ist auch nicht auf die Gegend von Babylon beschränkt (vgl. BUCHANAN, Ashmolean 83).

370 Diese Siegel sind im Durchschnitt weniger qualitätsvoll als die klassisch altbabylonischen, ausser es liegt syrischer Einfluss vor. Stilistisch stehen diese Siegel in enger Beziehung zu denjenigen, die wir in der "provinziell-babylonischen" Gruppe angetroffen haben.

Abb. 101 zeigt eine von vielen Abrollungen des gleichen Siegels auf einer Tafelhülle aus Senkereh. Die Schutzgöttin und der Mann, diesmal statt mit einer Breitrandkappe ausnahmsweise mit einem konisch zulaufenden Hut, stehen sich nicht gegenüber,sondern blicken beide auf die "nackte Frau" und auf das dreizackige Blitzbündel des Gottes Adad. Die dreizeilige Inschrift lautet: "Adadrabi, Diener des Adad und der Sala".[371] Bild und Inschrift sind bei Rollsiegeln eher selten aufeinander bezogen. Wo dies der Fall ist, handelt es sich meistens um altbabylonische Stücke.[372] Könnte die "nackte Frau" bei diesem Stück Sala, die Gemahlin Adads sein?[373] Bereits bei der kappadokischen Glyptik haben wir den Wettergott mit der "nackten Frau" zusammen angetroffen (vgl. Abb. 75-77, 85), und wir können damit rechnen, diese Kombination auch in der altbabylonischen Glyptik zu finden.[374] Doch verfolgen wir zuerst die von FRANKFORT unterschlagene Rolle des Motivs auf Siegeln der Randzone weiter. Zumindest einmal steht die "nackte Frau" nicht mehr oder weniger isoliert neben der Schutzgöttin und dem "Mann mit der Breitrandkappe". Zumindest auf Abb. 102 steht sie gleichberechtigt neben dieser Männergestalt. Ich frage mich, ob diese Konstellation nicht dem syrischen Einfluss, der sich bei diesem Stück im runden, plastischen Stil[375] und einigen Bildelementen[376] bemerkbar macht, zuzuschreiben ist.

---

371 DELAPORTE, Louvre II 154 A 578.

372 Vgl. DELAPORTE, Louvre I D 113-115; PORADA, Morgan Nr. 507, 512, 513; BUCHANAN, Ashmolean Nr. 524; VON DER OSTEN, Newell Nr. 249; RAVN, Danish National Museum Nr. 57; FORTE, Seals Nr. 33.

373 Vgl. für den akkadischen Wettergott und seine Partnerin weiter oben Kap. II Anm. 230. Vgl. die Inschrift *"dAdad, dSa-la"* und die Uebereinstimmung der Bildelemente "nackte Frau" und "Stier mit Blitzbündel" bei PORADA, Morgan Nr. 506.

374 Die vier Elemente "Mann mit Breitrandkappe", "Schutzgöttin", "nackte Frau" und "Adad" finden sich meines Wissens nur noch auf einem Siegel ähnlich kombiniert: PORADA, Morgan 56 Nr. 482.

375 Vgl. den weichen Ausdruck der gleichen Komposition ("nackte Frau" und "Mann mit Breitrandkappe") auf einem Rollsiegelabdruck aus Mari: PARROT, Mission archéologique de Mari II,3 235 Fig. 121 Nr. 254; ebenso 246 Fig. 132 Nr. 288bis. Ausnahmsweise enden hier die Haare nicht in einem Wulst, sondern fallen weich über die Schultern der Frau.

376 Dazu zähle ich die Männer im Knielauf (vgl. unsere Abb. 71) und die sitzende Sphinx. Das Flechtband oder "Guilloche" kommt auf frühdynastischen Siegeln schon vor (vgl. BUCHANAN, Ashmolean 151 Nr. 805), ist aber nirgends so häufig anzutreffen wie in der syrischen Glyptik.

2.2 Die "nackte Frau" als Einzelmotiv

Auf Abb. 103[377] erscheint die "nackte Frau" in einer Reihe mit dem o-beinigen Männchen (vgl. Abb. 100) und Göttersymbolen. Abb. 104[378] zeigt dieses neue Motiv im Spannungsfeld ebenso volkstümlicher wie elementarer Mächte, die in der altorientalischen Ikonographie seit Jahrhunderten im Helden- und Tierkampf visualisiert wurden.[379] Trägt die Frau in dieser Konstellation zur Stabilisierung der Weltordnung bei? Sicher ist, dass sie nicht überall eine Randfigur war, wie man das aufgrund der klassischen altbabylonischen Siegel annehmen könnte (vgl. Abb. 99). Denn aus einigen Stücken geht eindeutig hervor, dass der Frau auch auf altbabylonischen Stücken Verehrung entgegengebracht wurde (Abb. 105). Während sich eine weibliche Bittgottheit wie gewohnt an den "Mann mit Breitrandkappe und Keule" wendet, tritt eine zweite (männliche?) Bittgottheit vor die "nackte Frau". Auf Abb. 106[380] ist die Verehrung der "nackten Frau" sogar einziges Thema des Siegels. Dabei scheint die Frau auch Opfer nicht zu verschmähen: Ein Mann im Falbelkleid, begleitet von einem Schutzgott, trägt ein Zicklein vor sie (Abb. 107). Auf einem Siegel aus Susa wird eine Libation vor ihr ausgegossen.[381] Schliesslich beherbergt das Antikenmuseum in Lausanne ein sehr interessantes Stück (Abb. 108). R. OPIFICIUS datiert das Siegel in die erste Hälfte der altbabylonischen Zeit und beschreibt es folgendermassen: "In der Hauptszene, teilweise umgeben von einem Rundbogen, steht ein Gott en face, den Kopf nach links gewandt, mit Breitrandkappe und Falbelgewand bekleidet, und vor ihm eine nackte Göttin, den Kopf ebenfalls im Profil, den Körper fron-

---

377 Ein ähnliches Siegel wurde in Isin gefunden (mündl. Mitteilung von B. HROUDA, München Sommer 1976. Es wird von R.M. BOEHMER publiziert werden). Zur "nackten Frau" als Einzelmotiv vgl. A. PARROT, Mission archéologique de Mari II,3 212 Fig. 114.

378 Vgl. MOOREY/GURNEY, Seals at Charterhouse 74 Taf. 34,9. Zur weiten Verbreitung des Motivs der "nackten Frau" im Süden Mesopotamiens vgl. MC COWN, Nippur I Taf. 119,10; PORADA, Tchoga Zambil IV, Nr. 100.

379 Zur Mythologie des Helden- und Tierkampfs in der frühdynastischen Glyptik vgl. AMIET, Bas Reliefs 54.

380 Vgl. eine ähnliche, fast ebenso exklusive Verehrungsszene bei VON DER OSTEN, Brett 10 Nr. 61.

381 AMIET, Glyptique Susienne 227 Nr. 1786.

tal wiedergegeben. Sie hat eine Hand zum Gruss erhoben und bietet mit der anderen dem Gott ein Gefäss dar. Zwischen beiden ein Tischchen mit Opfergaben. Die Nebenszene wird durch eine leiterartige Waagerechte in zwei Teile geteilt: oben zwei antithetische Skorpione, unten ein Löwe mit aufgerissenem Maul hinter einer Bergziege (?)."[382] Ich möchte aufgrund dieses einzelnen Beispiels nicht entscheiden, wer hier wen verehrt, ob die "nackte Frau" das Gefäss darbietet oder empfängt. Wichtig ist der syrische Einfluss, der bei diesem Siegel deutlich spürbar ist und auf den R. OPIFICIUS aufmerksam macht. Der Gliederung in eine Haupt- und eine Nebenszene, der Plazierung der Hauptszene in einem Rundbogen[383] und der "aktiven" Gestik der "nackten Frau" werden wir in der syrischen Glyptik wieder begegnen. Dies gibt meiner Vermutung weiter Auftrieb, dass die "nackte Frau" ursprünglich ein syrisches Motiv war.

2.3 Die "nackte Frau" und der Wettergott (Adad)

Wir kennen die Kombination von "nackter Frau" und Wettergott (Adad) bereits von der kappadokischen Glyptik her.[384] Ihr begegnen wir nun auch auf altbabylonischen Siegeln (Abb. 109). Der Gott stellt nicht mehr wie bei der anatolischen Gruppe einen Fuss auf den Rücken des Tieres, sondern steht auf seinem Rücken (vgl. schon Abb. 85). Den kappadokischen Einfluss kann man immerhin noch daran erkennen, dass der Wettergott nicht nur ein Blitzbündel in der Rechten hält, sondern in der Linken auch noch eine Waffe schwingt,[385] und dass der Kopf der Göttin in Seitenansicht wiedergegeben ist.[386] In der rein altbabylonischen Variante (Abb. 110)[387] steht der Gott zu ebener Erde,

---

382 Syrisch-ägyptischer Einfluss 216. An dieser Datierung in die altbabylonische Zeit ist nicht zu zweifeln, erinnert doch der eckige Stil und die geriffelte Kappe des Gottes an kappadokische Siegel (vgl. unsere Abb. 80).

383 Vgl. die Rundbogen bei PORADA, Morgan Nr. 946.

384 Vgl. unsere Abb. 75-77.

385 Der drohende, waffenschwingende Wettergott kommt vor allem in der "provinziell-babylonischen" Gruppe vor: PORADA, Morgan 110 Nr. 867-870.

386 Während die Frau in Kombination mit dem "Mann mit der Breitrandkappe" den Kopf nur äusserst selten im Profil zeigte, kommt die Seitenansicht in Verbindung mit dem Wettergott häufiger vor.

387 Vgl. GORDON, Princeton and Philadelphia 247 Nr. 18 = DIGARD, Répertoire Nr. 2052.

hält in der Rechten das Blitzbündel, während er die Linke zur Taille führt und ein Bein auf einen Schemel (oder Berg?) stellt. Die Frau ist natürlich en face dargestellt. Eine kuriose Parallele zum eben genannten Siegel kommt aus der Sammlung DE CLERCQ (Abb. 111). Schon der Gott ist bei diesem grob geschnittenen Stück nicht genau zu identifizieren. Handelt es sich wirklich um den Wettergott mit dem Blitz oder ist hier der Gott mit der Doppellöwenkeule (Nergal oder Ninurta) dargestellt?[388] Vor allem ist die Darstellung der "nackten Frau" eigenartig. Die Haare hängen nicht bis zu den Schultern, sondern fliessen über sie hinaus.[389] Mit den Händen hält die Frau einen runden Gegenstand vor der Brust. Könnte es ein Tamburin sein?[390] Von den Ellbogen gehen zwei schwer zu deutende Fortsätze weg.[391] Schliesslich bezeugt die "nackte Frau" ihre Verbindung mit dem Wettergott einfach dadurch, dass sie neben dem Attributtier des Gottes und seinem Symbol erscheint (Abb. 112).[392]

2.4 Die "nackte Frau" und Amurru

Den Gott Amurru haben wir in der provinziell-babylonischen Gruppe getroffen.[393] Die dort geäusserte Vermutung, dass Amurru ein regelmässiger Begleiter der "nackten Frau" sein könnte, finden wir auf altbabylonischen Siegeln bestätigt (Abb. 113). Bei diesem Stück des reifen Stils trägt der Gott ausnahmsweise eine Hörnerkrone. Normalerweise wird er aber mit einem Zylinderhut dargestellt (Abb. 114)[394].

---

388 Die gleiche Frage stellt sich bei einer Parallele aus der Princeton University Library (GORDON, aaO. 247 Nr. 21 = DIGARD, Répertoire Nr. 2055).

389 Vgl. weiter oben Kap. II Anm. 375.

390 Vgl. unsere Abb. 62-67; für Mesopotamien vgl. OPIFICIUS, Terrakottarelief 250 Abb. 123.

391 Vielleicht handelt es sich um Flügel, vielleicht aber auch um die rudimentäre Darstellung von zwei hockenden Affen (vgl. unsere Abb. 89). B. BUCHANAN deutet die Figur als "geflügelte, nackte Musikantin" (A Snake Goddess 4 Anm. 22).

392 Stärker stilisierte Parallelen finden sich bei PORADA, Morgan 57 Nr. 503; VAN BUREN, Biblical Institute 23 Nr. 48.

393 Vgl. weiter oben Kap. II B 1.3 und unsere Abb. 78.

394 Ein Siegel aus Leiden (DE LIAGRE BOEHL, Afdrukken 53 Taf. IV Nr. 7a =

2.5 Die "nackte Frau" und andere Götter

Achtet man auf die Stellung der "nackten Frau" zu den Gottheiten der altbabylonischen Zeit, so merkt man, dass sie nur gerade zu den beiden eben behandelten Göttern Adad und Amurru direkte Beziehungen unterhält. Sonst tritt sie nur noch in Begleitung anderer Personen - fast immer ist es der "Mann mit Breitrandkappe und Keule"[395] - vor andere, höher gestellte Gottheiten. Das ist z.B. bei der kriegerischen Ischtar (Abb. 115), vor allem aber bei Schamasch der Fall. Auf einem Stück des reifen Stils (Abb. 116)[396] ist die "nackte Frau" erwartungsgemäss nur als Nebenfigur zu finden. Auf weniger qualitätsvollen Stücken aber begleitet sie den "Mann mit Breitrandkappe und Keule", auf Abb. 117[397] noch durch einen Diener mit Henkelvase und Korb sekundiert, vor Schamasch. Die Frau steht dabei nicht abseits. Bei einigen (eher peripheren) Siegeln geht aus Kopfhaltung (Seitenansicht) und Gestik eindeutig hervor, dass sie wie der "Mann mit der Breitrandkappe" auf Schamasch ausgerichtet ist (Abb. 118)[398]. Praktisch nie steht sie als erste vor Schamasch; meistens folgt sie an zweiter oder dritter Stelle als aktive Begleiterin bzw. Beschützerin oder Fürbitterin.

DIGARD, Répertoire Nr. 1810) zeigt einen Mann mit einer Mondsichelstandarte vor der "nackten Frau". Vielleicht ist auch hier Amurru dargestellt, denn nach J.R. KUPPER bestehen enge Verbindungen zwischen Amurru und dem Mondgott Sin (L'iconographie 26 Abb. 35).

395 Die Ausnahme, die die Regel bestätigt, findet sich bei DIGARD, Répertoire Nr. 4700-1. Hier steht die "nackte Frau" direkt vor Schamasch.

396 Vgl. GORDON, Princeton and Philadelphia 248 Pl. 64 Nr. 24 = DIGARD, Répertoire Nr. 2058.

397 Vgl. ein "provinziell-babylonisches" Siegel (EISEN, Moore Nr. 58 = FORTE, Seals Nr. 56) und weitere altbabylonische Stücke bei PORADA, Morgan Nr. 419, 420, 423, 426; GORDON, Princeton and Philadelphia 248 Nr. 26 (die "nackte Frau" hält allerdings weder ihre Brüste, noch ist sie gegürtet, wie die Beschreibung glaubhaft machen will); DIGARD, Répertoire Nr. 2473. - Bei vielen Siegeln ist das Symbol des Gottes Schamasch, die "Säge", weggelassen oder nicht zu erkennen. Aufgrund der Armhaltung des Hauptgottes erschliesse ich die gleiche Gruppierung trotzdem bei: DE CLERCQ Nr. 220, 231; CONTENAU, Glyptique syro-hittite Abb. 124; PORADA, Morgan Nr. 483, 484, 489; DIGARD, Répertoire Nr. 3936. Wahrscheinlich nicht um Schamasch handelt es sich bei: DELAPORTE, Louvre II A 322; ders., Bibliothèque Nationale Nr. 186; DIGARD, Répertoire Nr. 3749.

398 Vgl. PORADA, Morgan Nr. 494; DELAPORTE, Bibliothèque Nationale Nr. 182; KEEL, Das Böcklein Abb. 68; dieses Siegel ist bereits so stark vom sy-

3. DIE "NACKTE FRAU" IN DER ALTSYRISCHEN GLYPTIK

Die altsyrische Glyptik zeichnet sich durch eine äusserst originelle Ikonographie aus. Dies wird vor allem deutlich, wenn man z.B. das reiche Repertoire an Frauendarstellungen mit den wenigen, typisierten Figuren der altbabylonischen Zeit vergleicht. Da gibt es nicht nur nackte, sondern auch halbnackte und bekleidete Frauen in verschiedenen Funktionen. Letzteren werden wir im nächsten Kapitel begegnen. In diesem Abschnitt geht es vorerst darum, das uns bereits vertraute Motiv der "nackten Frau" auf syrischen Siegeln weiter zu verfolgen.

Als volkstümliches Einzel- oder Füllmotiv erscheint die Frau natürlich auch hier.[399] Beziehungen, etwa zu Figuren der Hauptszene, lassen sich nicht mit Sicherheit feststellen, da das Material zu spärlich ist.

Die bekannte Gruppe des "Mannes mit der Breitrandkappe", der Schutzgöttin und der "nackten Frau" finden wir ebenfalls auf syrischen Siegeln. Bei einem Vergleich von Abb. 119[400] mit den altbabylonischen Beispielen (Abb. 91-97) springen die Unterschiede aber sofort deutlich ins Auge. Gleich zwei Männer in der Breitrandkappe treten auf. Statt des Fransenschals tragen sie den Wulstsaummantel. Beide haben (im Unterschied zu den altbabylonischen "Kollegen") den Arm grüssend erhoben. Auch die kleine, nackte Frau weicht vom altbabylonischen Standard der totalen Frontalansicht und der vor der Brust verschränkten Hände ab. Wie die kappadokischen Vorläuferinnen hält sie den Kopf im Profil und ergreift mit der Rechten einen gewellten Stab. Normalerweise hält auch sie die Hand grüssend erhoben (Abb. 120). Der Personenkreis, der sie umgibt, ist auf den syrischen Siegeln durch einen Mann mit einem hohen, ovalen Kopfschmuck erweitert.[401] "Stammplätze" für die einzelnen Fi-

---

rischen Einfluss geprägt, dass die Frau mit einer Hand einen Gewandrest zur Seite schiebt, wie das für den Typ der "halbnackten Göttin" typisch ist (vgl. weiter unten Kap. III C 4).

399 Vgl. COLLON, Seal Impressions Nr. 50, 51, 94, 197 und 210.

400 Vgl. BUCHANAN, Ashmolean Museum 170 Nr. 868.

401 Zur Deutung dieser Gestalt vgl. weiter unten Kap. III B 1.

guren[402] vermag ich vorläufig aus dem mir zugänglichen Material keine zu erkennen. So stehen sich beim genannten Siegel der "Mann mit der Breitrandkappe" und der Mann mit dem ovalen Kopfschmuck gegenüber. Die Schutzgöttin folgt hinten nach. Auf Abb. 121 steht diese mit der "nackten Frau" in der Mitte zwischen zwei Männern mit der hohen ovalen Tiara. Ein einzigartiges Stück enthält die Sammlung Clercq (Abb. 122). Dargestellt ist eigentlich die bekannte altbabylonische Dreiergruppe.[403] Aber der Mann trägt statt der runden eine annähernd zylinderförmige Kappe. Statt der Schutzgöttin erkenne ich einen männlichen Beter mit einer eigenartigen konischen und nach vorn geneigten Mütze. Besonders auffällig aber ist die "nackte Frau", die ihr Gesicht von der Zweiergruppe abwendet. Aufgrund der Armhaltung vermute ich hier ägyptisch/syrischen Einfluss. Die Frau erinnert nämlich an die Terrakotten mit anliegenden Armen (Abb. 11-16), wo die ägyptische Herkunft offenkundig ist.[404] Dadurch, dass die Figuren der "altbabylonischen Dreiergruppe" auf syrischen Siegeln nicht mehr ihren festen Platz haben, dass z.B. die "nackte Göttin" einmal den Mann mit der runden Kappe (Abb. 120), einmal die Schutzgöttin (Abb. 121) grüsst und ein drittes Mal sich ganz abwendet (Abb. 122), haben sie ihr "Gruppenleben" aufgegeben.

Auch den Wettergott auf dem Stier treffen wir praktisch nicht mehr mit der "nackten Frau" an.[405] Er lebt jedoch weiter in der syrischen Darstellung eines jugendlich-kämpferischen Gottes, mit dem sich die "nackte Frau" nun zusammentut (Abb. 123)[406]. Der Gott[407] steht auf zwei Bergen, schwingt in

---

402 Bei den altbabylonischen Siegeln standen normalerweise der "Mann mit der Breitrandkappe" links und die Schutzgöttin rechts (vgl. Abb. 92-98). Vgl. dagegen die völlig andere Anordnung der Figuren bei GORDON, Walters Art Gallery 18 Nr. 41 = DIGARD, Répertoire Nr. 1298.

403 Die überlängten Figuren und der ausgiebige Gebrauch des Kugelbohrers weisen in die späte altbabylonische Zeit (vgl. MOORTGAT, VR 45).

404 Vgl. weiter oben Kap. II A 1.1; wenn die Verbreitung dieses Figürchentyps nach Vorderasien mit der Hyksoszeit zusammenfällt, dürfte man das Siegel frühestens ins 16. Jh. v. Chr. datieren.

405 Dafür erscheint dann eine höfische Variante der "nackten Frau", nämlich die "sich entschleiernde Göttin", selbst auf dem Stier; vgl. dazu weiter unten Kap. III C 3.4.2.

406 Zu den "Schnabelschuhen" der Frau vgl. weiter oben Kap. II Anm. 296 und Abb. 75.

407 Bronzestatuen des "kämpferischen Gottes" aus Syrien, Zypern und Anatolien hat D. COLLON (The Smiting God 111-134) gesammelt.

der Linken eine Axt,und den Speer in der Rechten stösst er vehement in den Rachen einer Schlange. Die Frau steht ihm gegenüber auf einem Podest und hat die Hand schützend über eine Standarte erhoben, die die Mondsichel und die eingeschriebene Sonne, vielleicht auch den achtstrahligen Stern, kurz die Gestirne trägt. Dass der Gestus der Frau hier als Schutz- und nicht als Grussgestus aufzufassen ist, beweist ein ähnliches Siegel aus der Sammlung de Clercq (Abb. 124). Hier kommt die Frau dem Gott im Kampf gegen das (nicht deutlich erkennbare) Monster aktiv mit einem Krummholz zu Hilfe. Auf einem Siegel aus Alalach steht die "nackte Frau" dem jungen Kriegsgott schliesslich geflügelt gegenüber.[408]

Mit Helden und Mischwesen wird die "nackte Frau" nach wie vor auch auf syrischen Siegeln assoziiert. So steht ein doppelköpfiger Vogelmensch als "Herr der Tiere"[409] zwischen zwei "nackten Frauen" bzw. Göttinnen (Abb. 125)[410], denn beide Frauen tragen eine Hörnermütze. Der wasserspendende Held[411] wird auf syrischen Siegeln hie und da durch eine wasserspendende "nackte Frau" ersetzt (Abb. 126)[412]. Hier wird die Frau zur Spenderin der Lebenskraft, die durch das aus ihren Schultern strömende Wasser symbolisiert wird.

Auf anderen, syrischen Siegeln scheint die Frau wieder die Rolle einer Mittlerin oder Fürbitterin zu haben. Auf Abb. 127 steht ein Syrer[413] vor einem stierfüssigen Altar mit Broten und einem Gefäss.[414] Wahrscheinlich handelt

---

408 COLLON, Seal Impressions Nr. 214.

409 Zum "Herrn der Tiere" vgl. weiter unten Kap. II B 4.3.

410 Vgl. ein doppelköpfiges Mischwesen vor einer "nackten Frau": EISEN, Moore Nr. 176.

411 Vgl. den wasserspendenden Helden auf Abb. 87 und 90. Beim syrischen Wasserspender treten die Strahlen oft nicht aus einem Gefäss in seinen Händen, sondern direkt aus seinen Schultern (vgl. FRANKFORT, CS Pl. 44i.m).

412 Vgl. auch die Wasserspenderinnen aus Mari: PARROT, Mission archéologique de Mari II,2 Pl. X und XI; ders., Mission archéologique de Mari II,3 Pl. IV-VI.

413 Dieser Typ ist durch seine Bartlosigkeit und den kurzen Haarschnitt charakterisiert.

414 Dass es sich bei dem senkrechten Strich zuoberst auf der Brotpyramide um ein Gefäss handelt, ist deutlich sichtbar bei EISEN, Moore Nr. 138. Zur Altarform vgl. GESE, Ein Rollsiegel 170f.

es sich um einen Fürsten,[415] Ihm gegenüber steht die "nackte Frau" mit einer zweiten Person (Göttin?) im Falbelkleid. Beide haben einen Arm grüssend erhoben. Auf einem Siegel des Ashmolean Museums nun begleitet die Frau diesen Mann vor eine thronende Gestalt (Abb. 128)[416]. Sie steht dem Beter auch bei, wenn er mit einer Gottheit beim Bankett sitzt (Abb. 129)[417]. Auf Abb. 130 sind Frauen unter sich. Die "nackte Frau" begleitet eine Beterin mit verschleiertem Haupt[418] vor eine Göttin mit dem Zylinderhut.

Bereits bei der syro-kappadokischen Gruppe haben wir die Tendenz zur Symmetrie beobachtet,[419] und recht häufig steht nun auch die "nackte Frau" im Zentrum solcher Symmetrie (Abb. 131). Dass sie kleiner dargestellt ist, fällt kaum ins Gewicht. Dafür erscheint sie in der Nebenszene gleich noch einmal von zwei Sphingen flankiert und stellt damit ihre Popularität unter Beweis. Ob in der Hauptszene wirklich zwei Männer mit ovalem Kopfschmuck die Frau grüssen, scheint mir fraglich. Hier wie schon bei Abb. 121 hat m.E. der Hang zur Symmetrie die Oberhand gewonnen und eine Einzelfigur (vgl. Abb. 120) verdoppelt. Auf einem andern Siegel flankieren zwei thronende Männer mit ovalem Kopfschmuck und ein Stiermann mit Standarte die "nackte Frau" (Abb. 132). Zugegeben, mit dem Hang zur Symmetrie entwickelte sich in der syrischen Glyptik eine Vorliebe für dekorative Elemente, und es ist

---

415 Die Identität dieser Figur ist nicht mit absoluter Sicherheit zu ermitteln. Ich schliesse auf einen Fürsten wegen der fehlenden, göttlichen Kopfbedeckung (Hörnerkrone) und aufgrund des schräg nach unten gehaltenen Krummstabes. Nicht nach vorn, sondern nach hinten gehaltene Krummstäbe sind ein Symbol königlicher Würde auf Darstellungen der hethitischen Grossreichszeit (vgl. AKURGAL/HIRMER, Die Kunst 81). Der Krummstab ist allerdings auch bei Göttern zu finden, z.B. auf dem sogenannten Tyskiewicz-Siegel (ORTHMANN, Der Alte Orient 446 Taf. 375a). Jedenfalls handelt es sich nicht um den Stab des Amurru: "Amurru porte toujours son bâton bien droit ..." (KUPPER, L'iconographie 31).

416 Zum Krummstab trägt der Mann bei diesem Siegel noch eine Axt. Vgl. eine ähnliche Konstellation bei DIGARD, Répertoire Nr. 472-3.

417 Dass es sich um eine sogenannte Bankettszene handelt, geht aus diesem Siegel nicht klar hervor, denn das Gefäss zwischen den beiden Leuten evoziert dies nicht ohne weiteres. Doch darf man die gleiche Intention vermuten wie auf einem Siegel aus Berlin (MOORTGAT, VR Nr. 526), wo die zwei wirklich mit langen Rohren aus einem Gefäss trinken (vgl. auch weiter unten Kap. III C 1).

418 Vgl. auch FRANKFORT, CS Pl. 45d.

419 Vgl. unsere Abb. 74.

verständlich, dass das alte Motiv der "nackten Frau", von ikonographisch noch älteren Mischwesen flankiert, dazugehörte. Doch wird der ornamentale Aspekt nie zum primären Aspekt. Das zeigt sich deutlich auf Siegeln, wo das heraldische Moment nicht vorherrschend ist und die direkte Beziehung der "nackten Frau" mit den sie umgebenden Personen besser zum Ausdruck kommt. Abb. 133 zeigt eine Verehrungsszene. Auf der einen Seite der Frau steht der Mann mit dem Krummstab (Fürst?)[420] mit grüssend erhobener Hand, auf der andern Seite ein Mann mit einem Opfertier. Bei einer ähnlichen Verehrungsszene ist die "nackte Frau" geflügelt dargestellt (Abb. 134)[421]. Wenn eine Frau im alten Orient so im Zentrum stand, verehrt und bisweilen auch geflügelt dargestellt wurde, so kann man die Nackte kaum anders denn als Göttin bezeichnen, selbst wenn die sonst signifikative Hörnerkrone fehlt.

Auf einem sehr schön geschnittenen Siegel des Britischen Museums erscheint die "nackte Göttin" unter einer geflügelten Arkade, wobei sie selbst auf einem Stier, dem Tier des Wetter- bzw. jugendlich-kämpferischen Gottes steht (Abb. 135)[422]. Statt des Schreins auf dem Stier kann aber die Göttin auch wieder selbst zwei Flügel haben (Abb. 136). Ein Stier mit einem geflügelten Schrein ist ein bekanntes Motiv während der Akkad-Zeit, wobei der Schrein meistens mit Seilen zurückgehalten und der Stier mit Gewalt in die Knie gezwungen wird.[423] Obwohl auf den syrischen Siegeln zweifellos eine Entlehnung des akkadischen Motivs vorliegt, so bleibt der Stier, mit einer Ausnahme, die sich noch an der akkadischen Tradition orientiert,[424] auf syrischen Siegeln unbehelligt. Die Bedeutung des Motivs ist nicht geklärt,

---

420 Vgl. unsere Abb. 127 und 128.

421 Vgl. eine geflügelte "nackte Göttin" bei EISEN, Moore Nr. 157.

422 Vgl. weitere syrische Darstellungen einer "nackten Frau" unter einer Arkade (jedoch nicht auf einem Stier), die von zwei Betern verehrt wird: BUCHANAN, Ashmolean Nr. 881; HOGARTH, Hittite Seals Nr. 170; SPELEERS, Catalogue Supplément Nr. 1453; MOORTGAT, VR Nr. 537. Das älteste mir bekannte Beispiel der syrischen "nackten Frau" unter einer Arkade stammt aus dem Palast des Zimrilim von Mari (1782-1759), wobei die Ikonographie noch altbabylonisch (Frontaldarstellung der "nackten Frau" mit verschränkten Händen), der Stil jedoch schon ausgeprägt syrisch ist (PARROT, Mission archéologique de Mari II,3 227-228 Pl. 53 Nr. 242; vgl. AMIET, La glyptique de Mari, Note additionnelle 4 Fig. 6).

423 Vgl. BOEHMER, Die Entwicklung 105-109 Abb. 589-619.

424 Vgl. AMIET, Notes 225.

die "interpretatio Syriaca" erst recht nicht. Der geflügelte Schrein von Abb. 135, die ausgebreiteten Flügel der Göttin sowie der Schrein auf Abb. 136, dessen oberer Teil bei diesem Beispiel von zwei Genien gehalten wird, sind immerhin ein deutliches Zeichen für die "himmlische Sphäre", in der sich die Frau befindet.

Damit ist wenigstens eines deutlich geworden: Nirgends taucht die "nackte Frau" in so verschiedenen Formen auf wie in der syrischen Glyptik, ist das Bedeutungsspektrum - vom volkstümlichen Nebenmotiv bis zur himmlischen Theophanie - so gross.

4. DIE "NACKTE FRAU" IN DER GLYPTIK UND IM KUNSTHANDWERK DER ZWEITEN HAELFTE DES 2. JTS. SOWIE DES 1. JTS. V. CHR.

Trotz des eben beschriebenen, breiten Spektrums der "nackten Frau" auf syrischen Siegeln darf nicht übersehen werden, dass die Nackte auf den vollentwickelten syrischen Siegeln relativ selten ist. Da dominieren mehr oder weniger bekleidete Frauenfiguren, die, wie wir sehen werden,[425] einem andern Milieu entstammen als die "nackte Frau".

Ueber die syrische Glyptik während der zweiten Hälfte des 2. Jts. v. Chr. sind wir kaum informiert.[426] Es scheint, dass die "nackte Frau" wieder vermehrt als Einzelmotiv auftaucht.[427] Dies ist sicher bei der kassitischen,

---

425 Vgl. zum vorwiegend "höfischen" Charakter der altsyrischen Glyptik weiter unten die Einleitung zu Kap. III.

426 Besonders die seit Jahren erwartete Publikation der Ras Schamra-Siegel müsste hier berücksichtigt werden. Auch die Siegel des 14./13. Jhs. v. Chr. aus Ras Schamra scheinen sich z.T. an die altbabylonische Glyptik anzulehnen: Auf einer Abrollung ist die bekannte Dreiergruppe, der "Mann mit der Keule" und die Lama-Göttin mit einer kleinen "nackten Frau" dargestellt (SCHAEFFER, Matériaux 34f. Fig. 45 und 46; ders., Commentaires 619 Fig. 11; vgl. unsere Abb. 96 und 97), mit dem Unterschied, dass der Mann statt der Keule ein Krummschwert hält. Noch stärker aber wird man den syrischen Einfluss zu veranschlagen haben: Ein Siegel zeigt z.B. die "nackte Frau" vor einer thronenden Gottheit (DIGARD, Répertoire Nr. 4388; vgl. unsere Abb. 167).

427 Dies ist jedenfalls auf Abrollungen aus Alalach so; zwar ist die "nackte Frau" relativ selten, jedoch noch häufiger in der Schicht IV (1500-1400) als in der Schicht VII (1750-1650) anzutreffen (COLLON, Seal Impressions 183).

vor allem aber bei der mitannischen Glyptik der Fall. Hinzu kommt, dass das Motiv der "nackten Frau" ja nicht auf die Glyptik beschränkt ist. Wir sind ihr bereits auf mesopotamischen und syrisch/palästinischen Terrakotten begegnet. Ebenso wurde erwähnt, dass es bereits im 3. Jt. v. Chr. syrische Bronzestatuen von nackten Frauen gab, erst recht aber dann in der mittleren und späten Bronzezeit.[428] An einigen ausgewählten Beispielen möchte ich zeigen, dass sich das Motiv der "nackten Frau" in der Glyptik und im phönizischen Kunsthandwerk kontinuierlich bis ins 1. Jt. v. Chr. weiterverfolgen lässt.

4.1 Die "nackte Frau" in der kassitischen, mitannischen und mittelassyrischen Glyptik

Bereits in der späten altbabylonischen Zeit macht sich ein Wandel bemerkbar. Nur noch selten treffen wir die totale Frontalstellung der Frau (Abb. 137)[429]. Immer häufiger ist die von der syrokappadokischen und syrischen Glyptik inspirierte Profilstellung des Kopfes und die freiere Gestik der Arme anzutreffen (Abb. 138)[430].

Die kassitische Glyptik orientiert sich sonst stark am babylonischen Réper-toire (Abb. 139)[431]. Die Frau ist wie üblich als kleine Figur zwischen einen

---

428 Vgl. weiter oben Kap. II Anm. 133.

429 Auf die Spätzeit deuten die überlängten Figuren sowie die kassitischen Namenselemente in der Inschrift (RAVN, Danish National Museum 70). Die "nackte Frau" scheint einen Kopfschmuck (Hörnerkrone?) zu tragen. Vgl. weitere, späte Siegel, wo die Göttin noch frontal dargestellt ist, bei DE CLERCQ Nr. 226 und 232.

430 DE CLERCQ erkannte richtig Schamasch im Zentrum der Szene, von zwei Oranten umgeben. Jedoch die beiden Randfiguren interpretierte er fälschlicherweise als "sich entschleiernde Göttin" (Kleid in Form von Kügelchen) und als nackten Adoranten (aaO. 139). In Wirklichkeit handelt es sich um den frontal dargestellten, wasserspendenden Helden (vgl. unsere Abb. 90) und die mit dem Kopf im Profil abgebildete "nackte Frau". - Typisches Merkmal für den späten, altbabylonischen Stil ist neben der Ueberlängung der Figuren, der bei diesem Beispiel besonders frappante, häufige Gebrauch des Kugelbohrers (vgl. MOORTGAT, VR 44f.; DE CLERCQ Nr. 228; VON DER OSTEN, Newell 41 Nr. 252; PORADA, Morgan Nr. 488, 494, 497 und 502).

431 T. BERAN (Kassitenzeit 263) ist wie H. FRANKFORT (CS 181) der Meinung, dass das Siegel aufgrund der mitannischen Merkmale (Rosette, Greif) in die späte, kassitische Zeit gehört.

Gott und einen Beter gesetzt. Neu ist neben der Seitenansicht des Kopfes vor allem, dass die Hände hier eindeutig die Brüste pressen und nicht vor der Brust verschränkt sind. Da es sich um das bisher einzige Stück dieser Art handelt, muss fraglich bleiben, ob die Kassiten bewusst den syrisch/palästinischen Gestus (vgl. Abb. 22-29) in ihre Glyptik aufgenommen haben.

Um die Mitte des 2. Jts. v. Chr. verbreitete sich die mitannische Glyptik vom Iran bis nach Palästina, also weit über das in Nordsyrien angesiedelte mitannische Reich hinaus.[432] Oft wird auf die babylonischen und syrischen Elemente innerhalb der mitannischen Glyptik verwiesen.[433] Was die "nackte Frau" anbetrifft, so ist die mitannische Glyptik aber die direkte Erbin der kappadokischen.[434] Auf einem Siegel des Ashmolean Museums (Abb. 140)[435] ist auf ein altbabylonisches Siegel anstelle der Inschrift nachträglich ein Motiv im mitannischen Stil geschnitten worden: Die "nackte Frau" mit dem Kopf im Profil steht einem Gott im Hörnerhelm gegenüber, der eine lange Stange hält. Er hat den auf kappadokischen Siegeln an dieser Stelle erscheinenden "Mann im Knielauf" (vgl. Abb. 71) ersetzt. Auf einem Stück der Bibliothèque Nationale erscheint sie zusammen mit dem Stierkämpfer (Abb. 141). Normalerweise hält sich die Frau sonst eher am Rand des Geschehens auf. Ein Siegel, das in Bet Schemesch gefunden wurde, zeigt sie neben zwei Verehrern, die ihre Hände zu einem Flügelpaar[436] erheben (Abb. 142). Meistens aber finden wir sie in der Nähe eines stilisierten Baumes und in der Nähe von Wildtieren wie auf einem Siegel aus Megiddo (Abb. 143)[437]. Ob die Frau zum Baum

---

432 Wahrscheinlich reichte der mitannische Einfluss nicht einmal bis zur syrischen Mittelmeerküste (vgl. KLENGEL, Geschichte Syriens, Teil 3 178).

433 Z.B. PORADA, Morgan 140, 142.

434 Dieser Meinung ist auch E. PORADA: "The nude female ... is represented in the same profile view (without the veil and garland typical to the Syrian designs) ..." (Nuzi 101).

435 Vgl. EISEN, Moore 63 Nr. 161.

436 So interpretiert jedenfalls B. PARKER (Cylinder Seals 28). Die Deutung J. NOUGAYROLs (Cylindres-Sceaux 35 Nr. 75) als Baum ist unwahrscheinlich, da Bäume auf mitannischen Siegeln praktisch immer volutenförmig stilisiert dargestellt werden (vgl. Abb. 143 und 144). Vielleicht könnte es sich aber auch um Regen handeln (vgl. Abb. 88).

437 Zur "nackten Frau" in der Nähe eines Baumes vgl. WOOLLEY, Alalakh 258, 266 Pl. 42 Nr. 41 = DIGARD, Répertoire Nr. 461; PORADA, Nuzi Nr. 1. Zur "nackten Frau" in der Nähe von Tieren vgl. PORADA, Morgan Nr. 1045 und 1046.

oder zu den Tieren in irgendeiner Beziehung steht, geht aus diesem unstrukturierten Siegel nicht hervor. Auf einem Siegelabdruck, den H. DANTHINE publiziert hat, wird dies jedoch wahrscheinlicher: Steinböcke legen sich dabei dermassen zwischen eine "nackte Frau" und einen stilisierten Baum, dass sie, sowohl mit dem Baum als auch mit der Frau als Mittelpunkt, eine antithetische Gruppe bilden (Abb. 144)[438].

Auf mittelassyrischen Siegeln ist die "nackte Frau" vor allem unter tierbezwingenden Helden und Dämonen zu finden. Dem Helden gegenüber steht entweder ein Beter, der den Helden verehrt,[439] oder eine Gottheit, der der Held das Tier opfert. Die "nackte Frau" scheint eher zu letzteren zu gehören (Abb. 145). Dass die "nackte Frau" selber auch als Tierbezwingerin, als "Herrin der Tiere" erscheint, soll hier nur gerade mit einem Beispiel erwähnt werden (Abb. 146), ohne dass wir der weitverzweigten Tradition dieses Motivs genauer nachgehen können.[440] Die Frau wird aber nicht nur als souveräne "Herrin der Tiere" abgebildet, sondern sogar als aktive Tierkämpferin dargestellt (Abb. 147). Andererseits darf man nicht übersehen, dass die "nackte Frau" immer wieder selbst als Verehrerin, oder vielleicht sagt man besser Fürbitterin, vor einer Gottheit erscheint (Abb. 148). Die Hauptaufgabe dieser Frau scheint in der zweiten Hälfte des 2. Jts. wieder eine Art Mittlerrolle gewesen zu sein. Schliesslich ist auf die älteste, in die mittelassyrische Zeit datierte Grossplastik einer nackten Frau hinzuweisen (Abb. 149). Die 94 cm hohe Kalksteinfigur aus Nimrud trägt eine Inschrift des Assur-bel-kala (1071-1054), dürfte jedoch älter sein und ein Beutestück

---

438 Auch auf bronzezeitlichen Siegeln aus Zypern steht die "nackte Frau" hie und da im Mittelpunkt einer Verehrergruppe: KENNA, Cypriote Seals 24 Nr. 46; vielleicht auch MOORTGAT, VR Nr. 543. A. MOORTGAT (aaO. 134) bezeichnet die mittlere Figur zwar als Mann, doch könnte es sich ebensogut um eine Frau handeln; vgl. die von zwei Stiermenschen flankierte Frau auf unserer Abb. 74.

439 BERAN, Assyrische Glyptik 178.

440 Vgl. zur "Herrin der Tiere" in der syrischen Glyptik: DELAPORTE, Louvre II A 933 = AMIET, Bas Reliefs Nr. 374; COLLON, Seal Impressions Nr. 215 und 217. In mittelassyrischer Zeit: FRANKFORT, CS 187. In neuassyrischer Zeit: MOORTGAT, VR 73f. Zur ägäisch beeinflussten "Potnia Theron" auf einem Elfenbeinrelief aus Minet el-Beida vgl. KANTOR, Syro-Palestinian Ivories 168; dies., The Aegean and the Orient 3-102. Zum Ganzen: MOEBIUS, Die Göttin mit dem Löwen, passim; KEEL, Ijob 86-125 und nochmals weiter unten Kap. II B 4.3.

aus Syrien darstellen.[441]

4.2 Die "nackte Frau" auf Hyksos-Skarabäen

Rollsiegel waren schon sehr früh in Palästina bekannt[442] und während allen Perioden dort vertreten.[443] Sie bildeten aber immer eine verschwindende Minderheit gegenüber der Masse von sogenannten Skarabäen.[444] Diese käferförmigen Amulettsiegel aus Aegypten erreichen in Palästina eine erste Blüte während der ausgehenden mittleren Bronzezeit (1750-1550), die in Aegypten mit der sogenannten Hyksoszeit[445] zusammenfällt. Dass auch die "nackte Frau" auf Skarabäen dieser Zeit dargestellt wurde und unser Motiv deshalb in Pa-

---

441 HROUDA, Vorderasien I 236.

442 Für eine Diskussion palästinischer Rollsiegelabdrücke vom Anfang des 3. Jts. v. Chr. vgl. BECK, Seal Impressions 1-16; BEN-TOR, Cylinder Seals, passim.

443 Vgl. unsere Darstellungen der "nackten Frau" auf Abb. 142 und 143 und die Beiträge von J. NOUGAYROL (Cylindres-sceaux et empreintes trouvés en Palestine) und B. PARKER (Cylinder Seals from Palestine).

444 Während E. PARKER (Cylinder Seals 1-43 Taf. 1-17) 1949 194 Rollsiegel aus ganz Palästina sammeln konnte, enthält der von A. ROWE 1936 publizierte Katalog (Egyptian Scarabs) bereits 914 Skarabäen, allein aus den Beständen des Palästina Museums. Mit dem Amulett des "heiligen Pillendrehers", der jeden Morgen aus der Erde kriecht und dabei seine Mist-"Pille" vor sich hinschiebt, hat sich schon früh die Vorstellung vom Sonnengott verbunden, der jeden Morgen aus dem Bereich der Unterwelt hervorgeht (vgl. eine ähnliche Vorstellung in Mesopotamien bei Abb. 182, 183). Erst als seit dem Ende des Alten Reichs auch auf die Unterseite eine Darstellung eingeritzt wurde, kann man von einem eigentlichen Skarabäus reden (vgl. HORNUNG/STAEHELIN, Skarabäen 13-17).

445 Die Hyksos waren "Fremdherrscher", die sich um 1720 v. Chr. im Delta etablierten; erst Manetho hat die Hyksos mit einem Volk verbunden, und es ist fraglich, ob er sich da nicht getäuscht hat. Am ehesten könnte man noch von einem Hyksos-Heer reden, in dem vorderasiatische Elemente den tonangebenden Bestandteil ausgemacht hätten (vgl. STOCK, Studien 10 Anm. 11; VERCOUTTER, Die Altorientalischen Reiche I 358; HORNUNG, Grundzüge 67). Diese Hyksos überfielen Aegypten wahrscheinlich nicht im Zuge einer grossen, räuberischen Völkerbewegung von Nord-Mesopotamien/Syrien und Palästina her, wie das oft beschrieben wird (z.B. METZGER, Grundriss 16). Wahrscheinlich gab es bereits während des Mittleren Reiches eine vorderasiatische Infiltration nach Aegypten, die sich am Schluss noch verstärkte. Aus diesen Immigrationskreisen rekrutierten sich die Fürsten, die sich die schwache Stellung Aegyptens am Ende der 13. Dyn. zunutze machten (vgl. VERCOUTTER, aaO. 351; J. VAN SETERS, IDB Suppl. 425).

lästina eine weitere Verbreitung fand, als dies durch Rollsiegel möglich gewesen wäre, wurde bisher wenig beachtet.[446]

Sie wird meistens zwischen zwei stilisierten Zweiglein dargestellt (Abb. 150)[447]. Auf diesem schönen Beispiel im Biblischen Institut der Universität Freiburg (Schweiz) steht die en face dargestellte Frau auf dem ägyptischen *nb*-Zeichen.[448] Der Kopf ist in Seitenansicht wiedergegeben, so dass die ägyptische Perllockenperücke gut zur Geltung kommt. Die Arme sind längs dem Körper ausgestreckt. Das Schamdreieck ist besonders betont. Die Frau existiert aber auch in der totalen Frontalstellung (Abb. 151)[449]. Unser Beispiel stammt aus Lachisch. Wieder steht sie auf dem *nb*-Zeichen und hält die Arme dem Körper entlang ausgestreckt. Die Darstellung des Halsschmuckes fällt aus dem Rahmen. Hingegen ist der Kopf, bei dem keine Haare, aber um so grössere Ohren dargestellt sind, für diese Variante sehr typisch.

---

446 In ähnlichem Zusammenhang sind sie lediglich erwähnt bei HELCK, Betrachtungen 54 Anm. 22; KEEL, Musikinstrumente 41. Die Dokumentation zu den Skarabäen mit dem Bild der "nackten Frau" wurde mir freundlicherweise von O. KEEL zur Verfügung gestellt. Einen vorderasiatischen Ursprung dieses Frauen-Motivs vermutete schon ROWE, Egyptian Scarabs 72 Nr. 273.

447 In der gleichen Sammlung der Universität Freiburg befindet sich eine Parallele, bei der die Arme der Frau auffallend lang sind. Vgl. ausserdem: TUFNELL, Lachish IV 114 Pl. 30,47 (ohne *nb*-Zeichen); MACDONALD u.a., Beth Pelet II Taf. LXXIII Nr. 12; STOCK, Studien 30f.

448 Aeg. *nb* bedeutet "Herr" oder "jeder", und in diesem Zusammenhang vielleicht "Herrin" (vgl. ERMAN/GRAPOW, Wörterbuch II 227ff.).

449 Vgl. TUFNELL, Lachish IV 113 Pl. 30,11 (ohne *nb*-Zeichen); PETRIE, Beth Pelet I Taf. VII Nr. 47, Taf. X Nr. 103 (ohne *nb*-Zeichen), Taf. XXII Nr. 225 (ohne Zweige, ohne *nb*-Zeichen); ders., Button and Design Scarabs Pl. XV Nr. 1052 (von zwei Krokodilmenschen flankiert. Zur Beziehung des krokodilgestaltigen Sobek/Suchos zu Hathor vgl. BONNET, Reallexikon 759), Pl. XV Nr. 1053, Pl. XV Nr. 1054, Pl. XIX Nr. 1564 (ohne Zweige, ohne *nb*-Zeichen); ders., Hyksos and Israelite Cities Taf. IX Nr. 137 (der Kopf ist zusätzlich noch mit der Federkrone der Hathor geschmückt); ders., Ancient Gaza III Taf. IV Nr. 138 (ohne *nb*-Zeichen); ROWE, Egyptian Scarabs Nr. 274 (Fragment aus Jericho); KENYON, Jericho II 633f. Fig. 296 Nr. 14 (ohne *nb*-Zeichen, eigenartiger Kopfschmuck); WOLDERING, Hannover I 71 Nr. 51; BESTE, Skarabäen II Blatt 116.

450 Vgl. auch STOCK, Studien 30 Abb. 37.

Sehr "ägyptisch" mutet ein Skarabäus aus der Sammlung Dayan (Abb. 152)[450] an. Die Frau ist mit einem Lendentuch bekleidet, und da das Schwergewicht offensichtlich nicht mehr auf der Darstellung der weiblichen Genitalien liegt, war auch die dafür am besten geeignete Frontalstellung nicht mehr nötig.[451] Dem im ägyptischen Kulturbereich lebenden Skarabäenschneider bereitete es wahrscheinlich keine Mühe, darauf zu verzichten. Der Akzent liegt bei diesem Stück auf dem schwer deutbaren Gestus der erhobenen Arme. Am ehesten scheint er hier "Tanz" auszudrücken.[452]

Auch aus Palästina kommen zwei Skarabäen, die den Zusammenhang mit der vorderasiatischen "nackten Frau" wieder deutlicher aufzeigen: Sowohl Abb. 153 als auch Abb. 154 bilden wieder Skarabäen im Biblischen Institut von Freiburg ab. Auf beiden Amuletten hält die Frau mit den Händen ihre Brüste.[453] Beim ersten, tadellos erhaltenen Stück ist die Frau in totaler Frontalansicht mit grossen Ohren dargestellt, beim zweiten, bisher unpublizierten Skarabäus ist der Kopf in der bekannten Seitenansicht wiedergegeben. Damit sind genau die zwei Varianten mit den Händen an der Brust bezeugt, die man

---

451 Während Kopf, Arme und Beine in Seitenansicht wiedergegeben sind, kann die Darstellung des Rumpfes mit "Dreiviertelansicht" eher schlecht als recht umschrieben werden. Denn die "Bilder sind geradvorstellige Ausdeutungen der 'Schau' und zeigen für unser Auge oft unvermittelte Uebergänge, Umspringen um neunzig Grad und anderes ... Während wir, auf einheitliche Sehbilder Eingestellte uns beim genauen Betrachten solcher Menschenbilder hin und her geworfen fühlen, wird der Aegypter an der Fülle der für ihn klar und geordnet zusammengefassten Vorstellungsbilder in besonderem Masse den Reiz der Wahrheit und des Lebens empfunden haben" (SCHAEFER, Von aegyptischer Kunst 307, vgl. 283-317).

452 Frauen mit erhobenen Armen (Terrakotta-Figürchen und Keramik-Malereien) sind in Aegypten schon aus prähistorischer Zeit bekannt: Vgl. CAPART, Primitive Art 119 Fig. 5, 91 und 92 (Deutung: Tanz); SCHAEFER, Von ägyptischer Kunst 284 (Deutung: Tanz oder Klage); WESTENDORF, Das Alte Aegypten 13f. (Deutung: Tanz); HORNBLOWER, Predynastic Figures Pl. VI (Deutung: erhobene Arme = Schutzgestus, Betonung der Brüste = Nahrungsgarantie/Fruchtbarkeit). Mit unserem Skarabäus nimmt also ein Typ seine Fortsetzung, von dem W. HELCK glaubte, dass er in Aegypten zu Beginn des Alten Reichs verschwunden und von da an nur noch der "züchtigere" Typ mit hängenden Armen belegt sei (Betrachtungen 20).

453 Die summarische Zeichnung lässt nicht genau erkennen, ob die Frau die Brüste mit ihren Händen hält oder ob sie die Hände vor der Brust verschränkt hat. Da aber die Frau mit verschränkten Händen in Palästina praktisch fehlt, scheint mir die erste Möglichkeit die wahrscheinlichere zu sein. Vgl. auch eine Plakette aus Gezer: MACALISTER, Gezer III Pl. 210,71.

bisher praktisch nur mit hängenden Armen gekannt hat. Letztere wurden unterschiedlich gedeutet: Die einen fühlten sich so sehr an die vorderasiatischen Darstellungen von nackten Frauen erinnert, dass sie sie damit identifizierten und als "nackte Göttin" bzw. "Astarte" interpretierten.[454] Die andern wiesen auf die ägyptisierenden Elemente der Frau hin und deuteten sie vor allem aufgrund der grossen (Kuh-)Ohren als "Hathor".[455] W. HELCK glaubt, dass die Frau wenigstens für ihre Zeit als 'echt' ägyptisch angesehen werden müsse, selbst wenn der Anstoss zu dem Motiv früher einmal aus dem Norden gekommen sei.[456] Doch was ist hier, wenn man von dem von HELCK nicht erwähnten Spezialfall (Abb. 152) einmal absieht, ausser ägyptisierenden Attributen wie dem Kopfschmuck und der Kuhohren der Hathor[457] "'echt' ägyptisch"? Vielleicht denkt HELCK an die von den Aegyptern bevorzugte neutrale Armhaltung längs dem Körper, die seiner Meinung nach damit erklärt werden könnte, "dass die Ablehnung alles 'Chaotischen' zu Beginn der Geschichte auch die Erotik aus dem Leben verdrängte, die sicher in dem Anfassen der Brüste einen dem damaligen Aegypter zu unverhüllten Ausdruck gefunden hatte."[458] Aber wenn man schon auf die (tatsächlich geübte) Diskretion bei sexuell/erotischen Darstellungen pochen wollte,[459] dann müsste in erster Linie die in Aegypten sonst so seltene Frontaldarstellung einer "nackten

---

454 STOCK, Studien 30; MATOUK, Corpus II 34, 329f. Abb. 33-35; ROWE, Egyptian Scarabs 72 Nr. 273.

455 PETRIE, Buttons 28; TUFNELL, Lachish IV 113; KENYON, Jericho II 634. Zur Hathor vgl. weiter oben Kap. II Anm. 17.

456 Betrachtungen 49. Nach der Meinung von R. STADELMANN (Syrisch-Palästinische Gottheiten 15) stellt die "nackte Frau" sicher keine ägyptische Gottheit dar.

457 Die grossen Ohren der Frauen imitieren eigentlich nicht die Form von Kuhohren. Sie können nur deshalb als solche interpretiert werden, weil auf andern Skarabäen, wo nur ein Frauenkopf dargestellt ist, dieser neben den grossen Ohren auch noch den eindeutig zur Göttin Hathor gehörenden, ursprünglich aus zwei Federn und einer Lotusblume bestehenden Kopfschmuck trägt. Vgl. solche Stücke bei MATOUK, Corpus II 332 Abb. 96, 97. Zur Interpretation des Kopfschmucks der Hathor vgl. ALLAM, Beiträge 29-32; MALAISE, Histoire 215-236; STAEHELIN, Zur Hathorsymbolik 76-84, besonders 78.

458 Betrachtungen 20.

459 Vgl. z.B. die unterschiedlichen Darstellungen der sogenannten "Heiligen Hochzeit" in Aegypten und Vorderasien (KEEL, AOBPs 226 Abb. 333 und 265 Abb. 388).

Frau"[460] fremd und unägyptisch anmuten. Wir haben es hier deshalb mit einer mehr oder weniger ägyptisierten Form der vorderasiatischen "nackten Frau" zu tun. Sie wurde vielleicht schon von den während der 12. Dynastie in Aegypten lebenden Asiaten verehrt, dort von den Aegyptern übernommen, typenmässig den nackten Dienerfiguren angeglichen[461] und zum Teil mit der Göttin "Hathor" identifiziert. Während der Hyksos-Zeit wurden Skarabäen nach Palästina exportiert und bald auch dort hergestellt. Die palästinischen Siegelschneider wichen dabei hie und da von der diskreten, ägyptischen Darstellungsart der "nackten Frau" ab und glichen sie dem in Syrien/Palästina beliebteren Typ mit den Händen an der Brust an (vgl. Abb. 153 und 154). Dass dieses Motiv auch noch auf Amuletten des 1. Jts. v. Chr. beliebt war, bestätigt ein Skaraboid aus Lachisch, der aufgrund der Stratigraphie ins 6./5. Jh. gehört (Abb. 155). Immer noch ist die Frau frontal mit den Händen an der Brust dargestellt. Auch eines der flankierenden stilisierten Bäumchen ist noch erhalten. Das zweite ist durch einen Priester, der auf einem Podest zu stehen scheint,[462] ersetzt. Ueber dem Kopf der Frau ist wahrscheinlich eine

---

460 Vgl. weiter oben Kap. II Anm. 102.

461 Vgl. weiter oben Kap. II Anm. 170.

462 In Mesopotamien, besonders aber in Syrien werden die Verehrer gern auf einem Podest stehend abgebildet: Bereits auf altbabylonischen Siegeln stehen Priester auf einem Podest (DELAPORTE, Louvre II A 362; ders., Bibliothèque Nationale Nr. 229 und 233). H. SCHAEFER machte als erster darauf aufmerksam, dass die Stifter von Stelen hie und da auf solchen Podesten abgebildet werden (Kultsitte 54f.; vgl. auch ROWE, Topography I, Pl. 48). Auf einem phönizischen Elfenbein steht eine Priesterin auf einem Podest, das vor dem Altar der Göttin aufgebaut ist (BARNETT, The Nimrud Ivories Pl. 26; ders., Catalogue Pl. XXII). Auch auf Hyksos-Skarabäen ist hie und da ein Beter auf einem Schemel oder Podest abgebildet (vgl. KEEL, La Glyptique Fig. 63 und 64). FRANKFORT ist der Meinung, dass der Verehrer auf diesem Podest auf kultisch reinem Boden stehe und er so erst fähig werde, sich der Gottheit zu nähern (CS 159f.; vgl. bereits weiter oben Kap. II B 2.1 und Anm. 354). Dies kann aber zumindest nicht generell behauptet werden, denn die Glyptik bietet genügend Beispiele dafür an, dass die Kommunikation zwischen Gottheit und Beter auch "zu ebener Erde" zustande kommen kann (z.B. DELAPORTE, Louvre II A 349 zeigt den gleichen Kultdiener mit "Situla" und "Rhyton" zu ebener Erde vor Schamasch, der auf A 362 auf einem Podest steht). Das Podest hat wahrscheinlich einfach den Grössenunterschied zur Gottheit verringert (am auffallendsten auf den Stelen) und so die Kommunikation mit der Gottheit erleichtert. Diesem Zweck aber diente der alttestamentliche *ᶜmwd* (2Kön 11,14; 23,3), mit dem das Podest schon verglichen worden war, sicher nicht (vgl. BARNETT, The Nimrud Ivories 209f.; FRANKFORT CS 158f.). Schon eher ist dies beim *kjwr* der Fall,

Flügelsonne abgebildet, die von einem in der Krone des Bäumchens hockenden Pavian begrüsst wird.[463]

4.3 Die "nackte Frau" auf syrisch/phönizischen Elfenbeinarbeiten

Mit dem Ausdruck syrisch/phönizisch soll angedeutet werden, dass Elfenbeinarbeiten keine rein phönizische Erfindung sind. Sie stellen zwar dort im Rahmen der Kleinkunst die Hauptgruppe, doch reicht der Beginn der Elfenbeinbearbeitung einige Jahrhunderte vor der phönizischen Blüte mindestens bis ins 16. Jh. v. Chr. zurück.[464] Ohne das Seefahrer- und Handelsvolk der Phönizier wären die Elfenbeinreliefs aber sicher nicht in dem riesigen Gebiet, das nicht nur ganz Vorderasien, sondern auch den ganzen Mittelmeerraum umfasst, anzutreffen,[465] und ohne den Impuls von der Küste her hätten sie auch nicht die gleiche Bedeutung erlangt. Der Hauptanteil der Produktion

---

auf den sich Salomo nach 2 Chr 6,13 bei der Tempeleinweihung betend stellte. Von der Grösse und der Konstruktion her bestehen aber auch da solche Unterschiede, dass auch dieser Vergleich stärker hinkt, als er dürfte.

463 "An die natürliche Art des Affen, beim Aufgang der Sonne zu hüpfen und zu kreischen, knüpften die Aegypter die Vorstellung, die Affen jubelten der Sonne, nachdem sie ihr zum Sieg über die Finsternis verholfen hatten, preisend zu " (E. BRUNNER-TRAUT, LdÄ I 83). Vgl. einen ähnlichen Affen auf dem Baum bei einem kubischen Siegel: CULICAN, Cubical Seals Pl. XVII B; und auf einem phönizischen Elfenbein: BARNETT, Catalogue Pl. 89 S294.

464 Vgl. MOSCATI, Die Phöniker 121; BARNETT, Catalogue 129. Vgl. auch das ins 18. Jh. v. Chr. datierte Elfenbeinfigürchen aus Kültepe/Karum Kanisch (unsere Abb. 79) und die mittelbronzezeitlichen Knochenschnitzereien aus Palästina (Nachal Sorek): AVI-YONAH, Encyclopedia IV 1115.

465 Eine der wichtigsten Fundgruppen, diejenige aus Nimrud, gelangte allerdings als Tributgabe oder Kriegsbeute Sargons II. dorthin (MOSCATI, Die Phöniker 123). - Das von C. DECAMPS DE MERTZENFELD 1954 publizierte "Inventaire des ivoires phéniciens et apparentés découverts dans le Proche-Orient" enthält Elfenbeine aus 27 vorderasiatischen Fundorten, davon acht aus Palästina (Tell Fara Süd = Bet Pelet, Tell ed Duweir = Lachisch, El Jisr, Samaria, Bet Schean, Megiddo, Bet Zur und Tell Bet Mirsim) und drei Museen (Paris, New York und Berlin). In letzter Zeit haben das Museum in Karlsruhe (Stücke aus Arslan Tasch) und die Abegg-Stiftung in Riggisberg/Bern (Sammlung aus Ziwije/Iran; vgl. WILKINSON, Ivories, passim) Elfenbein erworben. Vor allem wurden aber auch aus Nimrud neue Funde publiziert (vgl. MALLOWAN/HERRMANN, Furniture, passim).

fällt zwischen das 9. und 7. Jahrhundert. BARNETT hat als erster die Elfenbeine in eine "phönizische" und eine "syrische" Gruppe aufgeteilt.[466] In Nimrud gibt es aber auch noch eine "assyrische" Gruppe, die sich vom Motiv und vom Stil her an den monumentalen assyrischen Palast-Reliefs orientierte.[467] Erwartungsgemäss treffen wir das Motiv der "nackten Frau" in der syrisch beeinflussten Gruppe wieder.[468] Dieses Lieblingsthema der syrischen Kunst wurde in der zweiten Hälfte des 2. Jts. v. Chr. stärker als durch die Glyptik durch die Terrakotten und durch das phönizische Kunsthandwerk getragen und ins 1. Jt. v. Chr. hinübertradiert. Letzteres ist hier durch die Elfenbeine vertreten. Es würde zu weit führen, dem Motiv der "nackten Frau" auch noch in dieser weitverbreiteten Gattung ausführlich nachgehen zu wollen. Ich möchte aber nicht auf einige Beispiele verzichten, weil ich aufzeigen will, dass das Motiv mit jeder neuen Gattung noch vielfältigere Aspekte erhält.

Die "nackte Frau" ist z.B. mit vor der Brust verschränkten Händen auf einem Olifanten aus Ras Schamra dargestellt (Abb. 156)[469]. Sie ist dabei auf beiden Seiten von einer geflügelten Sphinx flankiert. A. DESSENNE schlägt vor, dass die Sphingen vor allem dekorativen Wert hätten. Nur im Hintergrund würden noch religiöse Vorstellungen mitschwingen, wobei man diese Mischwesen wohl mit der "déesse" in Verbindung bringen müsse.[470] Beides halte ich für

---

466 The Nimrud Ivories, besonders 182 und 186. Die "phönikische" Gruppe lehnt sich vom Stil, oft auch vom Motiv her sehr stark an Aegypten an. Sie wird in Nimrud durch die im Nordwest-Palast entdeckte, sogenannte "Layard-Gruppe" repräsentiert. Die "syrische" Gruppe ist in Nimrud durch die im Südostpalast gefundene "Loftus-Gruppe" vertreten. Weil bei dieser Gruppe ägyptische Züge oft fast ganz fehlen, kommt BARNETT zur Ansicht, dass diese Stücke nicht von der Küste, sondern aus dem Innern Syriens stammen müssen (vgl. MOSCATI, Die Phöniker 127; HARDEN, The Phoenicians 175f.). Diese Aufteilung behält BARNETT auch in seinem Katalog der Nimrud-Elfenbeine bei. Vgl. auch KANTOR, Syro-Palestinian Ivories 154ff.

467 Vgl. MOSCATI, Die Phöniker 124; MALLOWAN/DAVIES, Ivories in Assyrian Style, passim.

468 Vgl. KANTOR, Syro-Palestinian Ivories 167.

469 Nach C.F.A. SCHAEFFER (Ras Shamra, 16^{e} campagne 62f.) handelt es sich um das älteste Exemplar eines Jagdhorns. Es wird ins 14. Jh. v. Chr. datiert (vgl. DESSENNE, Le sphinx 164f.).

470 DESSENNE, aaO. 173.

unwahrscheinlich. Die Darstellung von Mischwesen war im Alten Orient nie in erster Linie Dekoration. Auch ist die Sphinx nicht als Attributtier zu verstehen und noch weniger mit der Frau selbst zu identifizieren. Hier, und in vielen andern Fällen unterstreichen diese Wesen die Macht der Person, die sie flankieren.[471] An der Seite der "nackten Frau" tun sie dies bereits auf einem syrischen Siegel (Abb. 131). Schwieriger zu deuten ist eine Elfenbeinfigur, die aus Megiddo stammt und ins 12. Jh. v. Chr. datiert wird (Abb. 157). Von der mit einem flachen Polos bekrönten, sehr schön gearbeiteten Figur ist leider nur die Rückenpartie mit dem schön geflochtenen Zopf erhalten.[472]

Die diskrete Schönheit dieser Frauen steht in beträchtlichem Kontrast zu den weniger gut proportionierten Frauen der "syrischen" Gruppe aus Nimrud. Sie bilden, oft in Zweier- oder Dreiergruppen zusammengenommen, kleine Säulchen (Abb. 158)[473]. Dass auch die syrische Gruppe nicht ganz unabhängig vom ägyptischen bzw. phönizischen Einfluss war, zeigt die gestreckte Armhaltung all dieser Figürchen.[474] Wozu die Säulchen dienten, ist nicht klar. Vielleicht waren es Griffe für einen Fächer oder einen Spiegel. Vielleicht dienten sie aber auch als Strukturelemente für einen Miniatur-Tempel bzw. einen Schrein.[475] Solche Schreine aus Terrakotta sind uns aus Bet Schean bekannt. Nackte Frauen bilden dort allerdings nicht die Eckpfeiler, sondern stehen in den Fenster- bzw. Türöffnungen.[476] Je nachdem, ob man die Frauen-Säulchen als Griffe eines Gebrauchsgegenstandes oder als Säule eines Miniatur-Tempels interpretiert, ist man geneigt, die Frauen eher als gewöhnlich Sterbliche (Verehrerinnen) oder als Göttinnen zu deuten. Voll-

---

471 LOUD, Megiddo Ivories 18 Pl. 39 Nr. 175; DECAMPS DE MERTZENFELD, Inventaire Pl. XXVI Nr. 297.

472 Die Handhaltung hat man sich vielleicht ähnlich vorzustellen wie bei dem urartäischen Figürchen aus Toprak-Kale (BARNETT, Catalogue Pl. CXXIX W 4).

473 Vgl. die Fragmente weiterer Figuren bei BARNETT, Catalogue 206-210 S 187-S 252.

474 Vgl. weiter oben Kap. II A 2 und Anm. 170.

475 R.D. BARNETT (Catalogue 104 Anm. 9) erinnert dabei an Ps 144,12: "Unsere Töchter sind wie Pfeiler, gehauen nach dem Vorbild derer am Palast." Vgl. KEEL, AOBPs 183.

476 ROWE, The Four Canaanite Temples I Pl. 56A und 57A. Vgl. auch WINTER, Die Taube 49-50.

ständige Sicherheit kann hier nicht gewonnen werden.
Bei einer zweiten Gruppe von Elfenbeinen mit der Darstellung der "nackten Frau" handelt es sich um dreieckförmige Reliefplättchen. Sie wurden von R.D. BARNETT aufgrund einer Steinskulptur aus Sendschirli als Pferdestirnplaketten identifiziert (Abb. 159). Diese ist oft mit der Darstellung eines nackten Mädchens, das seine Brüste hält, geschmückt. Auf einem Elfenbeintäfelchen aus Nimrud steht die Frau auf einer Lotosblüte unter einer Flügelsonne (Abb. 160)[477]. Sie hält in der rechten, ausgestreckten Hand ein zum grossen Teil weggebrochenes ägyptisches Lebenszeichen, während sie in der Linken eine Lotosblüte vor der Brust hält. Deutlich ist neben den Ohrringen und Armreifen ein viereckiger, mit Troddeln versehener Stirnschmuck zu erkennen. Obwohl BARNETT dieses Stück zur "syrischen" (Loftus-) Gruppe zählt,[478] ist das ägyptische Gepräge augenfällig. Entweder haben hier phönizische Künstler das syrische Motiv der "nackten Frau" nach ihrer Manier gestaltet, oder syrische Künstler haben versucht, in phönizischem Stil zu arbeiten.[479] Bereits vertraut ist uns die Darstellung auf einem stark beschädigten Täfelchen (Abb. 161). Die seitwärts angewinkelten Arme und das Stehen auf dem Löwen gehören zu den typischen Merkmalen des "Qudschu-Typs", dem wir bereits auf Stelen (Abb. 36, 37) und Goldplaketten (Abb. 40, 41) begegnet sind. Zwei "echt" syrische Mädchen treffen wir auf einer bronzenen Pferdeplakette vom Tell Tainat (Amuq Ebene), die ins 8./7. Jh. datiert wird (Abb. 162)[480]. Die Mädchen umgreifen mit den Händen ihre Brüste und stehen auf je einem Löwenkopf. Der Löwe steht in Syrien vor allem mit zwei Typen der "nackten Frau" in Beziehung, mit dem eben genannten Qudschu-Typ und mit dem Typ des "Herrn der Tiere".[481] Genau als "Herrin der Tiere" treffen wir

---

477 Schon auf syrischen Siegeln erscheint die "nackte Frau" mit der Flügelsonne "bekrönt": EISEN, Moore Nr. 176 = FORTE, Seals Nr. 58; MOORTGAT, VR Nr. 543; PORADA, Nuzi Nr. 1004.

478 BARNETT, Catalogue 63.

479 Vgl. MOSCATI, Die Phöniker 128.

480 Aehnliche Stirnplaketten wurden in Samos (KANTOR, A Bronze Plaque 108 Fig. 13A; BUSCHOR, Samos 208 Abb. 10) und Milet (KANTOR, aaO. 108 Fig. 13B; BARNETT, Catalogue 101 Fig. 39) gefunden. Auf einer Plakette aus Nimrud sind die Frauen "phönikischer", d.h. mit hängenden Armen und auf einem Lotus stehend dargestellt (ORCHARD, Bridle-Harness Ornaments Pl. XXXI Nr. 144).

481 Dass die "nackte Frau" auch sonst, wenn auch selten, auf dem Löwen stehend vorkommen kann, wissen wir von einem altbabylonischen Siegel der Sammlung CLERCQ (vgl. unsere Abb. 97, aber auch Abb. 166, 294, 295).

die Frau auf mehreren Täfelchen aus Nimrud. Abb. 163[482] zeigt das am besten erhaltene Stück. Die prunkvolle Aufmachung und der Stil gleichen ganz unserer Abb. 160.

Der Begriff "Herrin der Tiere" hat sein literarisches Fundament im klassischen Griechenland: In der Ilias wird Artemis πότνια θηρῶν genannt.[483] Vorderasiatische Archäologen haben den Begriff übernommen, um damit eine Figur zwischen zwei wilden Tieren zu bezeichnen.[484] In Mesopotamien ist die männliche Form des "Herrn der Tiere" viel häufiger anzutreffen.[485] Bereits in frühdynastischer Zeit gibt es zwar Frauen, die auf Tieren dargestellt sind, doch ist fraglich, ob es sich um Vorläufer der "Herrin der Tiere" handelt.[486] Schon eher ist dies bei frühsyrischen Siegelabdrücken aus Ebla (Tell Mardich, Schicht II B 1, 2400-2250 v. Chr.) der Fall, wo eine mit einem dreiviertellangen Jupe bekleidete (Abb. 164)[487] oder sogar gänzlich nackte (?) und mit einem Hörnerpaar gekrönte Frau (Abb. 165) zwei sich aufrichtende Löwen bändigt. Die typische Haltung, bei der die Frau zwei Wildtiere an den Hinterläufen hält, ist spätestens für die altsyrische Glyptik des 2. Jts. v. Chr. belegt.[488] Aus Anatolien ist eine ebenfalls

---

482 Vgl. ORCHARD, Bridle-Harness-Ornaments 27 Pl. XXIX Nr. 136; 28 Pl. XXX Nr. 138, 139; 29 Pl. XXXI Nr. 143 (mit Steinböcken statt Löwen); 31 Pl. XXXI Nr. 147. Für urartäische Beispiele aus Gordion vgl. YOUNG, Gordion 1961 Pl. 46 Fig. 24 (die Frau hält zwei Sphingen).

483 HOMER, Ilias, 21. Gesang Vers 470f.; ed. H. RUPE 732.

484 Vielleicht ist der Begriff aber auch in Vorderasien nicht einfach eine künstliche Bildung der Archäologen, wie P. CALMEYER bedauert (RLA IV 334f.). O. KEEL (Ijob 86 Anm. 281) hat neulich auf den in Jagdberichten der assyrischen Könige genannten Palil bzw. *šar ṣeri* aufmerksam gemacht.

485 Es gibt bereits prähistorische Belege für den "Herrn der Tiere". Vgl. dazu und für die spätere Entwicklung: KANTOR, A Bronze Plaque 101-108; KEEL, Ijob 86ff. Für den "Herrn der Tiere" auf kretischen Siegeln vgl. DEMARGNE, Le maître des animaux 121-127.

486 Vgl. die Steatitvase aus Chafadschi (FRANKFORT, Art Fig. 32 und 33).

487 Die bereits zu dieser Zeit frontal dargestellte Göttin scheint in Ebla in der zweiten Hälfte des 3. Jts. v. Chr. zu den Hauptfiguren im Repertoire der Glyptik zu gehören (MATTHIAE, Ebla 83).

488 COLLON, Seal Impressions 118f. Nr. 215 und 217. Ein schönes Beispiel aus dem Louvre, bei dem die "Herrin der Tiere" noch auf dem Löwen steht, möchte ich (aufgrund der überlängten Gestalten) in die Mitte des 2. Jts. v. Chr. datieren (DELAPORTE, Louvre II 196 A 933). Die "Herrin der Tiere" taucht also nicht erst im späten 2. Jt. v. Chr.

in die erste Hälfte des 2. Jts. v. Chr. datierte Kalksteingussform mit dem Bild der πότνια θηρῶν bekannt.[489] Ein Beispiel aus der mittelassyrischen Glyptik wurde bereits vorgestellt (Abb. 146). In ähnlicher Weise ist sie auch in der mitannischen Glyptik anzutreffen.[490] In Nordsyrien ist sie im 1. Jt. v. Chr. z.B. auf einer 82 cm breiten Deichselzier aus Sendschirli belegt.[491] Schliesslich wird die "Herrin der Tiere" in Zypern sowohl nackt als auch bekleidet dargestellt.[492] Hauptsächlich in der bekleideten Variante lebt sie in Griechenland weiter.[493]

Gerade diese letzten Beispiele zeigen deutlich, dass die "nackte Frau" kein reines "Frauenmotiv" war. Wenn sie auf den Stirnplaketten von Pferden auftaucht, dann musste sie Beziehungen zur Reiterei und zur Wagenlenkerei gehabt haben, einer vornehmlich Männern zugedachten Domäne.[494] Auch die "Herrin der Tiere" ist keine spezifisch weibliche Figur. Das zeigt schon die Tatsache, dass es ein genaues, männliches Pendant gibt. Interessant ist hingegen wiederum, dass das weibliche Gegenüber des "Herrn der Tiere" nicht in Mesopotamien, sondern in Syrien oder Kleinasien entstand.

---

auf, wie P. CALMEYER meinte (RLA IV 335), sondern ist bereits in der ersten Hälfte des 2. Jts. v. Chr. anzutreffen. Damit erübrigt sich auch eine Diskussion der Meinung von M. ROSTOVTZEFF, der glaubte, dass der Wechsel von der männlichen zur weiblichen πότνια θηρῶν während der Mitanni-Zeit stattgefunden hätte (A propos de quelques bronzes 52).

489 BOSSERT, Altanatolien 72 Abb. 365; BITTEL, Ausgrabungen 95f. Abb. 5.

490 Vgl. FURTWAENGLER, Gemmen I Taf. I,6 = WISEMAN/FORMAN, Götter und Menschen Abb. 50 = KEEL, Jahwe-Visionen Abb. 101.

491 VON LUSCHAN, Die Kleinfunde (Sendschirli V) Taf. 40d.

492 Nackt: BARNETT, A Catalogue Fig. 29b; bekleidet: DELAPORTE, Louvre II Pl. 106 A 1191; BARNETT, Catalogue Pl. XXVI S 20.

493 RADET, Cybébé, passim; POULSEN, Der Orient 141f. Abb. 153.

494 Vor allem in Aegypten wurde eine ursprünglich asiatische Göttin auf dem Pferd verehrt (vgl. LECLANT, Astarte à cheval 1-67). Inwiefern die erst vor kurzem in Palästina entdeckten Belege der "Qudschu auf dem Pferde" (vgl. Abb. 39a)mit dem ägyptischen Motiv der "Göttin auf dem Pferd" in Beziehung stehen, müsste noch genauer untersucht werden.

5. DIE GEFLUEGELTE "NACKTE FRAU"

In der abendländischen Ikonographie werden Flügel hauptsächlich mit einem bestimmten Typus, dem des "Engels" assoziiert. In der vorderasiatischen Kunst ist dies nicht so: Flügel verleihen die Fähigkeit, sich schnell von einem zum andern Ort bewegen zu können und erlauben aus der Vogelschau eine grössere Uebersicht, als dies vom Boden aus möglich wäre. Diese Eigenschaft, eine Art "Allgegenwart und Souveränität über den Luftraum", besitzen im Alten Orient ganz verschiedene Götter und Göttinnen.[495] Dazu kommt, dass die geflügelte Scheibe in Vorderasien den "Himmel (mit der Sonne)" repräsentiert.[496] Wenn seit der Mitte des 2. Jts. v. Chr. auch die verschiedensten Genien und Mischwesen geflügelt dargestellt werden, so signalisieren sie damit ihre Zugehörigkeit zur "himmlischen Sphäre". Besonders deutlich wird diese Beziehung, wo solche Wesen als Himmelsträger agieren (Abb. 170).[497] Sehr oft sind sie vierflüglig. Dieses zusätzliche Flügelpaar diente nicht dazu, die irdische Körperschwere aufzuheben, wie E. UNGER meinte,[498] sondern dazu, die Macht im "himmlischen Bereich" (Luftraum), der durch die Flügel symbolisiert wurde, zu potenzieren.[499]

---

495 Natürlich sind es vor allem Gottheiten, die quasi im Luftraum leben, wie z.B. der Gott Baal in seiner Eigenschaft als Sturmgott. Andere Gottheiten sind wenigstens gelegentlich geflügelt, z.B. Anat, wenn sie auf der Suche nach Baal ist (vgl. KEEL, Jahwevisionen 216; WINTER, Die Taube 78). Deshalb sind aber noch lange nicht alle geflügelten Wesen (z.B. die geflügelte, weibliche Sphinx) mit Anat zu verbinden (gegen HELCK, Betrachtungen 153). Zur Schwierigkeit, zwischen geflügelten und ungeflügelten Gottheiten zu unterscheiden, vgl. auch GESE, Ein Rollsiegel 176.

496 Damit besteht ein Unterschied zu Aegypten, wo die geflügelte Scheibe in erster Linie die Sonne symbolisiert. Es ist allerdings nicht ausgeschlossen, dass die geflügelte Scheibe als "Symbol des Himmelslichtes" auch den Sonnengott Schamasch symbolisieren konnte (vgl. PERING, Die geflügelte Scheibe 295).

497 Vgl. KEEL, Jahwevisionen 207-216.

498 RLA III 105.

499 Vgl. die durch ein drittes Flügelpaar nochmals gesteigerte Numinosität der biblischen Serafim: KEEL, Jahwevisionen 124.

In Anatolien wird seit der jüngeren Karum-Zeit (Schicht Ib,1850-1750) auch die "nackte Frau" geflügelt dargestellt.[500] Auf einem peripher altbabylonischen (elamischen) Siegel ist die geflügelte Frau sicher als Göttin zu interpretieren (Abb. 166). Sie steht auf einem Löwen einem kriegerischen Gott gegenüber, der in der einen Hand eine einfache und in der andern eine mehrfache Keule schwingt und im Begriff ist, einen Feind, der einen Arm flehend erhoben hat, niederzutrampeln.[501] Zwei Beispiele aus der syrischen Glyptik, die ebenso eindeutig eine geflügelte "nackte Göttin" darstellen, habe ich bereits vorgestellt (Abb. 134 und 136).

In der mitannischen Glyptik ist das Motiv wieder schwieriger zu deuten, jedenfalls scheint die Frau da nicht mehr zu den ranghöchsten Gottheiten zu gehören. Abb. 167 zeigt zwei Szenen: Links grüsst ein Greif, der unter einer geflügelten Scheibe steht, mit erhobener Hand einen bärtigen Gott auf einem Löwen (oder Löwendrachen). In der rechten Szene steht eine geflügelte "nackte Frau", die die Hand zum Gruss erhoben hat, vor einem Gott, der auf einem Sessel thront und mit einem Rohr aus einem Gefäss, das sich zwischen den beiden befindet, trinkt. Wenn es sich bei dem Gott auf dem Löwen um den Wettergott handelt, so drängt sich der Vergleich mit Abb. 73 und 75 auf. Dort steht die "nackte Frau" dem Wettergott (auf Abb. 75 zwei Aspekten dieses Gottes) ebenbürtig gegenüber. Hier dreht sie dem Wettergott gleichsam den Rücken zu, um sich ehrfurchtsvoll einer wohl ranghöheren Gottheit zuzu-

---

500 Vgl. die Bleifigur aus Karahöyük (ORTHMANN, Der Alte Orient 433 Taf. 366f.). Ich lasse dabei Darstellungen einer oft vogelfüssigen "nackten Frau" mit hängenden Flügeln oder gar einer Art Federkleid unberücksichtigt, wie sie uns von einer Vase aus Larsa und von einer Anzahl von Terrakottareliefs aus dem Anfang des 2. Jts. v. Chr. bekannt sind. Sie haben m.E. mit der hier behandelten "nackten Frau" nichts zu tun und gehören zu einem nach Westen nicht über Mari hinausreichenden, schwer zu deutenden Typ. Die Interpretation Frankforts als Todes- oder Unterweltsgöttin ist dabei immer noch eine der plausibelsten (Art and Architecture 110-112). Vgl. die Diskussion dieses Typs bei M.-Th. BARRELET, A propos 285-293, und zum sogenannte "Burney-Relief", bei dem man sich meines Wissens noch nicht einmal über die Echtheit des Stückes ganz einig ist: OPITZ, Die vogelfüssige Göttin 350-353; ders., Die Probleme 269-271; VAN BUREN, A Further Note 354-357; FRANKFORT, The Burney Relief 128-135.

501 Aehnliche Darstellungen des "conqueror-god" bei FRANKFORT, CS Pl. 28a und 28c. Die Deutung AMIETs als Wettergott (Bas Reliefs 148) ist hier weniger zutreffend. Zur Mehrfachkeule in der Hand der Göttin vgl. Abb. 189-190.

wenden. Dass die geflügelte "nackte Frau" aber gleichzeitig selbst auch verehrt worden ist, zeigt ein Siegel aus dem Ashmolean Museum (Abb. 168)[502]. Vom mitannischen Stil beeinflusste, zyprische Siegel stellen sie gern unter Mischwesen und Tieren als ihre Bezwingerin und Beschützerin dar (Abb. 169)[503].

Wenn sie sich in der mittel- und neuassyrischen Glyptik vornehmlich unter Genien und Mischwesen bewegt (Abb. 170), so verliert sie deswegen vielleicht etwas an hierarchischer Erhabenheit, gewinnt dafür aber an Popularität, denn diese stehen dem Menschen doch noch näher und sind ihnen leichter verfügbar als die Hauptgötter des Pantheons.

Im 14. Jh. v. Chr. erscheint zum ersten Mal die vierflüglige "nackte Frau" (Abb. 171). Sie tritt vor allem in der neuassyrischen Glyptik neben einem ebenfalls vierflügligen Genius auf: Abb. 172 zeigt ihn wieder als "Herrn der Tiere", auf Abb. 173 trägt er den "Himmel" und wird von zwei Priestern im Fischkostüm flankiert. Auf Abb. 173 ist die Frau mit einem "Polos" (vgl. Abb. 157, 158) und einem nur durch zwei Linien angedeuteten durchsichtigen Gewand bekleidet, das ihre Nacktheit eher noch unterstreicht als verdeckt. Auf einem Siegel der Sammlung Newell ist die "nackte Vierflüglige" selbst zur "Herrin der Tiere" geworden (Abb. 174), und auf einem Stück der Sammlung Moore steht sie, leicht bekleidet und mit dem Polos geschmückt, zwischen zwei Priestern im Fischkostüm, die sie mit einer lebenspendenden Essenz besprengen (Abb. 175)[504]. Die leichtbekleidete Variante der vierflügligen Frau ist zudem auf einem Elfenbeintäfelchen aus Nimrud (Abb. 176), einer Terrakottaplakette vom gleichen Ort[505] und bei einem Palastrelief Assurnasirpals II. (883-859) auf dem Mantelsaum eines geflügelten Genius [506] be-

---

502 Während der Stil schon deutlich mitannische Züge trägt, weist die Frontalstellung der Frau auf die Nähe zur altbabylonischen Glyptik hin.

503 Vgl. auch MOORTGAT-CORRENS, Altorientalische Rollsiegel München 18f. Nr. 27.

504 Zur ungeklärten Tätigkeit der Fischpriester vgl. KEEL, Jahwevisionen 216 Anm. 207.

505 ORTHMANN, Der Alte Orient Taf. 263a.

506 RAVN, Die Reliefs 240f. Abb. 25, 26. Die Zeichnung LAYARDs (aaO. Abb. 26) ist unkorrekt, denn die Frau trug noch einen Kopfschmuck (vielleicht eine Hörnerkrone). Vgl. MALLOWAN/DAVIES, Ivories 47.

legt. M. MALLOWAN/L.G. DAVIES[507] und E. FORTE[508] deuten diese Frau als Unterweltsgöttin (Lilu, Lilith oder Ischtar). Das ist wenig wahrscheinlich, denn diese Interpretation beruht auf einem Vergleich zum vogelfüssigen, weiblichen Dömon auf altbabylonischen Terrakottaplaketten, der aber meines Erachtens zu wenig Kriterien liefert, um auf eine ikonographische Abhängigkeit zu schliessen.[509] In den Zusammenhang der geflügelten "nackten Frau" passt unsere Figur hingegen recht gut. Eine "syrische" Variante finden wir auf einem späthethitischen Relief aus Karkemisch (Abb. 177).[510] Wie auf syrischen und mitannischen Siegeln hat die Frau nur zwei Flügel, dafür stützt sie mit den Händen ihre Brüste. Zwei dünne Linien, die am unteren Ende eingerollt sind, deuten wieder ein schleierartiges Gewand an. Die zylinderförmige Hörnermütze räumt jeden Zweifel daran aus, dass es sich um eine Göttin handelt.

In Palästina hat die vierflüglige "nackte Frau" auf Stempelsiegeln weitergelebt. Auf Skarabäen ist sie meines Wissens nur einmal belegt (Abb. 178),[511] häufiger jedoch auf syrophönizischen (Abb. 179 und 180) und neubabylonischen (Abb. 181),[512] meist konischen Stempelsiegeln. Die beiden Keulen in der Hand der Frau auf Abb. 180 unterstreichen ihre Machtfülle, so dass sie auf den Betrachter eine ähnliche Ausstrahlung gehabt haben könnte wie eine "Herrin der Tiere".

---

507 Ivories 47; vgl. MALLOWAN, Nimrud I 194.

508 Seals Nr. 54.

509 Neben den Vogelfüssen fehlen bei unseren Figuren vor allem auch die angewinkelt ausgebreiteten Arme, die für das Burney-Relief und seine Parallelen typisch sind. Vgl. zur Abgrenzung dieses Typs von der geflügelten "nackten Frau" weiter oben Kap. II Anm. 500.

510 Auf den Einfluss der syrischen Kunst macht auch W. ORTHMANN aufmerksam (Untersuchungen 284).

511 W.F.M. PETRIEs Identifizierung mit der Göttin Ischchara (Buttons 12) lehnt sich an diejenige von W.H. WARD (Seal Cylinders 387) an, ohne dass die Gründe dafür je genannt würden.

512 Zu stärker stilisierten Beispielen des gleichen Motivs vgl. ERLENMEYER, Aesthetische Probleme Taf. 56 Abb. 91-93; GALLING, Beschriftete Bildsiegel Nr. 179 und 180; DELAPORTE, Bibliothèque Nationale Nr. 612 und 613. Die Bedeutung der Füllsel ist nicht geklärt. Der Fisch auf dem Kopf der Frau könnte ein Symbol für ihre Beziehung zum Meer sein. Zur Beziehung Ascheras zum Meer vgl. HAUSSIG, Wörterbuch I 247. Zum Rhombus: VON DER OSTEN, Newell 144. Zum Stern: U. SEIDL, RLA III 485.

Im 1. Jt. v. Chr. wird die geflügelte "nackte Frau" also weniger als entrückte Gottheit des Pantheons denn als machtvolle Heldin dargestellt, deren Numinosität deswegen jedoch, allein schon wegen der Vierzahl der Flügel, in keinem Moment angezweifelt werden muss. Sie befindet sich gegenüber ihren männlichen Kollegen, den geflügelten Genien, zahlenmässig in der Minderheit, doch sonst ist sie ihnen ebenbürtig, was nicht zuletzt dadurch unterstrichen wird, dass sie in Syrien z.T. traditionell männliche Rollen übernommen hat.

C. Die "nackte Göttin": Zusammenfassung und Ergebnis

1. Die "nackte Frau" ist eine "nackte Göttin". Es ist meines Erachtens gerechtfertigt, wieder so unbefangen von der "nackten Göttin" zu reden, wie dies G. CONTENAU bereits 1914 in seinem Buch "La déesse nue babylonienne" getan hat,[513] denn es gibt genügend gute Gründe, dies zu tun: In mindestens sechs Fällen trägt die Göttin eine Hörnerkrone oder -mütze, das eindeutigste Götterattribut (Abb. 78, 87, 137, 165, 170, 177). Aber auch dort, wo die Hörnerkrone fehlt - und das ist auf syrischen Siegeln meistens der Fall -, gibt es eindeutige Hinweise auf ihre Göttlichkeit. Z.B. stehen Götter im Alten Orient gern auf einem Tier, und das tut auch die "nackte Göttin": Auf Abb. 73, 135 und 136 "reitet" sie auf einem Stier, auf Abb. 36-37, 40-42, 59, 97 und 166 auf einem Löwen, auf Abb. 83 auf einer Capride, auf Abb. 77 gar auf einem Esel. Dazu kommt eine grosse Anzahl von Faktoren, die am besten zu einer Gottheit passen: Sie steht im Zentrum einer symmetrischen Gruppe (z.B. Abb. 74, 131, 132, 170); sie ist Partnerin eines Gottes (vgl. Kap. II B 2.3 und 2.4); sie trägt hie und da Flügel (Kap. II B 5) und wird verehrt (z.B. Abb. 70, 105, 106, 175). Nun gibt es allerdings Fälle, wo berechtigte Zweifel über die Göttlichkeit der "nackten Frau" aufkommen können. Das ist etwa dort der Fall, wo sie selbst als Fürbitterin auftritt (z.B. Abb. 128-130). Ich werde weiter unten aufzeigen, dass gerade diese Fürbitt- und Schutzfunktion eine wichtige Aufgabe der Göttin ist. Ich habe in Kap. II A 3 aufgrund der Fundumstände und in Reaktion auf UCKO die Meinung vertreten, dass es sich bei den Figürchen um aus der Privatfrömmigkeit erwachsene Götterdarstellungen handelt. Dies wird durch die Siegel bestätigt. Als was könnte die Darstellung der "nackten Frau" denn sonst gedeutet werden? Dass

---

513 CONTENAU widmet der "nackten Frau" auf den Rollsiegeln zwei eigene Kapitel (La déesse nue 31-50 und 82-93). Vor ihm hatte bereits M.J. MENANT darauf hingewiesen, dass sowohl die weiblichen Terrakottafigürchen wie auch die nackten Frauen auf den Rollsiegeln mit dem Alltagsleben nichts zu tun hätten: "... l'artiste a donc été inspirée par quelque pensée supérieure que nous allons essayer de pénétrer" (Recherches 161; vgl. auch aaO. 177). Er prüft dann verschiedene Identifizierungsmöglichkeiten, kann sich am Schluss für keine entscheiden und wählt den neutralen Begriff "Beltis".

sie kein Spielzeug ist, liegt auf der Hand. Dass es schon im Alten Orient Darstellungen pornographischer Art gegeben hat, ist nicht auszuschliessen, jedoch aufgrund des Kontextes, in dem die "nackte Frau" auf den Siegeln erscheint, unwahrscheinlich. Die einzig mögliche Alternative bleibt somit, dass es sich bei der "nackten Frau" um Teilnehmerinnen am Kult[514] handelt, um Musikantinnen, Priesterinnen und Hierodulen. Bei einigen Kategorien von Figürchen, etwa bei der "Frau mit der Scheibe" (Kap. II A 1.8) oder bei gewissen Siegeldarstellungen (Abb. 127-130), ist diese Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen. Die Gründe, die H. FRANKFORT anführt, um nur diese letzte Deutungsmöglichkeit gelten zu lassen, haben sich aber als falsch erwiesen.[515] Seine Deutung bildet die Ausnahme, nicht die Regel. Dass es möglich ist, eine ähnliche Figur sowohl als "Göttin" als auch als "Kultteilnehmerin" zu interpretieren, bricht der Stossrichtung der vorliegenden Untersuchung nicht die Spitze, im Gegenteil. Je schwieriger die Unterscheidung wird, umso deutlicher zeigt dies auf, wie sehr sich die Kultteilnehmerin mit ihrem Vorbild identifiziert. In diesem Moment verliert dann aber auch die Unterscheidung von irdischen und göttlichen Wesen für uns an Bedeutung.

2. Die "nackte Göttin" kommt aus Syrien. Mehrere Autoren sind bei der frontal dargestellten "nackten Göttin" der altbabylonischen Zeit der Meinung, sie sei aus dem Westen importiert worden.[516] In der Tat handelt es sich um eine "syrische" nackte Göttin. Schon in der kappadokischen Glyptik, in der das Motiv zum ersten Mal in seinem vollen Ausmass greifbar wird, nimmt

---

514 Dieser Kult ist, nicht zuletzt weil es sich dabei hauptsächlich um die viel weniger dokumentierte Praxis der Privatfrömmigkeit handelt, vorläufig kaum in den Umrissen erkennbar.

515 "She has long been known as the 'naked goddess' , but there is no reason to consider this figure as a deity. She never wears the horned crown, and is used on the best examples and in the mature style of the First Babylonian Dynasty exclusively in subordinate positions ..." (CS 160; vgl. auch aaO. 171). In der Folge redeten viele nur noch von "the nude female" (BUCHANAN, Ashmolean 87; PORADA, Morgan 55f.). Die Göttlichkeit der "nackten Frau" vertrat als erster wieder AMIET (Glyptique Susienne 227; Bas Reliefs 107; vgl. weiter oben Kap. II Anm. 362).

516 Vgl. WARD, Seal Cylinders 162; VON DER OSTEN, Newell 88; MOORTGAT, VR 38; AMIET, Bas Reliefs 107; J. DANMANVILLE (Iconographie 29) muss sich deshalb gar nicht wundern, wenn sie in Mesopotamien keine Anhaltspunkte für die Nacktheit der Ischtar findet.

die Frau in der syro-kappadokischen Gruppe (vgl. Kap. II B 1.1) die zentralste Stellung ein.[517] Wäre es eine mesopotamische Göttin, würde sie in so zentraler Stellung wohl unweigerlich die Hörnerkrone tragen. In Syrien kann sie darauf verzichten. Auf Stücken mit zum Teil mesopotamischen Zügen konnte der syrische Grundcharakter direkt nachgewiesen werden (Abb. 69, 108). Zudem stammt die älteste Grossplastik einer nackten Frau aus Syrien (Abb. 149). In der syrischen Glyptik (Kap. II B 3) entwickelt die Göttin denn auch ihre grösste Variationsbreite: Sie ist volkstümliche Nebenfigur am Rande der Szene (Abb. 121), Fürbitterin (Abb. 130), Beschützerin (Abb. 123) und Mittelpunkt einer Theophanie auf dem Stier (Abb. 135, 136). Diese Variationsbreite des Motivs konnte nur in einer Gegend entstehen, wo die politischen Verhältnisse es erlauben, dass praktisch jede Stadt ihre eigene Lokaltradition entwickeln konnte. Und das war in der 1. Hälfte des 2. Jts. v. Chr. in Syrien der Fall (vgl. Kap. II EXKURS 2). Neben dieser Vielfalt wirkt die altbabylonische Darstellung der "nackten Göttin" sehr förmlich (vgl. Kap. II B 2). Nur an der Peripherie löst sie sich aus der starren Haltung und fügt sich in syrischer Manier lebendig in die Szene ein (vgl. Abb. 118). Vielleicht sind die Amoriter für die Verbreitung der "nackten Göttin" verantwortlich.[518] Sicher sind sie aber nicht die Schöpfer des genuin syrischen und in der Mitte des 3. Jts. v. Chr. dort beheimateten Motivs. Durchsetzen konnte sich in Mesopotamien nur die durch die weite Verbreitung auf Terrakotten (vgl. Abb. 68) sehr volkstümliche Variante der "nackten Göttin" mit verschränkten Händen, die so auch Aufnahme in die Glyptik fand, wobei sie aber auf den klassischen altbabylonischen Siegeln nie über den Rang eines Nebenmotivs aufsteigen konnte.

3. Die "nackte Göttin" lässt sich mit keiner aus der Literatur bekannten Göttin identifizieren. Zu diesem Resultat kam schon J.B. PRITCHARD bei der

---

517 Dieser Umstand verleitete vielleicht F. HANČAR zur Annahme, die "nackte Göttin" der Rollsiegel habe ihren Ursprung in Ostanatolien (Der Kult der Grossen Mutter 296). Zweifellos spielte in Anatolien die weibliche Göttin eine wichtige Rolle, und z.T. wurde sie auch nackt dargestellt (vgl. z.B. ORTHMANN, Der Alte Orient Taf. 329a und 329b). Doch für den schon auf den kappadokischen Siegeln bezeugten "naturalistischen" Typ der "nackten Göttin" gibt es in Anatolien kaum Parallelen, dafür aber in Syrien.

518 Vgl. VON DER OSTEN, Newell 88.

Analyse der Figürchen.[519] Es hat nicht an Versuchen gefehlt, die "nackte Göttin" auf den Siegeln zu identifizieren, z.B. mit Zirbanit,[520] Ischchara,[521] Sala[522] oder Ischtar.[523] Doch PRITCHARDs bei der Analyse der Figürchen gemachte Erkenntnis gilt für die Siegel in vermehrtem Masse: Es lassen sich nicht alle Aspekte der "nackten Frau" einem aus der Literatur bekannten Götternamen subsumieren. Es wäre hingegen lohnend, zu untersuchen, ob nicht vermehrt einzelne Aspekte der Göttin in einem zeitlich oder örtlich begrenzten Bereich mit einem bestimmten Götternamen in Verbindung zu bringen wären, so wie es z.B. der Fall ist beim sogenannten Qudschu-Typ (vgl. Kap. II A 1.4). Aus Zeit- und Platzgründen muss ich auf diesen Vergleich verzichten. Im Rahmen dieser Untersuchung erscheint es mir noch wichtiger, durch eine differenzierte Darstellung der Erscheinungsweisen der "nackten Göttin" und im folgenden durch einen möglichst repräsentativen Ueberblick über die verschiedenen Aspekte der "syrischen Göttin" überhaupt einen Beitrag zur Bedeutung dieser Figur (speziell für die damals lebende Frau) zu leisten.

4. Die "nackte Göttin" gehört weder in Syrien/Palästina noch in Mesopotamien zu den Hauptfiguren des Pantheons. Dieser Umstand äussert sich ikonographisch dadurch, dass die "nackte Frau" auf altbabylonischen Siegeln gegenüber Hochgöttern wie Ischtar und Schamasch stets auf der Seite der Verehrer zu finden ist (vgl. Kap. II B 2.5). In der syrischen Glyptik wird die Göttin zwar "salonfähig", doch wird, wie ich im nächsten Kapitel aufzeigen möchte, ihre Nacktheit noch auf raffiniertere (höfischere) Art dargestellt. Die eben behandelten Typen der Göttin gehören hingegen in den Bereich der privaten Frömmigkeit, was jedoch nicht heisst, dass sie am Hof nicht vertreten gewesen wären.[524] Dabei erweist sich einmal mehr, dass die Themen einer bestimmten "Theologie", z.B. die Figur des Amurru (vgl. Kap. II B

---

519 Vgl. weiter oben Kap. II Anm. 5.

520 WARD (Seal Cylinders 161, vgl. 380) im Anschluss an LENORMANT für den altbabylonischen Typ der "nackten Frau".

521 WARD (aaO. 387) für die vielen syrischen Varianten der "nackten Frau".

522 DELAPORTE, Louvre II 154; vgl. auch weiter oben Kap. II Anm. 230.

523 RAVN, Danish National Museum 65.

524 Das beweisen die Funde von Frauenfigürchen aus dem königlichen Palast von Ramat Rachel (AHARONI, Ramat Rachel I 14 und 41f.).

2.4), weniger zählebig sind als die Themen der Privatfrömmigkeit.[525]

5. Die "nackte Göttin" ist auf mesopotamischen Siegeln Partnerin des Wettergottes (Adad) und des Amurru. Der Wettergott erscheint schon auf akkadischen Siegeln auf dem Löwendrachen oder im Wagen, zusammen mit einer "nackten Frau", die hie und da Bündel von gewellten Linien (Blitze oder Regensträhnen?) in der Hand hält und darum als Regengöttin gedeutet wurd.[526] Diese mesopotamische Göttin scheint ausschliesslich Vegetationsgöttin gewesen zu sein und im Vergleich zur syrischen selten vorzukommen. In der kappadokischen Glyptik verbindet sich die syrische "nackte Göttin" sowohl mit dem mesopotamischen Wettergott auf dem Löwendrachen als auch mit dem syrisch/anatolischen Wettergott auf dem Stier (Abb. 75). Die Göttin selbst trägt kein Zeichen einer Vegetationsgöttin mehr. Sie steht mit verschränkten Händen (Abb. 73, 76) dem Gott gegenüber oder hält Wildtiere (Abb. 75, 77) in ihren Händen. Interessanterweise tritt der Wettergott auf altbabylonischen Siegeln fast nur noch in der syrisch/anatolischen Version auf (vgl. Kap. II B 2.3), was vielleicht darauf zurückzuführen ist, dass die Macht in der Hand von Westsemiten war. Das "Image" der Göttin ist auf diesen Siegeln gewohnt passiv und zurückhaltend. In der syrischen Glyptik ist dies bekanntlich anders und dem hat sich auch der Wettergott anzupassen. Er mausert sich zum jugendlichen, kämpferischen Gott (vgl. Abb. 123, 124, 166) und trägt nur noch selten die spezifischen Züge eines Vegetationsgottes. Dass die "nackte Göttin" auch mit Amurru zusammen auftritt (vgl. Kap. II B 2.4, Abb. 78, 113, 114), braucht nicht zu verwundern, da ja seine - zumindest "geistige" - Heimat die syrische Steppe ist. Würde der altbabylonische Kanon der Göttin nicht so viel Zurückhaltung auferlegen, so wäre sie sicher mit Wildtieren als

525 Für den alttestamentlichen Bereich hat H.P. MUELLER sehr schön aufgezeigt, dass "Vorstellungen und Verhaltensweisen des Volksglaubens den Herausforderungen, auf die der Mensch reagiert, unvermittelter gegenüberstehen als die durch theologische Reglementierung, Reflexion und Infragestellung mannigfach gebrochene Hochreligion; diese vermag zwar den teilweise unbewussten und überindividuellen Bedürfnissen von Individuen und Gruppen bessere Erkenntnisse zu liefern bzw. entgegenzusetzen; aber sie tut ihnen auf der Ebene des vital Emotionalen zumeist nicht hinreichendes Genügen " (Das Wort 76).

526 BOEHMER, Die Entwicklung 62-64 Abb. 362-374; VAN BUREN, The Rain-Goddess 343-355.

"Herrin der Tiere" dargestellt worden und eine ebenbürtige Partnerin das Amurru.[527]

6. Die "nackte Göttin" ist Beschützerin, Fürbitterin und Mittlerin. Obwohl die "nackte Göttin" nicht zum obersten Pantheon gehört, ist sie eine mächtige und bevollmächtigte Frau, von der sich ihre Verehrer erhoffen, dass sich diese Macht zum Guten auswirkt. Sie tritt mit ihrem Partner als Beschützerin des "Heiligen Baumes"[528] auf (Abb. 123, 124). Vor allem aber ist sie die Fürbitterin des Einzelnen. Schon in der kappadokischen Glyptik begleitet sie den Beter vor eine höhergestellte Gottheit (Abb. 78, 81). In der altbabylonischen Glyptik wird der Beter meistens durch die persönliche Fürbittgöttin "par excellence" *dLAMA* repräsentiert.[529] Die "nackte Göttin" wirkt auf vielen dieser Siegel ohne Zusammenhang hinzugesetzt. Sie war seit der Ur III-Zeit als sogenannte "Beterfigur" auf Terrakotten weit verbreitet (vgl. Abb. 68) und hat in Mesopotamien als solche Eingang in die Glyptik gefunden, gleichsam als weiterer "guter Geist" neben der Lama-Göttin und dem "Mann mit der Breitrandkappe". Dabei war sie so populär, dass man sie wenigstens als kleine Nebenfigur dabei haben wollte. Interessant ist, dass die Göttin auf peripheren Siegeln des altbabylonischen Stils grösser dargestellt wurde. Dabei gibt sie ihre Förmlichkeit auf und zeichnet sich durch ihre Gestik als Mittlerin und Beschützerin aus (vgl. Abb. 118, 138). Auf Abb. 127 und 128 wird deutlich, dass sie auch in der syrischen Glyptik in erster Linie diese Mittlerrolle ausübt. Ich bin der Ansicht, dass die Hauptfunktion der syrischen "nackten Göttin" die einer Mittlerin ist und dass sie in den vielen Einzeldarstellungen, vor allem denjenigen mit Amulettcharakter, als solche abgebildet wird (vgl. z.B. die Hyksos-Skarabäen, Kap. II B 4.2). Sie ist die "Heilige", die Qudschu, deren Schutz sich die Träger eines Amuletts mit ihrem Bild anvertrauen.

---

527 KUPPER (L'iconographie 62) macht darauf aufmerksam, dass eine der in den Götterlisten zitierten Gemahlinnen Amurrus als *ašratum*, in andern Texten als *ašratum bêlet ṣêri*, als "Herrin der Steppe" bezeichnet wird.

528 Zum "Heiligen Baum" vgl. weiter unten Kap. III D 5.

529 Vgl. dazu SPYCKET, La déesse Lama 73-84.

7. Die "nackte Göttin" ist nicht einfach nackt, sie hat "sex-appeal". Die Nacktheit, die auch ein Zeichen extremer Schutzlosigkeit sein kann,[530] ist hier Zeichen ihrer - spezifisch weiblichen - Machtfülle. Die syrische Kunst entwickelt dabei eine Art "naturalistisches" Schönheitsideal der Frau, das, auch wenn stilisierte Darstellungen (vgl. Abb. 18, 19, 21) nie ganze verschwinden, bis ins 1. Jt. v. Chr. dominant bleibt. Dabei kommt dem Schmuck (vgl. weiter unten Kap. III EXKURS 4) eine wichtige Bedeutung zu. "Erotik" und "Fruchtbarkeit" lassen sich im Alten Orient nicht gänzlich trennen, doch sind die beiden Komponenten nicht immer gleich gewichtet. Dass diese Frauen nicht einfach ein attraktives Aushängeschild wie die Titelmädchen der Illustrierten, sondern zugleich mächtige Wesen sind, die sowohl Frauen wie Männern Respekt abverlangen, wird besonders durch die Darstellung der "nackten Göttin" als "Herrin der Tiere" verdeutlicht (Abb. 146, 147, 160-165, 170). Eine ähnliche Souveränität strahlt die Göttin aus, wenn sie als "Herrin des Himmels" verehrt wird. Das ist vor allem beim Qudschu-Typ der Fall (Kap. II A 1.4). Auf ägyptischen Qudschu-Stelen wird die Göttin oft mit diesem Titel erwähnt.[531] Mond und Sterne bilden hie und da den Hintergrund auf syrisch/palästinischen Qudschu-Plaketten (Abb. 42, 43). Wenn die Göttin Flügel hat (vgl. Kap. II B 5), so wird damit ebenfalls ihre Zugehörigkeit zur "himmlischen Sphäre" dokumentiert.

8. Das differenzierte Bild der "nackten Göttin" spiegelt eine gehobene, religiöse Grundbefindlichkeit der Frau. Ausser dem uralten Vegetations- und Fruchtbarkeitsaspekt haben alle weiteren Aspekte ihren Ursprung in Syrien. Deutlichster Hinweis für das gehobene "Frauenimage" der syrischen Kunst aber ist die Tendenz, gewisse Funktionen, die bisher Männern vorbehalten waren, zu verweiblichen. Dies gilt für die Rolle des Sphinx (vgl. Abb. 156), des Wasserspenders (Abb. 126) und des "Herrn der Tiere" (Abb. 146, 147,

---

530 I. SEIBERT (Die Frau 15) verweist auf einen Nuzi-Text, nach dem einer geschiedenen Frau die Kleider vom Leib gerissen worden seien und sie dann mit Schimpf und Schande aus dem Haus getrieben worden sei. Beim fraglichen Text steht das Ausziehen (nicht Wegreissen!) jedoch nicht mit Scheidung, sondern im Gegenteil mit der Wiederverheiratung in Zusammenhang (vgl. SPEISER, New Kirkuk Documents 49-51 Nr. 19). Vgl. dagegen die schändliche Blossstellung einer ehebrecherischen Frau bei Ez 16,37f.; 23,29.

531 Vgl. LEIBOVITCH, Kent 24f., 27f.

163-165, 170). Damit hat sich die "nackte Göttin" einen Platz unter den numinosen Wesen geschaffen, die deshalb so populär waren, weil sie dem Menschen im Kampf gegen die allgegenwärtigen, natürlichen und übernatürlichen Feinde beistanden. Ob diese neu aufkommende, massive Anwesenheit weiblicher Mittler und Schutzmächte mit einer veränderten sozialen Stellung der Frau in Syrien in Verbindung zu bringen ist, muss vorläufig offen gelassen werden.

Die "nackte Göttin" ist auch keine exklusive "Frauengöttin". Das Interesse der Männer an ihr war mindestens so gross wie das der Frauen, nicht zuletzt auch wegen ihres erotisch-sexuellen Aspekts, doch ergeben sich für Frauen zweifellos direktere Identifikationsmöglichkeiten. Solche gab es gerade in Syrien in einem bisher im Alten Orient kaum bekannten Ausmass. Im nächsten Kapitel möchte ich zeigen, wie sich die weiteren Aspekte der syrisch/kanaanäischen Göttin zu einem Zyklus zusammenstellen lassen, in dem alle existentiellen Bedürfnisse der altorientalischen Frau abgedeckt werden. Sicher im privatreligiösen Bereich, vielleicht aber auch im öffentlich-kultischen Bereich war für die Frau in der kanaanäischen Religion die Möglichkeit gegeben, ihre Bedürfnisse umfassend zu befriedigen.

Umso gravierender musste es für die Frau sein, wenn ihre Bewegungsfreiheit im Kult eingeschränkt und keine direkte Identifizierungsmöglichkeit mehr vorhanden war. Diesen ganzen Hintergrund gilt es schliesslich auch bei der Deutung der Figürchen mitzubedenken. Selbst wenn sie zu einem bestimmten Zweck (z.B. Geburt, vgl. Kap. II A 1.5) und im Zusammenhang mit magischen Praktiken verwendet worden sein mochten, immer verkörpern sie einen Aspekt einer "Idealfrau", deren Ausstrahlung die syrisch/palästinische Frau verklärte. Wenn diese "Idealfrau" in ihren zeitlich und lokal verschieden ausgeprägten Aspekten im Mittelpunkt der Diskussion steht, finde ich es legitim, schlechthin von der "syrischen Göttin" zu reden.



KAPITEL III:

FRAU UND GOETTIN

In der Zusammenschau des letzten Kapitels wurde deutlich, dass das Motiv der "nackten Göttin" einen direkten Bezug zu den Machtkomponenten Erotik und Sexualität hat, dass seine Bedeutung aber auch noch weiter reicht. Die in der vorderasiatischen Flachbildkunst sonst eher selten anzutreffende Frontalstellung unterstreicht die Souveränität der Nackten und drückt damit auf "volkstümliche" Art all das aus, was die "Lebensfülle" einer altorientalischen Frau ausmachte. Es ist darum kein Wunder, dass dieser Typ bei weitem der beliebteste war,und dass sein "Sitz im Leben" vor allem im Bereich der privaten Frömmigkeit zu suchen ist.[1] Bei den nun zu beschreibenden Aspekten der "syrischen Göttin" stehen Erotik und Sexualität zum Teil ebenfalls im Vordergrund, jedoch meistens auf abwechslungsreichere und raffiniertere Art, die ich im Gegensatz zur eben beschriebenen als "höfisch" bezeichnen möchte.

Auch P. MATTHIAE charakterisierte die syrische Kunst - allerdings mehr aus formal-stilistischen Gründen - durch die zwei Komponenten "volkstümlich" und "höfisch": "Il motivo fondamentale del costituirsi di una visione formale in Siria agli inizi del II millenio a.C. sembra consistere di un'evidente contrapposizione di un'arte aulica, che si articola in un' espressione complessa, intellettualisticamente elaborata, e di un gusto narrativo d'ispirazione popolaresca, che si attua attraverso un' immediata e completa fiducia nei suoi moduli espressivi, risultanti dall'uso di un linguaggio figurativo estremamente povero di nessi ed elementare".[2]

Die altsyrische Glyptik (2000-1600), der wir nun zur Hauptsache die weiteren ikonographischen Aspekte der Göttin entnehmen, ist, zumindest in ihrer reiferen, zweiten Hälfte praktisch ausschliesslich "höfische" Kunst. Diese wurde von den Herrschern und Beamten der syrischen Fürstentümer getragen. Bevorzugtes Thema ist die Verehrung einer Gottheit oder eines Herrschers.[3] Die Szenen sind übersichtlicher (linearer) komponiert als die klassisch altbabylonischen und zeichnen sich zudem durch grössere Plasti-

---

1 Darauf deuten, um es nochmals zu betonen, die Riesenmasse von billigen Terrakottafigürchen und die besondere Art der Verwendung des Motivs in der Glyptik (Mittlerfigur).

2 Ars Syra 133 (Unterstreichungen von mir).

3 AaO. 127.

zität und inhaltliche Vielfalt aus.[4] Trotz den an den einzelnen Höfen ideen- und variantenreich gepflegten lokalen Idiomen überrascht der altsyrische Stil in der Zeit zwischen 1900 und 1600 sowohl in der Plastik als auch im Flachrelief und in der Glyptik durch die sichere Linienführung.[5] Dies ist umso erstaunlicher, als in dieser Zeit neben der eigenen Variationsbreite - wie noch verschiedentlich zu beobachten sein wird - eine ganze Reihe ausländischer Impulse integriert werden mussten. Der erzählende, "volkstümliche" Stil, der sich auch durch eine robuste Expressivität auszeichnet, bleibt in der altsyrischen Zeit auf einige wenige voluminöse Plastiken beschränkt.[6] Nach den politischen Umwälzungen, die zum Ende der altsyrischen, höfischen Epoche führten,[7] hat sich jedoch nach Meinung MATTHIAEs der volkstümliche Geschmack durchgesetzt: "Rundplastik und Glyptik lassen gleichermassen erkennen, dass die traditionelle Ikonographie jetzt totes Material einer neuen Vorstellungswelt wurde, die sehr alten Regungen des volkstümlichen Geschmacks nicht fremd zu sein scheint, und die sich nun in Formen, die häufiger grob schematisch als wesentlich treffend zu nennen sind, vom Norden bis nach Palästina ausbreitete."[8] H. SAFADI lehnt diese Unterscheidung in eine "höfische" und eine "volkstümliche" oder - wie SAFADI sie nennt - "bürgerliche" Kunst ab, ohne allerdings Gründe dafür zu nennen.[9] Gewiss lassen

---

4 MATTHIAE, Syrische Kunst 469. Im Süden Syriens und in Palästina überlebte der höfische altsyrische Stil bis in die 2. Hälfte des 2. Jts. v. Chr., ohne provinziell zu werden. Vgl. z.B. den thronenden Fürsten aus Hazor: ORTHMANN, Der Alte Orient Taf. 406.

5 MATTHIAE, Ars Syra 137.

6 Vgl. z.B. aaO. Tav. V.

7 Die Umwälzungen wurden durch das Vordringen der Hethiter nach Nord-Syrien verursacht (Hattuschili I. (1650-1620) überschritt zum ersten Mal den Taurus, Murschili I. (1620-1590) eroberte Aleppo), weiter durch die Ausbreitung der "Hurri-Mitanni" in Obermesopotamien und seit dem 15. Jh. v. Chr. auch in Nord-Syrien und schliesslich durch die Vorstösse der Könige der 18. Dynastie (Tuthmosis I., Tuthmosis III., Amenophis II.) nach Syrien. Mit dem Verfall der Städte im Innern Syriens ging gleichzeitig der Aufstieg der durch das Gebirge geschützten Küstenstädte vor sich. Vgl. dazu KLENGEL, Geschichte Teil 3 164-217.

8 Kunst Syriens 471. U. MOORTGAT-CORRENS (Neue Anhaltspunkte 95) hat das volkstümliche Element mit einer ethnischen Grösse, nämlich mit dem "churrischen Wesen" in Verbindung gebracht, worüber sich aber bei der ungenauen Kenntnis der Bevölkerungsstruktur zu wenig Sicheres sagen lässt.

9 Die Entstehung I 315.

sich diese beiden Tendenzen nicht total isolieren, was übrigens auch MATTHIAE betont.[10] Andererseits ist m.E. unbestreitbar, dass die "syrische Kunst" wechselweise von diesen beiden "Inspirationsquellen" geprägt wurde, worauf nicht nur formal-stilistische Kriterien deuten, sondern, wie ich glaube, auch inhaltliche. So steht, um ein Beispiel vorwegzunehmen, der volkstümlich-direkten Aussage der "nackten Frau" die raffinierte Erotik der "sich enthüllenden Göttin" gegenüber.

Die zeitliche Einordnung der alt- und mittelsyrischen Glyptik bereitet auch nach den neuesten Arbeiten von H. SAFADI und D. COLLON zu diesem Thema noch viele Schwierigkeiten, weil das datierte Material immer noch spärlich ist, zudem auf wenige Orte (Kültepe/Karum Kanisch, Mari, Alalach) beschränkt, und weil daher nicht genügend geklärt ist, ob die dort festgestellten Ergebnisse nur für ein lokal beschränktes Gebiet oder für ganz Syrien gelten.

EXKURS 3: Probleme und Fixpunkte bei der Datierung syrischer Glyptik

H. FRANKFORTs Verdienst war es, die Originalität der syrischen Glyptik überhaupt erkannt und sie in seinem 1939 publizierten Pionierwerk "Cylinder Seals" beschrieben zu haben.[11] Seine Einteilung in eine Stilgruppe I (starke Abhängigkeit von babylonischen Vorbildern, 1900-1700), eine Stilgruppe II (vorwiegend eigenständige, syrische Züge, 1700-1350) und eine Stilgruppe III (vorwiegend ägyptisierende Stile, die in Palästina bis zum Ende der späten Bronzezeit auftraten) erwies sich hingegen immer mehr als ungeeignet. Wohin wären denn etwa Siegel zu plazieren, die neben syrischen noch kappadokische, jedoch keine altbabylonischen Züge aufweisen?[12] Aber erst zehn Jahre nach Kriegsende wurde Kritik laut. U. MOORTGAT-CORRENS tat dies 1955 als erste anhand einiger Siegelabrollungen aus Alalach und kam zum Schluss, dass schon während der altbabylonischen Zeit Siegel mit syrischen Motiven (Wettergott, geflügelte Göttin) und formal syrischen Elementen (Wulstsaummantel) im Umlauf waren.[13] B. BUCHANAN stellte 1956 und 1957 an-

10 Ars Syra 141.

11 CS 252-258, 260-273, 288-291; vgl. weiter oben Kap. II Anm. 255.

12 Vgl. zur "syro-kappadokischen" Gruppe weiter oben Kap. II B 1.1.

13 Neue Anhaltspunkte 100; U. MOORTGAT-CORRENS unterliefen Fehlschlüsse

hand von datiertem Material fest, dass die syrische Glyptik bereits in der Zeit von Hammurabis Nachfolger Schamschuiluna (1749-1712) seine Blüte erreichte.[14] E. PORADA konnte 1957 mit einem festdatierten syrischen Siegelabdruck aus Sippar gar bis in das 25. Regierungsjahr Hammurabis (1792-1750) zurückgehen.[15] Das bedeutete, dass sich die ersten zwei Stilgruppen der Frankfortschen Einteilung so zusammenschoben, dass sie historisch nicht mehr zu trennen waren, also nebeneinander und nicht hintereinander existierten.[16]

Die Kritiker FRANKFORTs versuchten, anhand formaler Kriterien Anhaltspunkte für eine zeitliche Ordnung der syrischen Glyptik zu gewinnen. U. MOORTGAT-

---

bei der Einbeziehung der Inschriften in ihre Deutung. So las sie die Inschrift eines Siegels aus Alalach zwar richtig als "Nikmi ... Sohn des Jarimlim, König von Jamḫad ..." (aaO. 89 Abb. 1), ging aber fehl in der Annahme, es habe in Alalach nur einen Jarimlim, den Zeitgenossen Hammurabis (1792-1750), gegeben. In Wirklichkeit handelt es sich hier um Jarimlim II., den Vater Niqmepuhs, der in der zweiten bzw. dritten Generation nach Jarimlim I. in Jamchad regierte (vgl. für eine Beschreibung des Siegels: COLLON, Seal Impressions 9 Nr. 6; für eine Uebersicht der Herrscher von Jamchad: aaO. 145; NAGEL/STROMMENGER, Alalaḫ 109. Die Kritik an Frau Moortgat findet sich zusammengefasst bei PORADA, Syrian Seal Impressions 192 Anm. 7.

14 On the Seal Impressions 52; ders., Further Observations 74f.

15 Syrian Seal Impressions 193.

16 Daran kann auch H. KANTOR nichts ändern, die kurz nach dem Erscheinen des Aufsatzes von U. MOORTGAT-CORRENS die Einteilung von FRANKFORT zu retten glaubte, indem sie die Frankfortsche Datierung einfach an die von U. MOORTGAT-CORRENS benutzte kurze Chronologie anpasste (Syro-Palestinian Ivories 158-160 Anm. 22). Das datierte Material, das für eine gleichzeitige Existenz der beiden Gruppen spricht, ist aber unterdessen immer erdrückender geworden (vgl. GESE, Ein Rollsiegel 167 Anm. 9). H. FRANKFORT selbst soll ja eine Modifizierung angeregt haben, als ihm E. PORADA das Material für den oben zitierten Aufsatz unterbreitete (vgl. PORADA, Syrian Seal Impressions 193). Man kann sich indessen fragen, ob FRANKFORTs Einteilung zwar nicht für eine zeitliche, aber für eine ikonographische und motivgeschichtliche Ordnung der syrischen Glyptik nicht weiter interessant bleibt. Dieser Meinung ist jedenfalls, im Gegensatz zu den deutschen Autoren U. MOORTGAT-CORRENS und E. STROMMENGER, P. MATTHIAE: E', dunque, sul puro piano iconografico, che si può accettare e conservare la classificazione die H. FRANKFORT ..." (Ars Syra 96). In eine ähnliche Richtung scheint P. AMIETs Ansicht zu gehen: "Nombre de cylindres syriens peuvent être rapprochés de celui-ci par leurs affinités avec ceux de Mésopotamie. Ils constituent un 'premier groupe' qui, en fait, est contemporain du second, où la personnalité syrienne se manifeste à l'état pur" (Bas Reliefs 123). Vielleicht müsste man dabei nicht nur auf die Abhängigkeit von (bzw. Beziehung zu) Mesopotamien, sondern auch auf diejenige von Kappadokien, Aegypten und der Aegäis achten.

CORRENS verwies als wichtigstes Kriterium auf die verschiedenen Formen des "syrischen Wulstsaummantels".[17] B. BUCHANAN machte als erster darauf aufmerksam, dass der vollentwickelte Stil zur Zeit Schamschuilunas sich durch sein "rounded modelling and an elaborate treatment of details" auszeichne, dass dann aber später "the modelling would appear to have become more massive and exaggerated, bodies being made up of a series of closely fittet, droplike shapes".[18] E. PORADA wies darauf hin, dass die Fransensäume an den Kleidern immer mehr durch Wulstsäume abgelöst worden seien, wobei letztere mit der Zeit immer "barockere" Formen angenommen hätten. Den Wechsel von "patterne" zu "baroque" setzte sie in die zweite oder dritte Generation nach Hammurabi.[19]

W. NAGEL und E. STROMMENGER schlugen dann 1958 alle diese Vorschläge wieder in den Wind. Sie versuchten, anhand einiger Siegelabrollungen aus Alalach zu zeigen, dass von einer Entwicklung zu "barocken Formen" nicht die Rede sein kann und "dass die beiden syrischen Mäntel mit Fransen- und Wulstrand lediglich Variationen desselben Typs sind und beide schon sehr früh auftreten ...".[20] Tatsächlich scheint die Kleidung als stilistisches Kriterium zur Unterteilung der syrischen Glyptik wenig geeignet zu sein.[21] Neue Kriterien wussten die Autoren allerdings keine aufzuführen, ausser dass sie den Begriff einer "altsyrischen Glyptik" einführten und diese spätestens mit Schamschi-Adad (1815-1782) beginnen lassen.[22]

Auch in der neueren Literatur seit 1960 ist kein einheitlicher Trend zur Beurteilung syrischer Glyptik festzustellen. P. MATTHIAE versuchte in seiner 1962 erschienenen "Ars Syra" von festdatiertem Material an verschiedenen Or-

---

17 Neue Anhaltspunkte 100.

18 Further Observations 75.

19 Syrian Seal Impressions 194.

20 Alalah 120 und 121.

21 So kommen auf gewissen Siegeln sowohl der Fransen- als auch der Wulstsaummantel vor: AaO. 121 Anm. 45 = HOGARTH, Hittite Seals Nr. 182.

22 NAGEL/STROMMENGER, Alalaḫ 121. NAGEL geht in einem 1963 publizierten Aufsatz (Datierte Glyptik 128) mit der Ansetzung des altsyrischen Stils noch weiter zurück. Als frühestes datiertes Beispiel verweist er auf eine Siegelabrollung auf einer Tafelhülle aus Kültepe, die mit grosser Wahrscheinlichkeit in die Schicht II (1950-1850) gehört (= DELAPORTE, Louvre II A 847).

ten (Kültepe/Karum Kanisch, Mari, Alalach, Ras Schamra, Palästina) auszugehen. Dabei hob er zum ersten Mal konsequent die künstlerische Eigenleistung der Syrer hervor (z.B. die Art, den nackten, weiblichen Körper darzustellen), musste aber auch konstatieren, dass das Verhältnis von einheimischen und ausländischen Elementen von Ort zu Ort schwankte.[23] B. BUCHANAN brachte es fertig, in seinem Corpus über die Siegel des Ashmolean-Museums in Oxford (1966) eine einigermassen kohärente Entwicklung zu skizzieren. Diese nimmt in der syro-kappadokischen Glyptik ihren Anfang, zeichnet sich in der frühen Phase durch einen linearen Schnitt aus, der aber doch schon plastischer wirkt als der gleichzeitig daneben existierende altbabylonische Stil. Den reifen syrischen Stil setzt er in die Zeit zwischen 1820 und 1700 mit der in früheren Arbeiten schon erwähnten Tendenz zu immer grösserer Fülle. Diese Tendenz schlägt im 17. Jahrhundert v. Chr. in Dekadenz um, so dass der altsyrische Stil im 16. Jh. v. Chr. langsam verschwindet bzw. im mitannischen aufgeht.[24] Nichts von alledem spürt man im ebenfalls 1966 erschienenen Beitrag von A. SAMI "A Note on the Style of the Syrian Glyptic". Dass dieser Stil aus nicht mehr als einem Gemisch verschiedenster kultureller Einflüsse vom 19. bis zum 14. Jh. v. Chr. bestanden haben sollte,[25] lag wohl nicht nur an der Fülle des Materials, sondern auch an der mangelnden Uebersicht des Autors. Denn ganz so ganz im Dunkeln tappte die Forschung zu dieser Zeit nicht mehr, da für verschiedene Einzelmotive datierte Beispiele zur Verfügung standen. So hat z.B. T. BERAN ein syrisches Siegel aus Boghazköy veröffentlicht, das eindeutig in die jüngere Periode der assyrischen Handelskolonie (Karum Kanisch Ib, 1850-1750) gehört.[26] Die thronende Hauptperson des sorgfältig modellierten Stücks trägt den Wulstmantel. Vergleicht man diese Darstellung mit dem gleichzeitig oder sogar noch etwas später anzusetzenden Siegel der Matrunna[27], wo die Hauptperson den Mantel mit Fransensaum trägt, so ist damit recht deutlich erwiesen, dass mit der Unterschei-

---

23 Ars Syra 107.

24 Ashmolean 165.

25 AaO. 173.

26 Fremde Rollsiegel 36 Taf. 8,4; vgl. unsere Abb. 218.

27 Vgl. Abb. 435. Die Inschrift weist Matrunna als die Tochter des Aplahanda, Königs von Karkemisch und Zeitgenossen Hammurabis (1792-1750), aus.

dung der verschiedenen Gewandtypen für eine zeitliche Ordnung nicht viel zu gewinnen ist.

H. SAFADI hat es 1975/76 als erster gewagt, eine Gesamtübersicht zur Chronologie der syrischen Glyptik zu präsentieren.[28] Ziel seiner Arbeit war es, "die grosse Zahl der bis jetzt aus Ausgrabungen und Kunsthandel bekannten Siegel zu sichten und ihre Entwicklung in chronologisch festgelegten Stufen zu rekonstruieren".[29] Damit hat er die Marke etwas zu weit gesteckt und kann m.E. auch nur einen Teilerfolg verbuchen. In einem ersten Teil geht er - ohne klar einsichtige Stufengliederung - auf die Entstehung der syrischen Glyptik im 3. Jt. v. Chr. ein. Es mag sein, dass es schon seit der Djemdet-Nasr-Zeit syrische Siegel gab. Die Thematik dieser Siegel wurde aber - im Gegensatz zu denjenigen des 2. Jts. v. Chr. - fast ausschliesslich von den mesopotamischen Vorbildern bestimmt.[30] Umso gespannter sucht man nach eigenständig syrischen Stilmerkmalen. Aber abgesehen von einer gewissen Tendenz zur Abstraktion und zur Schematisierung,[31] bei der ich mich frage, ob das nicht überhaupt bei frühen Siegeln der Randzonen Mesopotamiens so ist, kann er keine typisch syrischen Merkmale aufzählen. Ebensowenig gelingt es ihm, aus dem für die Entwicklung der syrischen Glyptik ausserordentlich wichtigen Material der kappadokischen Siegel zur Zeit der assyrischen Handelskolonien die typisch syrischen Elemente herauszukristallisieren.[32] Das Material des 2. Jts. v. Chr. teilt er in vier aufeinanderfolgende Stufen auf.

---

28 "Die Entstehung der syrischen Glyptik und ihre Entwicklung in der Zeit von Zimrilim bis Ammitaqumma".

29 Die Entstehung I 315.

30 Das gleiche gilt auch für die frühe syrische Monumentalkunst, wie Fragmente aus Ebla beweisen (MATTHIAE, Syrische Kunst 467). Zum Verhältnis von syrischer und palästinischer Glyptik im 3. Jt. v. Chr. vgl. BEN-TOR, Cylinder Seals 93-109.

31 SAFADI, Die Entstehung I 340f.

32 So beschreibt er das "Formgesetz der Schematisierung, Stilisierung und Schraffierung" als charakteristisch für die einheimischen anatolischen Siegel von Karum Kanisch (Die Entstehung I 342). Genau diese kappadokischen Kriterien streicht er jedoch in seiner Zusammenfassung wiederum als "typisch syrisch" heraus (aaO. 352). Notwendigerweise muss er somit eine direkte stilistische Abhängigkeit der kappadokischen Siegelproduktion von der syrischen postulieren, was z.T. für den Inhalt der Motive (vgl. weiter oben Kap. II Anm. 266), aber gerade nicht für den Stil zutrifft.

Der ersten Stufe liegt das Material von Mari zugrunde, weshalb sie nach dem von 1782-1759 in Mari regierenden Herrscher Zimrilim benannt ist. Die andern drei Stufen, die Abban-Stufe, die Jarimlim-Niqmepuh-Stufe und die Ammitaqumma-Stufe sind nach den in den Alalach-Texten erwähnten Herrschern von Jamchad (Aleppo) benannt und decken den Zeitraum der sogenannten "Schicht VII" (1720-1650) ab. SAFADI stellt an den Anfang jeder Stufe einige festdatierte Siegel und weist dann Siegel mit gleichen oder ähnlichen Motiven und Stilmerkmalen der entsprechenden Stufe zu. So gibt es bereits in der Zimrilim-Stufe sowohl linear als auch plastisch geschnittene Siegel. Unter den Motiven gehören z.B. die sogenannte "Syrerin" mit den langen Gliedern[33] oder eine geflügelte Gottheit mit zwei Speeren[34] dieser Stufe an. Dass der Wulstsaummantel auftritt[35], verwundert nach dem oben Gesagten niemanden. Ueberraschender ist hingegen, dass der Wulstsaum erst in der Abban-Stufe auch für Frauenkleider verwendet worden sein soll.[36] Die Abban-Stufe ist zudem durch den vollplastischen Stil charakterisiert.[37] Bei den Motiven verweist SAFADI auf die "Göttin mit dem Zylinderhut" und der "siebendornigen Keule".[38] In der Jarimlim-Niqmepuh-Stufe setzt seiner Meinung nach bereits die stilistische und inhaltliche Verarmung der syrischen Siegelschneidekunst ein, die sich in der nachfolgenden Ammitaqumma-Stufe noch fortsetzt.[39] Zu den Motiven, die SAFADI in die letzte Stufe setzt, gehört auch eine Göttin, die eine Axt mit leicht gespaltener Klinge hält. Im ganzen gesehen wirkt die Darstellung SAFADIs nicht sehr überzeugend. Abgesehen von kleineren Fehlern, die ihm unterliefen,[40] muss man sich laufend fragen, ob bestimmte Motive oder stilistische Eigenarten, die zwar für eine der genannten Stufen bezeugt sind,

---

33 SAFADI, Die Entstehung II 439.

34 AaO. 445.

35 AaO. 441.

36 AaO. 448.

37 AaO. 451.

38 AaO. 452f.

39 AaO. 456f.

40 So gehört die "Shamshi-Adad-Stufe" nicht mit der Periode von "K. Kanes II" zusammen (aaO. 436), sondern mit derjenigen von Karum Kanisch Ib. AaO. 455 redet er von der "Niqmepuh-Stufe" und verweist auf seine Abb. 78, die er an anderer Stelle (aaO. 437) der "Zimrilim-Stufe" zuordnet.

nicht auch in einer vorhergehenden oder nachfolgenden Stufe vorkommen könnten. Zudem kommt das Material zur Charakterisierung der ersten Stufe aus Mari, das, wie MATTHIAE schon gezeigt hat, innerhalb der syrischen Glyptik einen Sonderfall darstellt.[41] Schliesslich ist sein Argumentationsgang oft widersprüchlich.[42]

D. COLLON hat, ebenfalls 1975, sämtliche erreichbaren und erhaltenen Siegelabrollungen aus Alalach publiziert. SAFADIs Berliner Dissertation war ihr bereits zugänglich, doch geht sie - offenbar mit einigem Grund - nicht auf seinen Versuch zur zeitlichen Einteilung ein.[43] Sie selbst teilt die beiden Schichten "Alalach VII" (1720-1650) und "Alalach IV" (15. Jh. v. Chr.) nicht weiter auf und notiert in der Zusammenfassung am Schluss nur einige allgemeine Tendenzen. Hartnäckig hält auch sie am Kleidsaum als chronologischem Kriterium fest: "Borders of garments ar therefore useful as a chronological guideline for Syrian Seals of the 18th and early 17th centuries B.C. To the patterned border and "Baroque" curves noted by Edith Porada, should be added the narrow linear borders of the later Seals".[44] Während die Unterscheidung von Fransen- und Wulstsaum, wie eben festgestellt wurde, nicht viel bringt,[45] so ist beim Wulstsaum selbst zumindest in Alalach eine Tendenz von stark mo-

---

41 MATTHIAE hat nachgewiesen, dass die Glyptik von der Ikonographie und vom Stil her stark nach Mesopotamien orientiert ist, dass es zwar starke syrische Einflüsse gab, ohne dass aber die Kunst Maris je rein syrisch wurde (Ars Syra 114, 120). SAFADI scheint MATTHIAEs Werk indessen überhaupt nicht zu kennen.

42 Um beim bereits strapazierten Beispiel des Wulstsaums zu bleiben: Dieser soll bei Frauenkleidern charakteristisch für die "Abban-Stufe" sein (vgl. weiter oben Kap. III Anm. 36). Dabei kommt der Wulstsaum als unterer Abschluss eines Fransenkleids auf einem Siegel vor (RAVN, Danish National Museum Nr. 133), das SAFADI der "Zimrilim-Stufe" zuordnet (aaO. 439 Abb. 90) und das er zumindest als Vorläufer des auf der ganzen Länge mit einem Wulstsaum besetzten Kleids hätte erwähnen sollen. Am besten hätte er sich wohl überhaupt nicht dazu geäussert, denn es war ihm hinlänglich bekannt (vgl. aaO. 434), dass Gewandtypen - und insbesondere der Wulstsaummantel - als Ordnungsprinzip kaum zu gebrauchen sind.

43 "The Seal Impressions from Tell Atchana/Alalakh". Sie führt SAFADI in der Bibliographie (aaO. XIV) auf und verweist mehrmals auf ihn, erwähnt seine Einteilung aber mit keinem Wort.

44 Syrian Seal Impressions 140.

45 D. COLLON kann für dieses Kriterium auch keine Beispiele anführen, was sie sonst immer tut.

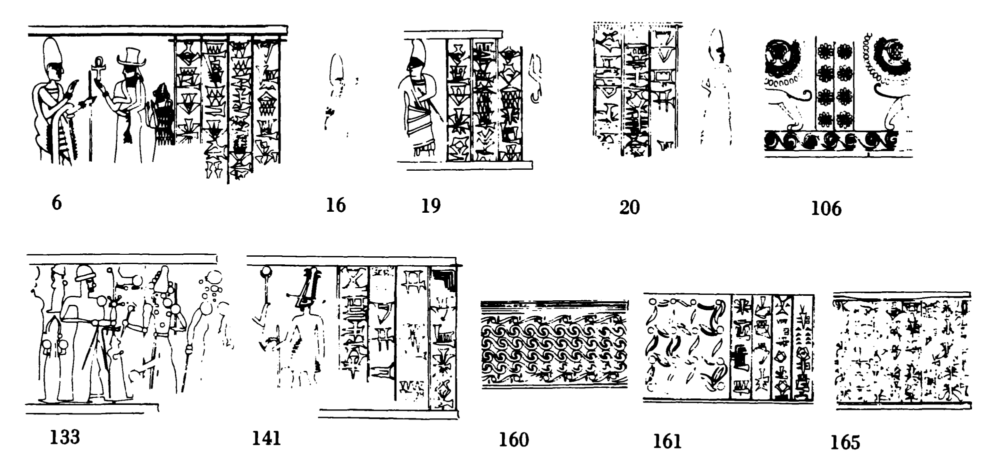
dellierten ("Baroque"-) zu überlängten ("Rokoko"-) Figuren festzustellen.[46] Das Material aus Alalach zeigt ausserdem deutlich, wie viele ausländische Einflüsse zu dieser Zeit auf die syrische Siegelproduktion einwirkten.[47]

Nicht leichter dürfte somit die Aufgabe werden, wenn man, statt eine chronologische Einordnung zu unternehmen, das Material anhand der ausländischen Einflüsse nach lokalen Zentren der Siegelproduktion aufzuteilen sucht, wie U. MOORTGAT-CORRENS vorschlug.[48] Dort, wo vom Thema her altbabylonischer Einfluss vorliegt, scheint jedenfalls die Verwendung des Kugelbohrers mit der Zeit zuzunehmen.[49]

Angesichts der Probleme, die in der Chronologie der syrischen Glyptik immer noch bestehen bleiben, möchte ich zusammenfassend auf ein paar Fixpunkte hinweisen, die m.E. für eine motivgeschichtliche, z.T. auch für eine chronologische Einordnung von Interesse sein können:

46 Vgl. aaO. Nr. 3 und Nr. 10.

47 AaO. 142. Drastisch zeigt dies auch eine Zusammenstellung der Siegelabrollungen auf ein und derselben Tafelhülle (AT 7):



Nr. 6 ist das Siegel des Fürsten von Jamchad, Niqmepuh. Neben andern, vorwiegend syrischen Siegeln (Nr. 16, 19, 20, 160, 161, 165) verrät Nr. 106 vielleicht ägäischen Einfluss, Nr. 133 zeigt eindeutig ein altbabylonisches Motiv und Nr. 141 ist ägyptisierend (aaO. 155).

48 Neue Anhaltspunkte 101.

49 COLLON, Seal Impressions 141.

1. Die ältesten, sicher datierten Stücke des altsyrischen Stils gehören in die Periode von Kültepe/Karum Kanisch II (1950-1850).[50] Thematisch sind die "nackte" und die "sich entschleiernde Göttin" bereits in dieser Periode bezeugt.[51]

2. Die Schicht Ib von Kültepe/Karum Kanisch (1850-1750) umfasst die Zeit Hammurabis von Babylon und Zimrilims von Mari. Sowohl bei den Stücken aus Karum Kanisch Ib als auch bei denjenigen aus Mari fällt der doch recht plötzlich einsetzende, vollplastische Stil auf. Neben der "sich entschleiernden Göttin" gibt es jetzt auch noch die Göttin, die sich halbnackt mit zurückgeschlagenem Gewand vor ihrem Partner präsentiert.[52] Die Männerfigur trägt seit dieser Periode meistens einen ovalen Kopfschmuck.[53] Ebenso tauchen in dieser Zeit Beterfiguren mit geschorenen Köpfen[54] und Frauen mit langen Haaren, glatten, langen Gewändern[55] und mit z.T. ägyptisierenden Elementen auf. Neben den gebräuchlichen, syrischen Gewandtypen, dem Fransen- und dem Wulstsaummantel, tragen die Hauptpersonen noch recht oft das mesopotamische Stufen- oder Falbelgewand.[56]

3. In der Periode von Alalach VII (1720-1650) ist das Stufengewand nur noch bei der babylonischen Schutzgöttin zu finden, aber nicht mehr bei der syrischen geflügelten oder ungeflügelten Göttin. Die "sich entschleiernde Göt-

---

50 Vgl. weiter oben Kap. III Anm. 22.

51 Vgl. für die "nackte Göttin" z.B. unsere Abb. 72 und 75; für die "sich entschleiernde Göttin" z.B. Abb. 267, 268.

52 Vgl. Abb. 296.

53 Zu den frühesten Belegen dieser Kopfbedeckung gehören das Siegel des Mukannischum (SAFADI, Die Entstehung I Abb. 72 = PARROT, Mission archéologique de Mari II,3 189f. Pl. 41 und 42) und das Wandgemälde im Palast von Mari mit der sogenannten "Investiturszene" (= PARROT, Mission archéologique de Mari II,2 Pl. 10 und 11).

54 Vgl. GESE, Ein Rollsiegel 178.

55 In die Regierungszeit des Hammurabi-Nachfolgers Schamschuiluna fällt ein Beleg dieses Typs, wobei die überlangen Arme der Frau auffallen (PORADA, Syrian Seal Impressions 194 Fig. 2 Pl. XXXI,5; vgl. ÖZGÜÇ, Four Cylinder Seals 144; SAFADI, Die Entstehung II 439). Ein Stück dieses Typs, das mit Sicherheit in die Zeit Hammurabis zurückreicht, ist mir bisher nicht bekannt.

56 Vgl. z.B. FORTE, Seals Nr. 61 und 62.

tin" ist in Alalach VII nie belegt, die "halbnackte" nur ganz selten.[57] Umso häufiger ist in Alalach VII eine bekleidete, syrische Göttin mit dem Zylinderhut anzutreffen, die in der Glyptik von Karum Kanisch und Mari ganz fehlt.[58]

Diese wenigen Fixpunkte erlauben immerhin, die weiblichen Figuren innerhalb der syrischen Glyptik der 1. Hälfte des 2. Jts. v. Chr. etwas genauer zu situieren, besonders wenn man auch noch die (wohl bei der breiten Masse der Siegel gültige) stilistische Tendenz mitberücksichtigt, dass syrische bzw. ägyptisierende Figuren immer mehr zu Ueberlängen neigen und bei den altbabylonisch inspirierten Stücken der Gebrauch des Kugelbohrers immer mehr zunimmt.[59]

Der Mangel an datierten Siegeln aus der zweiten Hälfte des 2. Jts. v. Chr. macht eine Klassifizierung in dieser Periode noch schwieriger. R. OPIFICIUS hat als bisher einzige einen ausführlichen Klassifizierungsversuch nach Stilgruppen unternommen.[60] Vom Inhalt her ist das Ueberhandnehmen des "volkstümlichen" Geschmacks mit eingängigen Themen wie der "nackten Frau", dem "Herrn der Tiere", dem "Heiligen Baum" und verschiedenen Mischwesen auffallend.[61] Dekorative Elemente gewinnen an Gewicht, und die Massenproduktion der Fritte-Siegel verstärkt den Trend zur Schematisierung. Die "höfische" Tradition tritt in den Hintergrund. Vielleicht gerade wegen der Massenproduktion - der Besitz eines Siegels wurde zur Regel - waren alte Siegel dennoch sehr geschätzt. Sie wurden dann z.T. nachgeschnitten und mit kostbaren Metallkappen versehen.[62] Aus dem gleichen Grund entwickelte sich vielleicht auch

---

57 COLLON, Seal Impressions 183.

58 Das früheste datierte Stück ist meines Wissens das Siegel des Abban von Jamchad (= COLLON, aaO. Nr. 3).

59 Vgl. BUCHANAN, Yale Babylonian Collection 54.

60 OPIFICIUS, Syrische Glyptik 95-110. Neben dem Weiterleben des klassisch syrischen Stils unterscheidet OPIFICIUS den sich aus der provinziell mesopotamischen Glyptik entwickelnden Kerbstil, den mitannischen Fritte-Stil mit seinen verschwommenen Zügen und einen mitannisch-ägyptisierenden Stil, der vor allem auch in Palästina gepflegt wurde (vgl. die Tabelle, aaO. 110).

61 Vgl. MATTHIAE, Ars Syra 126f. Manche Themen knüpfen m.E. an das kappadokische Repertoire an.

62 COLLON, Seal Impressions 165.

die Vorliebe für das Ungewöhnliche. Während in Alalach VII auch die Stücke mit ausländischem Einfluss sehr wahrscheinlich von syrischen Siegelschneidern hergestellt worden sind, ist für die Schicht IV der ausländische Ursprung einiger Stücke nicht von der Hand zu weisen.[63] Die intensiven Handelsbeziehungen der syrischen Küstenstädte während der späten Bronzezeit haben den Erwerb eines solchen Importstücks möglich gemacht.

Die Terrakottafigürchen der "nackten Göttin" waren von recht expressiver Ausdruckskraft,und aus ihrer Darstellungsart waren oft die Erwartungen abzulesen, die an sie gestellt wurden. Das ist - allerdings in einer variantenreicheren und verfeinerteren Form - auch noch bei der altsyrischen Glyptik so, die hauptsächlich "höfische" Tradition widerspiegelt. Einen Teil des Materials kann man zu einem "Zyklus" zusammenstellen, bei dem es um Grunderfahrungen einer altorientalischen erwachsenen Frau geht, nämlich um die Erfahrung ihrer Geschlechtlichkeit und Sinnlichkeit, um Schwangerschaft, Geburt und Mutterschaft.[64] Gerade die höfisch-syrische Glyptik macht aber erst recht deutlich, was sich schon bei der Ikonographie der "nackten Göttin" abzeichnete, dass nämlich diese Erfahrungen, die alle mit dem Schlagwort der "Fruchtbarkeit" verbunden werden, in einen weiteren Kontext einzuordnen sind. Dazu gehören der Bereich der Schönheit und der Erotik, die für die Frau neben dem sozial in der Regel höher gestellten Mann eine emanzipatorische Funktion haben können, dazu gehört aber auch, dass zumindest in der Oberschicht Frauen gewisse Aufgaben im öffentlichen Bereich von Palast und Tempel übernehmen können (Amt der Königinmutter, Königin, Verwalterin, Priesterin, Tempeldirne). Alle diese Aspekte verdichten sich m.E. in einer für die späte Blüte der altsyrischen Glyptik typischen Figur, in der "syrischen Göttin mit dem Zylinderhut" und in ihrer Eigenschaft als Göttin "par excellence". Damit ist angedeutet, dass die Göttin nicht einfach eine "Superfrau" ist,

---

63 AaO. 166.

64 Dazu sind unbedingt zwei Punkte zu beachten: 1) Der Zyklus ist künstlich zusammengestellt. An keinem Ort lassen sich alle Aspekte gleichzeitig belegen. 2) Schwangerschaft, Geburt und Mutterschaft spielen in der "höfischen Kunst" nur eine untergeordnete Rolle, weshalb bei diesen Aspekten wieder auf Material der "Volkskunst" zurückgegriffen werden muss.

sondern auch Aspekte besitzt, die die Identifikationsmöglichkeiten ihrer Verehrer(innen) übersteigen, denn wenn der altorientalische Mensch von allem Anfang an die anthropomorphe Gestalt der Götter auch sehr betont, so war er sich doch des Unterschieds bewusst, der zwischen den Göttern als unsterblichen Trägern der Macht und den sterblichen Menschen existierte, und reagierte auf diese Situation mit einer Mischung aus Bewunderung, Furcht und Vertrauen. Das ist bei der Göttin vor allem dann der Fall, wenn sie kriegerisch aggressiv auftritt oder wenn sie erhaben auf einem Thron sitzt. Das ist erst recht dort der Fall, wo die kosmische Dimension, z.B. beim Typ der "Himmelskönigin", hinzukommt.

Noch vor den genannten "Zyklus" gehört der Typ des jungen Mädchens, der "Jungfrau". Dass sich dieser Typ ikonographisch in einer recht kriegerischen Frauendarstellung manifestieren soll, mag einige Verwunderung auslösen. Tatsächlich ist schon der Umstand, dass der kriegerische Aspekt im Alten Orient immer am vehementesten von einer Göttin vertreten wurde, nicht einfach zu erklären. Ohne dass diesem weiterreichenden Problem nachgegangen werden kann, möchte ich den Nachweis erbringen, dass die "kriegerische Göttin" sich ein Stück weit mit dem Typ der "Jungfrau" in Einklang bringen lässt.

A. Die kriegerische Göttin

1. DIE AKKADISCHE UND DIE ALTBABYLONISCHE KRIEGERISCHE ISCHTAR

Der kriegerische Aspekt der syrischen Göttin hat, wie M.-Th. BARRELET in ihrem Aufsatz "Les déesses armées et ailées" gezeigt hat,[65] direkte Vorbilder in Mesopotamien. Bereits auf Siegeln der Akkadzeit fällt eine geflügelte Göttin mit frontal dargestelltem Gesicht auf. Hinter ihren Flügeln, genauer - wie andernorts deutlicher erkennbar - ihren Schultern entspriessend, ragen Waffen (Sichelaxt, Sternszepter und Keule) empor (Abb. 182). Dieser Typ wird allgemein als "kriegerische Ischtar" gedeutet.[66] Das Siegel aus dem Louvre zeigt die Göttin, wie sie zwischen den Bergen emporsteigt. Im gleichen Moment entsteigt neben der Göttin Enki/Ea, der Gott des Süsswasserozeans, seinen Fluten. Die Anwesenheit dieses den Menschen durchwegs freundlich gesinnten Gottes[67] mildert das kriegerische Auftreten der Göttin. Wahrscheinlich verkörpert auch die Göttin einen glückbringenden Aspekt, der durch den Morgenstern symbolisiert wird, der sich am Morgen vor Sonnenaufgang am Himmel erhebt. Bereits entwischt der junge Sonnengott den dunklen Gemächern der Unterwelt, um durch das Sonnentor den irdischen Bereich zu betreten.[68] Das tut er denn auch eindeutiger auf dem berühmten Siegel des

65 AaO. 226ff.

66 Z.B. FRANKFORT, CS 130; BOEHMER, Die Entwicklung 63-69; M.-Th. BARRELET (Déesses armées 230f.) hat die kriegerische Göttin aufgrund einer inschriftlich gesicherten Darstellung auf der Siegesstele des Anubanini als "Inanna-Ischtar" identifiziert.

67 HAUSSIG, Wörterbuch I 56f.

68 Ich schliesse mich hier der Deutung P. AMIETs (Bas Reliefs 90) an, die ich derjenigen M.-Th. BARRELETs (Déesses armées 233) vorziehe. Letztere sieht eine Entsprechung zu einem von S.N. KRAMER publizierten Text, worin Ischtar den Gott Ea täuscht, ihm Geheimnisse entlocken kann und siegreich wieder in ihrer Stadt Uruk auftaucht. Die Szene sollte diesen Moment des siegreichen Empfangs wiedergeben. Abgesehen davon, dass der unter den Bergen hervortretende Gott bei dieser Deutung nicht einbezogen ist, steht die Göttin hier ja auch nicht auf der Zinne ihrer Stadt, sondern auf einem Berg. - Zur Ikonographie des Sonnengotts vgl. KEEL, AOBPs Abb. 9.

Schreibers Adda aus dem Britischen Museum (Abb. 183).[69] Neben der Göttin Ischtar und dem Gott Ea assistieren auch noch dessen janusköpfiger Diener Usmû und der mit dem Bogen bewaffnete Ninurta[70] dem Sonnengott. Trotz ihres waffenstrotzenden Auftretens lässt der Kontext sowie die Dattelrispe[71] in der Hand der Göttin darauf schliessen, dass Ischtar hier als Fruchtbarkeitsgöttin ihren Beitrag zu der sich mit dem Wiedererscheinen des Sonnengottes erneuernden Vegetation (vgl. das Bäumchen neben der Göttin) leistet. Auch wenn Ischtar als Kriegerin erscheint, dokumentiert sie so ihre Zuständigkeit in andern Bereichen.[72] Auf einem Siegel des Oriental Institute in Chicago scheint hingegen der martialische Aspekt zu dominieren (Abb. 184). Zusätzlich zu den hinter ihrem Rücken hervorragenden Waffen fasst sie eine Sichelaxt[73] in der Linken, stellt den einen Fuss triumphierend auf den Rükken eines gebändigt niederkauernden Löwen, den sie mit der Rechten "an der Leine" hält.[74]

In der altbabylonischen Zeit wurde diese Haltung zum "Standard"-Motiv. Wie ein weiteres Beispiel aus dem Oriental Institute (Abb. 185)[75] zeigt, ist die Göttin durchwegs ungeflügelt dargestellt. Der Löwe degeneriert zu einem rudimentär dargestellten Biest. Dafür hält die Göttin in der Regel die sogenannte Doppellöwenkeule in der Hand.[76] Auf die Frage, inwieweit andere (friedlichere) Aspekte der Göttin in den Nebenszenen der altbabylonischen Siegel

---

69 BARRELET (Déesses armées 225 Pl. XXI,3) hat eine fast identische Fälschung dieses Siegels veröffentlicht (vgl. BOEHMER, Die Entwicklung 66 Anm. 12).

70 Vgl. FRANKFORT CS 106f. Die Identifizierung der Gottheiten ist nicht nur im syrischen, sondern auch im mesopotamischen Kontext nicht immer über jeden Zweifel erhaben. Bei den akkadischen Stücken lässt sich aber der Zusammenhang zu mythologischen Texten noch am ehesten erkennen.

71 Vgl. die Palme auf Abb. 182.

72 Eine noch grössere Vielfalt der Zuständigkeitsbereiche dokumentiert die Literatur (vgl. C. WILCKE, RLA V 81).

73 Zu den oft verwechselten Begriffen "Sichelaxt" und "Sichelschwert" vgl. KEEL, Siegeszeichen 27-34.

74 Löwen sind von einem Text des Nur-Adad von Larsa (ca. 1865-1850) und einer Stele des Nabonid (556-539) auch inschriftlich als Attributtiere der Inanna/Ischtar belegt (vgl. HELCK, Betrachtungen 83f.).

75 Vgl. unsere Abb. 99.

76 Weitere Darstellungen der kriegerischen Ischtar auf altbabylonischen Siegeln: FRANKFORT, CS Pl. 27k, 28g (die Göttin steht auf zwei Löwen-

zur Darstellung kommen, muss später noch eingegangen werden.[77] Die kriegerische Ischtar erscheint auch auf dem berühmten Wandgemälde im Palast des Zimrilim in Mari (Abb. 186). Die Göttin trägt hier statt der Doppellöwenkeule "Ring und Stab" in der rechten Hand.[78] Bei dieser Darstellung wird ausserdem deutlich, dass die Waffen der Göttin nicht einfach mehr aus ihren Schultern spriessen, sondern in Köchern stecken, die an vorne über der Brust gekreuzten Bändern getragen werden.[79]

J. DANMANVILLE war der Ansicht, dass die altbabylonische Version der kriegerischen Göttin in der syrischen Glyptik nicht vorkomme.[80] Dass dem nicht so ist, hat D. COLLON zumindest für die Siegelabrollungen aus Alalach belegt (Abb. 187)[81].

Eine Sonderstellung nimmt das Siegel des Mukannischum, eines Dieners des Zimrilim von Mari, ein (Abb. 188). Der Herrscher, in gleicher Aufmachung wie auf dem Wandgemälde von Mari (Abb. 186), ist im Begriff, einen Feind zu erschlagen.[82] Er wird dabei von einer Schutzgöttin und - aktiver - von einer kriegerischen Göttin unterstützt. Statt der hinter dem Rücken hervorspriessenden Waffen trägt die Göttin eigenartigerweise Flügel. Man könnte geneigt sein, in dieser Figur einen Vorläufer der geflügelten syrischen Kriegerin zu sehen, aber die Tatsache, dass die Flügel gar doppelt ausgebildet sind,

---

drachen); DELAPORTE, Louvre II A 275, A 485, A 586; VON DER OSTEN, Newell Nr. 205; PORADA, Morgan Nr. 371-378; MOORTGAT, VR Nr. 387-395; OPIFICIUS, Syrisch-ägäischer Einfluss Taf. 23,4; DIGARD, Répertoire Nr. 1. - Die Doppellöwenkeule ist auf den Kudurrus als Symbol des Gottes Ninurta gesichert (vgl. weiter oben Kap. II Anm. 350). Wenn dieses Symbol auf einem altbabylonischen Siegel von zwei Frauen verehrt wird (DELAPORTE, Louvre II A 339), dürfte es sich hingegen eher um das Attribut der kriegerischen Ischtar handeln.

77 Beachte "Kuh und Kalb" auf Abb. 185 und weiter unten Kap. III C 8.4.

78 Die Uebergabe von "Ring und Stab" an den Herrscher ist charakteristisch für Investiturszenen der sassanidischen Zeit. Hier dürfte aber eher die Verehrung der Ischtar durch den Herrscher (wahrscheinlich Zimrilim von Mari) dargestellt sein.

79 Vgl. PORADA, Morgan 46.

80 Iconographie 119.

81 Vgl. COLLON, Seal Impressions Nr. 21, 51, 83.

82 Vgl. die hier abgebildete, mesopotamische Art, einen Feind zu erschlagen, mit der ägyptischen, wo der Feind am Haarschopf gepackt wird (Abb. 198).

macht das Stück bisher einzigartig.[83]

Mesopotamische Texte schildern die kriegerische Ischtar als unberechenbare, grausame Frau. Im Gilgamesch-Epos z.B. droht sie sogar dem Himmelsvater Anu:

"Ischtar tat zu Reden den Mund auf
Und sprach zu Anu ihrem Vater:
'Mein Vater! Schaff mir den Himmelsstier,
Dass er Gilgamesch töte in seinem Hause!
Gewährst du mir aber den Himmelsstier nicht,
So zerschlag ich die Türen der Unterwelt,
Zerschmeiss ich die Pfosten, lass die Tore weit offen stehn,
Lass ich auferstehn die Toten, dass sie fressen die Lebenden,
Der Toten werden mehr sein denn der Lebendigen!'"[84]

Hie und da berichten die Mythen aber auch von Niederlagen und vom Scheitern der Göttin.[85] Davon ist in der Ikonographie meines Wissens nichts zu verspüren. Im Gegenteil, die Frontalstellung der Göttin unterstreicht in fast allen Fällen ihr Image als "souveräne Kriegsherrin". Genau diesem Image huldigen denn auch die mesopotamischen Gebete an Inanna/Ischtar. "Vom Leibe der Mutter an" gehörte der kriegerische Charakter zur Göttin, sagt ein sumerisches Gebet an Inanna.[86] Schon damals wurde der kriegerische Zug als unweiblich empfunden, der mit den anderen ausgesprochen weiblichen Charakterzügen kontrastierte.[87] In einem akkadischen Bussgebet[88] kommt der umfassende Machtanspruch der Kriegerin sehr schön zum Ausdruck:

---

83 Vgl. für eine eventuell doppelt geflügelte Gestalt: EISEN, Moore Nr. 157.

84 Gilgamesch Tafel 6 I 94-100: ed. SCHOTT, Gilgamesch 53.

85 In "Inannas Gang zur Unterwelt" versucht die Göttin vergeblich, die Herrschaft über die Unterwelt zu erlangen (vgl. C. WILCKE, RLA V 83).

86 FALKENSTEIN/VON SODEN, Hymnen und Gebete 73.

87 In der Festfeier kam diese Ambivalenz dadurch zum Ausdruck, dass man den linken Arm der Kultstatue (oder der die Göttin vertretenden Priesterin?) nach Frauenart und den rechten nach Männerart kleidete (vgl. aaO. 92).

88 So bezeichnet M.J. SEUX (Hymnes 186) das Gebet, während es normalerweise zu den Beschwörungen gezählt wird.

"Du bist die Leuchte von Himmel und Erde,
die kriegerische Tochter des Sin,
die die Waffen zu handhaben weiss, den Kampf bewirkt,
die (aber auch) sämtliche 'Ordnungskräfte' zusammenfasst,
die Königsmütze der Herrschaft trägt.
Herrin, herrlich sind deine Grosstaten,
von einer die aller andern überragenden Bedeutsamkeit..."[89]

Als Legende zu Abb. 188 könnte schliesslich eine Stelle aus einem mehr als tausend Jahre jüngeren Gebet Nabonids an Ischtar von Akkad dienen:

"In Kampf und Schlacht geh mir zur Seite,
dass ich meine Feinde töte,
meine Widersacher zu Fall bringe."[90]

2. DIE GOETTIN MIT DER MEHRFACHKEULE

Auf einem Siegel aus Berlin trägt die Göttin statt der Doppellöwenkeule eine Mehrfachkeule (Abb. 189)[91]. Was es mit diesem Instrument auf sich hat, ist nicht klar. Handelt es sich wirklich um eine aus mehreren Keulen zusammengesetzte Waffe, oder ist mit der mehrfachen Darstellung einfach das Machtpotential einer einzigen Keule intendiert?[92] Man findet diese Mordwaffe auch noch in der Hand eines kriegerischen Gottes, der im Begriff ist, einen Feind zu zertrampeln.[93] Von da her gesehen scheint es, dass die Göttin nicht ein-

---

89 FALKENSTEIN/VON SODEN, aaO. 328; vgl. ähnliche Passagen in einem Lied auf Inanna: aaO. 105 und 107.

90 AaO. 290 Nr. 36.

91 Vgl. eine ähnliche Darstellung bei WARD, Seal Cylinders Abb. 464, = DIGARD, Répertoire Nr. 4432-3.

92 Mehrköpfige Waffen werden in mehreren Texten erwähnt (vgl. SOLYMAN, Die Entstehung 93-97). Die Frage, wie sie zu interpretieren sind, stellt sich aber auch da.

93 DELAPORTE, Bibliothèque Nationale Nr. 241; FRANKFORT, CS Pl. 28a, 28c und 28 g; AMIET, Bas Reliefs Nr. 352; SOLYMAN, Die Entstehung Nr. 401-408. Der Gott kann nicht mit absoluter Sicherheit identifiziert werden, jedoch scheint es sich eher um Ninurta (vgl. SOLYMAN, aaO. 97) als um Nergal (vgl. FRANKFORT, CS 167) zu handeln.

fach nur in kriegerischer Pose erscheint, sondern tatsächlich auch "mit dem Säbel rasselt". Ich glaube aber, dass - anders als in manchen Texten - die knappe Aussage der Siegel immer wieder auch zu zeigen versucht, dass sie für den Besitzer des Siegels trotz ihres kriegerischen Aussehens letztlich eine Heilsgöttin ist. Dies wird auf einer sehr schönen syrischen Siegelabrollung aus Alalach (Abb. 190) besonders deutlich. Die Göttin erscheint mit dem Zylinderhut; ihr gegenüber steht grüssend der Herrscher im ovalen Kopfschmuck. Beide tragen einen aufwendig drapierten Wulstmantel. Die Ikonographie dieser beiden Figuren wird später noch ausführlicher zur Sprache kommen.[94] Wichtig erscheint mir in diesem Kontext die Taube auf den Schultern der Göttin sowie auf dem obersten der hinter dem Herrscher sich auftürmenden, ägyptischen Lebenszeichen. Man braucht dabei nicht direkt an die "Friedenstaube" zu denken und die Göttin hier mit "Peitsche und Zuckerbrot" (Rüstung und Abrüstung) operieren zu lassen. Der Vogel verkörpert am ehesten das Botentier der Göttin.[95] Die Natur des Tieres mildert aber trotz allem den kriegerischen Aspekt der Göttin. Vielleicht ist auch die unbewaffnete, kleine Göttin komplementär zur Kriegerin zu deuten.

3. DIE GEFLUEGELTE KRIEGERISCHE GOETTIN DER ALTSYRISCHEN PERIODE

Während in den ersten zwei Jahrhunderten des 2. Jts. v. Chr. die altbabylonische Ischtar das Feld beherrschte (vgl. Abb. 87, 99, 115), taucht mit dem kurz vor 1800 v. Chr. einsetzenden reifen Stil der altsyrischen Glyptik ein neuer Typ auf, bei dem zuerst auffällt, dass die Göttin wieder durchgehend geflügelt erscheint.

Zu den ältesten Stücken dieses Typs gehören Siegel, auf denen die Göttin zwei Lanzen hält. E. PORADA hat 1957 ein Siegel aus der Walters Art Gallery veröffentlicht (Abb. 191), auf dem die Göttin einem ebenfalls bewaffneten Mann (Herrscher) gegenübersteht. Die interessanteste Figur steht jedoch hinter der Göttin: ein bärtiger, mit einer Federkrone geschmückter und von

94 Vgl. weiter unten Kap. III D 3.

95 Zur Göttin mit dem Vogel vgl. WINTER, Die Taube 37-78, bes. 76.

Flammen umgebener Gott[96], dem zwei Beter, ein Mann und eine Frau folgen. Aufgrund einer ganz ähnlichen Darstellung der "Göttin mit den zwei Lanzen" auf einer Tontafel aus Sippar, deren Text in das 25. Jahr des Hammurabi datiert ist,[97] setzt PORADA auch das kuriose Stück aus der Walters Art Gallery in die gleiche Zeit, ja glaubt sogar, dass beide vom gleichen Siegelschneider stammen.[98] Unterdessen ist die "Göttin mit den zwei Lanzen" auch noch auf einem Siegel aus dem Ashmolean Museum (Abb. 192) und einem wirr komponierten Stück aus dem Louvre[99] belegt, die wohl kaum alle vom gleichen Künstler stammen können. Das Stück aus dem Louvre dürfte auch zeitlich schwerlich so früh anzusetzen sein.[100] Obwohl die Göttin auf einem weiteren Siegel der Walters Art Gallery nur noch eine einzige Lanze hält (Abb. 193)[101], kann es aufgrund der Parallelen zur Wandmalerei von Mari (Abb. 186)[102] in die gleiche Zeit datiert werden. Vielleicht drückt die kleine "nackte Göttin" neben der Kriegerin wieder den komplementären vermittelnden Aspekt aus.[103]

Die syrischen Siegelschneider konnten diese Aufgabe noch eleganter lösen: Auf Abb. 194 ist der Beter (Fürst), der der Göttin ein Wildtier präsentiert, von der halbnackten, mit Schmuck behangenen, gleichzeitig aber mit Sichelschwert und Stock (Lanze?) bewaffneten Frau wohl gleichermassen fasziniert

---

96 Da diese Darstellung bisher einzigartig ist, ist die Figur leider nicht zu identifizieren. Vgl. aber den aus einem Berg hervorkriechenden Flammengott auf einem hethitischen Siegel (AMIET, Bas Reliefs 133 Nr. 390) und einen Kommentar bei PARROT, Cylindre hittite 184-190.

97 Vgl. PORADA, Syrian Seal Impressions 193 Fig. 1 = SAFADI, Die Entstehung I Abb. 113.

98 PORADA, aaO. 193f.

99 SEYRIG, Quelques cylindres 254 Pl. 21,1 = AMIET, Introduction Fig. 10. Die Deutung DU MESNIL DU BUISSONs (Le mythe oriental 2 Fig. 1) als Himmelsgott El basiert einzig auf seiner allzu spekulativen Art, Ikonographie zu betreiben. Sie verdient keine weitere Beachtung.

100 Wohl kann die aufgrund der ägäischen Elemente ins 15. Jh. v. Chr. angesetzte Datierung SEYRIGs (aaO. 254) noch etwas hinaufgesetzt werden, jedoch kaum bis in die Zeit Hammurabis. SAFADI lässt die minoischen Einflüsse im Uebergang zur Abban-Stufe, also um etwa 1720 v. Chr., beginnen (Die Entstehung II 450).

101 E. PORADA (Syrian Seal Impressions 194) setzt Abb. 193 noch vor Abb. 192.

102 Vgl. vor allem die Kleidung der Göttin.

103 Vgl. BARRELET, Déesses armées 240 Anm. 3 und den Kommentar zu unserer Abb. 190.

und erschreckt. Auf einem Siegel der Moore-Kollektion trägt die Göttin wie auf dem vorhergehenden Beispiel die für die syrische Glyptik typische, aufwendige Frisur, aber keine Kopfbedeckung (Abb. 195). Statt der Lanze hält sie eine kurze Waffe. Antiquarische Elemente wie das Stufenkleid und die Schnabelschuhe legen eine Datierung ins 19./18. Jh. v. Chr. nahe, da sie in der Schicht Alalach VII nicht mehr vorkommen. In Alalach VII (1720-1650) dominiert wie gesagt[104] die "Göttin mit dem Zylinderhut", die in Mari noch fehlt.[105] Auf Abb. 196[106] ist dieser Hut noch mit zwei Federn geschmückt. Unter der kurzen Tunika trägt die Göttin jetzt einen nur das Standbein dekkenden, mehr oder weniger langen Plissejupe. Während der Beter (Herrscher) hier noch mit kurzen Haaren bzw. Rundkappe auftritt, trägt er auf Abb. 197[107] den Wulstmantel und den hohen ovalen Kopfschmuck. Auf einem vollplastisch modellierten Stück der Morgan Library übergibt die Göttin, die in der Linken ein Krummholz hält, dem ebenfalls bewaffneten Herrscher mit dem ovalen Kopfschmuck einen kleinen Mann (Feind), den sie am Haarschopf gepackt hat (Abb. 198)[108]. Der am Haarschopf übergebene, bewusst kleingehaltene Feind hat seine nächsten Parallelen eindeutig in Aegypten, wo der Pharao einzelne oder ganze Büschel von Feinden in dieser Art packt, um sie niederzuschlagen.[109] Auch den Unheil abwehrenden Gestus des Opfers findet man dort seit dem Alten Reich.[110] Bei diesem Siegel ist auch die Nebenszene zu beachten, die m.E. zumindest hier eine Beziehung zur Hauptszene hat. Zwi-

---

104 Vgl. weiter oben Kap. III EXKURS 3.

105 Das heisst umgekehrt nicht, dass die ältere Variante mit der Hörnerkrone in Alalach VII nicht mehr zu finden wäre (vgl. COLLON, Seal Impressions Nr. 47 und 48).

106 Vgl. DIGARD, Répertoire Nr. 4134.

107 Die überlängten Figuren signalisieren eine Datierung ins 17. Jh. v. Chr.: vgl. auch VON DER OSTEN, Newell Nr. 322; WARD, Seal Cylinders Abb. 873; BUCHANAN, Ashmolean Nr. 878; DIGARD, Répertoire Nr. 4451.

108 Der kurze Schurz läuft in der Taille nicht in einer Schlange aus, sondern es handelt sich einfach um die Gürtelschlaufe (vgl. Abb. 199). BARRELET (Déesses armées 241 Fig. 10c) und KEEL (Siegeszeichen Abb. 20) interpretieren den Strich über der Hand als Degen. Vielleicht war ursprünglich aber doch an dieser Stelle, wie Porada meint (aaO. 128), ein Speer vorgesehen (vgl. die kleine senkrechte Linie zwischen den Beinen des kleinen Männchens).

109 Vgl. KEEL, Siegeszeichen Abb. 21-26, 30, 31, 47, 48-53.

110 AaO. Abb. 46; vgl. auch Abb. 47, 48 u.a.

schen zwei Flechtbändern führt ein nackter Held einen gebändigten, auf den Hinterläufen einherschreitenden Löwen. So wie die kriegerische Göttin die im Löwen symbolisierten chaotischen Mächte bändigt (vgl. Abb. 184-186, 189), so gibt die Göttin nun auch den überwältigten Feind "in die Hand" (Gewalt) des Fürsten.[111] Er kann dann an ihm vollziehen, was Abb. 188 darstellt.

In Alalach wird die Göttin, nach SAFADI in der Spätphase von Schicht VII[112], hie und da wieder mit einer Hörnerkrone dargestellt und mit einer neuen Waffe, einer Axt, ausgerüstet (Abb. 199). Die Axt ist ein Attribut der anatolischen Ischtar-Schauschga, doch unterscheidet sie sich durch ihre Form und die Art, wie sie gehalten wird.[113] Auf einem Siegel des Louvre (Abb. 200) unterstützt eine mit der Hörnerkrone geschmückte und mit einer Axt bewaffnete geflügelte Göttin ihren Partner, den Wettergott, der im Begriff ist, eine Schlange zu töten. Seine Lanze wird im oberen Teil zur Pflanze und könnte so das Leben symbolisieren, das über die todbringende Schlange triumphieren soll. Besonders feierlich wird das Motiv auf einem syrischen Siegel aus Vicenza abgehandelt, das sich jetzt im Museum von Florenz befindet (Abb. 201). Feierlich wirkt nicht nur die Gegenüberstellung der beiden Hauptpersonen, sondern vor allem auch das Auftreten der Göttin. Obwohl sie sich sehr kriegerisch gebärdet und in beiden Händen Waffen trägt, verzichtet sie nicht auf "Sexappeal" (vgl. schon Abb. 191, 194) und trägt wider Erwarten eine mehrfache Hörnerkrone. Ihr Partner hält neben dem Krummholz wieder den aus Baum und Lanze kombinierten Gegenstand in der Rechten. Dieser erinnert an die Waffe, die der Gott Baal auf der berühmten Stele aus Ras Schamra in der Hand hält (Abb. 202)[114].

Noch ins 19. oder in die erste Hälfte des 18. Jhs. ist ein Siegel aus der

---

111 Die Ueberlieferung von Feinden durch die Zusage "Ich habe X in deine (eure) Hand gegeben" findet sich im Alten Testament häufig (vgl. KEEL, Siegeszeichen 47 Anm. 1).

112 Die Entstehung II 456.

113 DANMANVILLE, Iconographie 118-121.

114 Von einem "Zedern-" bzw. "Blitzbaum", den Baal im Kampf gegen seine Feinde als Waffe einsetzt, ist in den Texten mehrmals die Rede (vgl. BEYERLIN, Textbuch 230f., 239). Die Verzweigungen am obern Ende sind jedenfalls eher als Pflanze und nicht als "Wiedergabe des Blitzes" (ORTHMANN, Der Alte Orient 484) zu deuten.

Moore-Kollektion zu datieren, wo die Göttin noch im Stufengewand erscheint (Abb. 203). Sie steht mit dem Sichelschwert in der Linken und einer unidentifizierbaren Waffe in der Rechten vor einer thronenden Figur, die ebenfalls ein Sichelschwert (oder Krummholz?) emporhält. Von dieser Figur hängt die Deutung der ganzen Szene ab: Handelt es sich um einen Gott,[115] so könnte man das Ganze als übliche Verehrungsszene deuten. Wenn tatsächlich aber auch ein irdischer Herrscher das Stufengewand tragen kann (sobald er vergöttlicht ist?),[116] dann wäre es wohl naheliegender, die Szene als Zusage bzw. Verkündigung der Gottheit an den Thronenden zu verstehen.[117] Aber auch dort, wo die Göttin eindeutig mit einem Gott zusammen auftritt, ergeben sich Probleme: Assistiert sie auf Abb. 204[118] dem Kampf zweier Götter, wie E. PORADA meint,[119] oder steht hier der Gott samt seiner Partnerin dem irdischen Repräsentanten des Gottes in derselben Pose gegenüber? Ich bin geneigt, das zweite anzunehmen. Denn eigentliche Kampfszenen wären ikonographisch wohl eindeutiger markiert worden,[120] die jugendliche Kriegerin würde nicht in der Schiedsrichterrolle verharren, sondern eine Partei kräftig unterstützen.[121] Oefters trifft man die Göttin mit dem jugendlichen Kriegsgott zusammen (Abb. 205)[122]. Schliesslich erscheint die Kriegerin einmal in einer Art Behausung, vielleicht in ihrem Tempel (Abb. 206)[123].

---

115 So interpretiert FORTE (aaO. Nr. 60) aufgrund des Stufengewandes den Thronenden; vgl. EISEN, Moore 60 Nr. 145.

116 Vgl. zu dieser offenen Frage: STROMMENGER, Mesopotamische Gewandtypen 52 Anm. 52.

117 Zum Verhältnis von Göttin und Thronendem vgl. weiter unten Kap. III B 1.

118 Die Frau mit dem Gefäss stellt wahrscheinlich wieder eine Komplementärfigur dar (vgl. unsere Abb. 444-447).

119 Morgan 128.

120 Vgl. die akkadischen Götterkämpfe: BOEHMER, Die Entwicklung Abb. 282-355.

121 Vgl. die Unterstützung Baals durch Anat in seinem Kampf gegen Jam in den Texten von Ugarit. Die entscheidenden Stellen sind zitiert bei GESE, Die Religionen 60.

122 Vgl. auch VON DER OSTEN, Newell Nr. 327; FORTE, Seals Nr. 35; COLLON, Seal Impressions Nr. 44; DIGARD, Répertoire Nr. 37.

123 AMIET (Le temple ailé 7) deutet das Flechtband als "nasses Element", doch lässt sich darüber aufgrund dieses Einzelstücks noch keine sichere Aussage machen.

Bei einigen Figuren kann man mit Recht zweifeln, ob es sich wirklich um Frauen handelt. Das ist z.B. bei Abb. 207[124] der Fall, wo die Gottheit ein Tier in den Händen hält, das sie vielleicht vom Beter entgegengenommen hat (vgl. auch Abb. 194). Der kurze, vorwärts gerichtete Speer lässt die Gottheit aggressiv erscheinen. Wenn es sich auch in diesem und ähnlichen Fällen um eine Frau handelt, würde dies bedeuten, dass sich in der altsyrischen Glyptik neben dem traditionellen Typ der schwerbewaffneten Kriegsherrin ein neuer, nämlich der einer jünglingshaften Amazone entwickelt hat.[125]

4. DIE UNGEFLUEGELTE KRIEGERISCHE GOETTIN DER MITTELSYRISCHEN PERIODE

In der mitannischen Glyptik leben neben kappadokischen und mesopotamischen auch syrische Motive weiter, doch sind sie zur Hauptsache vom "volkstümlichen" Geschmack inspiriert.[126] Die kriegerische Göttin ist kaum zu finden, es sei denn, bei einigen Gottheiten auf Löwen, deren Geschlecht sehr schwierig zu bestimmen ist.[127] Dass eine Deutung als weibliche Gottheit nicht ganz von der Hand zu weisen ist, zeigt eine aus dem Hauran stammende Bronze des Louvre, die eine Göttin auf zwei Löwen darstellt (Abb. 208)[128]. Der zylindrische Kopfschmuck ist abgebrochen. Aussergewöhnlich ist, dass die Figur nackt ist. Auch die Attribute der Göttin sind verloren gegangen, doch geht ihr kriegerischer Charakter eindeutig aus der Gestik hervor. Was für Waffen die Göttin in der Hand gehalten haben könnte, geht aus einer berühmten,

---

124 Vgl. ähnliche Darstellungen bei: DELAPORTE, Bibliothèque Nationale Nr. 497; VON DER OSTEN, Aulock Nr. 289; ders., Newell Nr. 324; PORADA, Morgan Nr. 965.

125 Vielleicht dürfen wir dann aber auch in der kretisch beeinflussten Jägerfigur (DELAPORTE, Louvre II A 936 = FRANKFORT, CS Pl. 44a = SEYRIG, Tauromachie 171f. Abb. 4) eine Vorläuferin der Artemis sehen. Zum kriegerischen Charakter der Artemis vgl. NILSSON, Geschichte I 498.

126 Vgl. z.B. das Motiv der "nackten Frau" weiter oben Kap. II B 4.1.

127 E. PORADA (Nuzi Nr. 710, 740-742) interpretiert alle als männlich. Da der Löwe sowohl weiblichen wie männlichen Gottheiten als Attributtier dient, ist eine sichere Bestimmung kaum möglich.

128 Solche und ähnliche Stücke von Frauen in kriegerischer Pose werden in der Regel in die 2. Hälfte des 2. Jts. v. Chr. datiert (vgl. z.B. NEGBI, Canaanite Gods 86). MATTHIAE (Ars Syra 56, 140) schlägt eine frühere Datierung vor.

ägyptisierenden Stele der Sammlung Michaelidis (Abb. 209) hervor. Sie zeigt eine mit einem engen Gewand bekleidete Göttin, die auf einem Thron sitzt, in der Linken einen Schild und einen Speer hält und in der erhobenen Rechten eine Waffe (Axt oder Keule?) schwingt. Der Kopf ist mit einer Atef-Krone[129] geschmückt. Das Thronen der Göttin zeigt deutlich, dass es hier nicht darum geht, die Göttin im Kampf darzustellen, sondern das Image einer kriegerischen Herrin zu pflegen. Das gilt auch für die praktisch identische Darstellung auf dem unteren Register der bereits erwähnten Qudschu-Stele aus dem Britischen Museum (Abb. 36). Der in Beischrift erwähnte Name ^{c}*ntt* wird durchwegs mit der syrisch/kanaanäischen ^{c}*nt* gleichgesetzt.[130] Häufiger jedoch wird die Göttin stehend abgebildet wie bei der Bronzefigur aus dem Libanon (Qal'at Faqra; Abb. 210)[131], die sich nun im Louvre befindet, oder auf einer Bronzeaxt des Beiruter National-Museums (Abb. 211)[132].

Viel Diskussionen haben zwei auf einen Streitwagen montierte Bronzefigürchen ausgelöst (Abb. 212)[133], die wahrscheinlich von der phönizisch-syrischen Küste stammen, für die ehemalige Sammlung Clercq erworben und be-

---

129 Die "Atef-Krone" besteht aus einer konischen Mütze (ähnlich der oberägyptischen Krone), die von zwei Straussenfedern flankiert ist, gelegentlich auf Widderhörnern ruht und mit Uräen geschmückt ist (vgl. BONNET, Reallexikon 57).

130 Vgl. BARNETT, ^{c}Anath 409.

131 Für ähnliche Figürchen vgl. METZGER, Zehn Jahre 21 Abb. 15 (Kamid el-Loz); NEGBI, Canaanite Gods 184f. Nr. 1624 (Byblos), Nr. 1625 (Umgebung Beiruts), Nr. 1627 (Tell Dan), Nr. 1628 (erworben in Kafr Kenna, Herkunftsort unbekannt). Bei diesem letzten Stück steht die Göttin auf einem Podest, dessen Eckpfeiler von vier anscheinend weiblichen Figuren, die ihre Brüste stützen, gebildet werden (vgl. VINCENT, Canaan 168 Fig. 114).

132 Die Rückseite (BARNETT, ^{c}Anath Pl. 8,B) trägt praktisch die gleiche Darstellung, nur dass im Gürtel der Göttin nicht mehr nur ein Schwert, sondern deren zwei stecken. Vgl. eine fragmentarische Darstellung der Göttin auf einer Silbervase aus Bubastis: MONTET, Les reliques 141 Fig. 179 und auf einer phönizischen Silberschale aus Nimrud: BARNETT, The Nimrud Ivories 203 Fig. 7; ders., ^{c}Anath 411 Fig. 1.

133 Die Figuren werden von D. COLLON u.a. (A Bronze Chariot Group 81) ins 14./13. Jh. v. Chr. datiert. Der Wagen ist aber erwiesenermassen jünger als die zwei Figuren (8.-4. Jh. v. Chr.). Auf jeden Fall hätte er aber dann einen älteren Wagen ersetzt, da die kleinere Figur nur als "Wagenlenker" verstanden werden kann (vgl. aaO. 78). P. AMIET datiert Wagen und Figürchen spät (mündl. Mitteilung, Sommer 1980).

reits 1905 zum ersten Mal publiziert worden sind.[134] Die Figürchen wurden als "König und Amun", "König und Gott", "Reschef und sein göttlicher Diener" gedeutet.[135] O. NEGBI interpretiert die grössere Figur als Mann und die kleinere als Frau.[136] P. AMIET deutet die grössere als Baal und den Wagenlenker als niedere Gottheit, und dieser Meinung folgt, ohne eine genauere Identifikation vorzunehmen, D. COLLON in der bisher neuesten und ausführlichsten Analyse dieser Gruppe.[137] Ich gebe aber der 1969 geäusserten Meinung R.D. BARNETTs den Vorzug, der die grössere Figur als "^{c}Anath in her capacity of goddess of chariotry" interpretiert.[138] Denn die "Absenz weiblicher Charakteristika"- gemeint ist wohl das Fehlen der Brüste -, auf die D. COLLON verweist,[139] ist, wie bereits festgestellt worden ist, ein weit verbreitetes Merkmal dieses Typs (vgl. Abb. 210 und die dort zitierten Parallelen). Die Atef-Krone kann zwar auch von männlichen Gottheiten getragen werden,[140] doch finden wir die vollständigsten Beispiele (mit Widderhörnern und evtl. sogar Uräen) immer bei Frauen (vgl. Abb. 210 und 211). Vor allem aber wird ein kriegerischer Gott nie in einem knöchellangen Kleid dargestellt, wie das hier der Fall ist.[141] Schliesslich ist die Göttin in derselben kriegerischen Haltung und in einer ganz ähnlichen Funktion auf einem Siegel aus Ras Schamra dargestellt (Abb. 213). O. KEEL interpretiert die Darstellung folgendermassen: "Hinter dem thronenden König steht, mit der Lanze in der einen Hand und die andere Hand in der Art des schlagenden Gottes erhoben, die Göttin Anat/Astarte ... Die Gesamtkonzeption zeigt, wie der König (Baal? oder ein irdischer Dynast?) seine universale Herrschaft mit Unterstützung

---

134 COLLON u.a., aaO. 71, 73 und die dort zitierte Literatur.

135 A. DE RIDDER, V. MUELLER, R. BARNETT, zitiert aaO. 80.

136 NEGBI, Canaanite Gods 144 Nr. 22.

137 COLLON u.a., A Bronze Chariot Group 80f.

138 BARNETT, ^{c}Anath 410.

139 COLLON u.a., aaO. 81.

140 Vgl. NEGBI, Canaanite Gods Nr. 1412 und 1441; COLLON, The Smiting God Fig. 1,7; 2,11; 7,6.

141 Von den vielen Beispielen, die D. COLLON in ihrem Aufsatz "The Smiting God" aufführt, reicht der Schurz des Gottes nur bei einem einzigen Figürchen über die Knie, und auch da nicht bis zu den Knöcheln (aaO. Fig. 7,6). Auch sämtliche von O. NEGBI zusammengestellten "Warriors in smiting pose" tragen einen kurzen Schurz oder sind nackt (Canaanite Gods 162-170 Nr. 1307-1429).

Anat/Astartes verwirklicht."[142] Die Streitwagengruppe drückt mit grosser Wahrscheinlichkeit etwas Analoges aus.[143] KEELs Deutung als Anat/Astarte ist dadurch gerechtfertigt, dass auch Astarte als kriegerische Göttin dargestellt werden kann, wie das mit Beischrift versehene berühmte Siegel aus Bet-El beweist (Abb. 214)[144], wo sie mit ihrem Partner (Baal) abgebildet ist. Dass schon die Aegypter Mühe hatten, zwischen Anat und Astarte zu unterscheiden, darauf lässt u.a. die Qudschu-Stele des Winchester College (vgl. Abb. 35 und den Kommentar dazu) schliessen.[145] Eine Ausnahme bildet die "Göttin zu Pferd", bei der es sich, jedenfalls auf ägyptischen Darstellungen, immer um Astarte zu handeln scheint und für die auf die ausführliche Darstellung von J. LECLANT verwiesen werden kann.[146]

---

142 KEEL, Der Bogen 165f. Vgl. auch das Siegel einer thronend bogenschiessenden Frau aus dem Ashmolean Museum (BUCHANAN, Ashmolean Nr. 1008). Ist hier die Göttin selbst am Werk?

143 Zwar könnte, was beim thronend Bogenschiessenden undenkbar ist, die Streitwagengruppe theoretisch eine historische Begebenheit darstellen. Doch ein weiteres Siegel aus Ras Schamra, wo der König bogenschiessend im Wagen steht und gleichzeitig Tiere und Menschen ihm zum Opfer fallen, zeigt deutlich, dass auch diese Szene "sinnbildlich" zu verstehen ist, und in der Verbindung von Jagd und Krieg der universelle Triumph des Herrschers zum Ausdruck kommt (vgl. KEEL, aaO. 148-153, bes. 150 Abb. 13 und weitere dort abgebildete Darstellungen auf Stempelsiegeln und Skarabäen). Wie bei den Siegeln ist auch bei der Bronzefigurengruppe der Mann nicht mit absoluter Sicherheit zu identifizieren. Ich bin nicht sicher, ob die seitlichen Verzierungen an der weissen Krone des Wagenlenkers wirklich als Hörner zu interpretieren sind, was D. COLLON u.a. (A Bronze Chariot Group 81) veranlassen, den Mann als Gott zu deuten. Ich neige eher dazu, im Wagenlenker einen lokalen Herrscher zu sehen, der sich nach der Art der ägyptischen Pharaonen darstellen und von einer asiatischen Göttin begleiten liess.

144 Die hieroglyphische Inschrift ist *ᶜst(a)rt* zu lesen.

145 Vgl. VINCENT, Le Baal Cananéen 83 Anm. 7; EATON, Anat 106; J. LECLANT, LdÄ I 499.

146 Astarte à cheval 1-67; ders. LdÄ I 499-509. Natürlich ist die Identifikation bei Stücken ohne Beischrift auch hier hypothetisch. Dies veranlasst einige Autoren, Reserven anzumelden, zumal nach deren Meinung keine der von LECLANT angeführten Beischriften den Namen Astarte mit absoluter Sicherheit enthält: HELCK, Beziehungen 493; EATON, Anat 109; HERRMANN, Aštart 49f. Jedenfalls teilt Astarte mit Anat in Aegypten die Funktion als Schutzgöttin, und zusammen werden sie auch als Schützerinnen der königlichen Pferde erwähnt (vgl. HERRMANN, Aštart 20-22). Da die "Göttin zu Pferd" aber ein ikonographisch eigenständiges Motiv bildet und der Name Anat für diese Gruppe meines Wissens bisher nicht belegt ist, sehe ich noch keinen Grund, die Hypothese LECLANTs bereits gänz-

5. DIE KRIEGERISCHE JUNGFRAU

5.1 Die kriegerische Anat in den Texten von Ugarit

Während in der alt- und mittelsyrischen Kunst die kriegerische Göttin nur selten genau identifiziert werden kann und die wenigen identifizierbaren Stücke ein ziemlich wirres Bild ergeben, da sowohl Anat als auch Astarte als Kriegerinnen dargestellt wurden, so fällt in den mythologischen Texten von Ugarit dieser Part eindeutig an Anat.

Besonders grausam treibt sie es in einer Schlacht, die sich zuerst auf dem offenen Feld, dann aber im Haus der Göttin abspielt:

"Es schloss ^{c}Anat die Tore des Palastes.
Dann trafen die Jünglinge mit der Herrin des Berges zusammen.
Und nun kämpfte ^{c}Anat im Tale;
Sie metzelte nieder Stadt-Bewohner
Und schlug das Volk an der Meeresküste (im Westen),
Sie vernichtete die Menschen des Ostens.
Unterhalb ihrer (lagen) Köpfe wie Schwaden,
Neben ihr [abgehauene] Glieder, wie Heuschreckenschwarm.
Wie Haufen von Getreide die Glieder der Knappen.
(Bald) reichten ihr die Köpfe bis an den Rücken,
Ragten ihr die Glieder bis an den Schoss;
Sie tauchte (ihre) Knie in das Blut der Tapferen,
[Ihre] Knöchelringe in die Blutlachen der Knappen.
Sie vertrieb mit einem Stecken Greise,
Auf die Schenkel hin zielte sie mit ihrem Bogen.
Hernach ging sie in ihr Haus,
Es begab sich die Göttin in ihren Palast.
Und nicht wurde satt ihres Mordens im Tale,
Ihres Metzelns bei den Stadtbewohnern!

---

lich fallen zu lassen. - Zu Darstellungen der Pferdegöttin auf mittelsyrischen Siegeln vgl. DELAPORTE, Louvre II A 904; BUCHANAN, Ashmolean Nr. 1027-1029.

Sie schmiss Stühle wider die Knappen,
Sie schmiss Tische auf die starken Helden.
Viele hieb sie nieder und sagte dabei:
'^{c}Anat metzelt und freut sich,
Sie lässt schwellen ihre Leber,
Des Lachens wird voll ihr Herz,
Der Freude [wird voll] die Leber ^{c}Anats!'
Wonne fühlte sie, als sie ihre Knie in das Blut der Helden tauchte,
Und die Knöchelringe in die Blutlachen der Knappen.
Bis sie satt wurde, schlachtete sie im Haus,
Metzelte sie Tischgenossen."[147]

Der Text ist schwer zu deuten, da eine Lücke zwischen der ersten und der zweiten Kolumne uns den Grund für das Blutbad vorenthält. Man weiss auch nicht genau, wer die Feinde der Göttin sind. Allgemein wird die Meinung vertreten, dass der Text in Zusammenhang mit einem Fruchtbarkeitsritus steht.[148] Da die Göttin durch das Gemetzel "befriedigt" wird, ist durchaus möglich, dass "aus den Ruinen" neues Leben erblühen kann. Jedenfalls geschah das Blutbad auch im Interesse Baals, mit dem die Göttin in diesem Mythos stets eng liiert ist.

Aehnlich wie Ischtar den Himmelsgott Anu bedrängt[149], zögert auch Anat nicht, den Göttervater El zu erpressen und zu bedrohen, um die Wünsche Baals durchzusetzen:

"Und es erwiderte [die Jungfrau]^{c}Anat :
'Willfahren soll mir Stier El, [mein Vater] ,
Willfahren soll er mir und ...
... (oder) ich werde ihn wie ein Lamm zu Boden schmettern,
Ich werde wandeln sein Grauhaar in Blut,
Das Grau seines Bartes in [Blutgerinnsel],
Wenn er nicht dem Baal ein Haus gibt wie den (andern) Göttern,

147 V AB B 3-30 = CTA 3 II 5-30 = KTU 1.2 II 5-30; ed. AISTLEITNER, Texte 25f.

148 BEYERLIN, Textbuch 213; CAQUOT u.a., Textes 148.

149 Gilgamesch Tafel 6 I 94-100; vgl. weiter oben Kap. III A 1.

[Ein Heiligtum] wie den Söhnen der Aschirat!'
[Sie stampfte mit dem] Fuss,
[Und es erbebte] die Erde."[150]

El kann sich der aufsässigen Tochter nicht länger widersetzen:

"Es antwortete El in den sieben Zimmern, ja, in den acht Gemächern:
'Ich habe (schon immer) gewusst von dir, o Tochter,
dass du einem Manne gleichst;
Denn keine unter den Göttinnen ist so anmassend (?). -
Was ist dein Begehr, o Jungfrau ^{c}Anat?'"[151]

Das männliche Gebaren zeigt sich (wie schon bei der Ischtar) auch äusserlich, indem sie sowohl Männer- wie Frauenkleider trägt.[152]

Nachdem der Gott Mot Baal besiegt und in die Unterwelt geschickt hat, sucht Anat ihren Geliebten und rächt sich, sobald Mot gestanden hat, Baal verschlungen zu haben, auf ihre Weise:

"Sie ergreift den Sohn Els, Mot,
Mit dem Messer zerschneidet sie ihn,
Mit der Schaufel worfelt sie ihn,
Mit Feuer verbrennt sie ihn,
Mit Mahlsteinen mahlt sie ihn,
Auf das Feld wirft sie ihn;
Seine Ueberreste fressen fürwahr die Vögel,
Seinen Ueberbleibseln bereiten ein Ende die Gefiederten."[153]

---

150 V AB E 6-13 = CTA 3 IV/V 6-13 = KTU 1.3 IV 53 - V 5; ed. BEYERLIN, Textbuch 219. Vgl. eine ähnliche Drohung im Aqht-Gedicht: III D I 10-14 = CTA 18 I 6-14 = KTU 1.18 I 6-14.

151 V AB E 34-37 = CTA 3 V 34-37 = KTU 1.3 V 26-29; ed. BEYERLIN, aaO.

152 I D 206-208 = CTA 19 IV 206-208 = KTU 1.19 IV 44-46; Es handelt sich bei dieser Stelle nicht um Transvestismus, wie EATON meint (Anat 70), sondern darum, die weiblichen und männlichen Eigenschaften der Göttin auch äusserlich sichtbar zur Darstellung zu bringen; vgl. MELLINK, A Hittite Figurine 162f.

153 I AB II 30-37 = CTA 6 II 30-37 = KTU 1.6 II 30-37; ed. BEYERLIN, Textbuch 236. Auch der Held *Aqht* beachtete zu wenig, dass Anat eine Kriegerin war, genau so wenig, wie er ihr zutraute, Lebensspenderin zu sein. Das wurde ihm zum Verhängnis. Vgl. KAPELRUD, The Violent Goddess 72-74.

Wen wundert es da, dass Aschera beim Anblick der Göttin Anat in Panik gerät.[154]

Der am ausführlichsten geschilderte Charakterzug der Anat ist also der einer kriegerischen, bisweilen blutrünstigen Tochter.[155] Zweifellos hat Anat diesen Zug z.T. von der kriegerischen Ischtar geerbt. Es besteht aber ein wesentlicher Unterschied: Ischtar ist eine Einzelgängerin, die kein festes Verhältnis hat[156] und deshalb auch ohne Kinder bleibt.[157] Von Kindern ist zwar auch in den Ugarit-Texten kaum die Rede,[158] doch hat Anat einen festen Partner, Baal, mit dem sie ständig irgendwie liiert ist.[159] Der Unterschied ist leicht auch ikonographisch nachzuweisen: Während Ischtar zur Hauptsache frontal, oft einzeln und als Objekt der Verehrung dargestellt wird, wird die syrische Göttin meistens mit ihrem Partner, sei es ein Gott oder sein irdischer Repräsentant, abgebildet.

---

154 II AB II 13-20 = CTA 4 II 13-20 = KTU 1.4 II 13-20.

155 Vgl. KAPELRUD, The Violent Goddess 48-82; EATON, Anat 54-78.

156 Dumuzi/Tammuz gilt zwar als Ehemann der Inanna/Ischtar, und die Vereinigung mit ihm ist Gegenstand des Mythos der "Heiligen Hochzeit". Doch wird er nie als Vater von Kindern der Göttin erwähnt (vgl. C. WILCKE, RLA V 80); ihr Verhältnis zum irdischen Helden Dumuzi/Tammuz ist denn auch nie ganz unproblematisch (vgl. HAUSSIG, Wörterbuch I 53). Von ihrer Stellung im Pantheon her würde ihr das Verhältnis zum Himmelsgott An/Anu besser anstehen; doch war diese Verbindung wohl immer ein Konstrukt der Theologen, was ja auch der wahrscheinlich relativ junge (um die Mitte des 2. Jts. v. Chr. entstandene) Mythos von "Inannas Erhöhung", der das Verhältnis von An und der Göttin legitimiert, zeigt (vgl. aaO. 87).

157 "Wenn akkadische Epitheta der nachaltbabylonischen Zeit wie 'Schöpferin', 'Mutter', 'Amme' Ischtar mit mütterlichen Zügen ausstatten, so sind diese einer erst im Laufe des 2. Jts. v.Chr. einsetzenden Entwicklung zu verdanken, die Ischtar wenigstens in manchen ihrer Aspekte dem Typus einer mütterlich hilfreichen Göttin annäherte" (HAUSSIG, aaO. 83).

158 Die Ausnahme bildet das "Kalb", das Anat dem Baal gebiert (IV AB III 21 = CTA 10 III 21 = KTU 1.10 III 20); vgl. zu diesem nicht völlig geklärten Text weiter unten Kap. III C 8.4.

159 Vgl. dazu auch KAPELRUD, The Violent Goddess 48.

5.2 Die Göttin als *btlt* (Jungfrau)

Der häufigste Beiname der Göttin ist in Ugarit *btlt* (Jungfrau; vgl. hebr. *btlh*).[160] Dass dieser Begriff nicht ausschliesslich im einengenden Sinn als "virgo intacta" aufzufassen ist, darauf weist schon der hebräische Sprachgebrauch im Alten Testament,[161] und in Ugarit kann man auf Anat verweisen, die sexuellen Umgang mit ihrem Partner hat.[162] Im Alten Orient und in Aegypten hat es zwar "kultische Keuschheit" gegeben, und dabei mag der Grund nicht nur in sexuellen Tabus zu suchen sein.[163] Die göttliche Jungfrau als "reine Unschuld" ist hingegen ein Ideal der abendländischen Antike.[164] Was aber hat das Epitheton *btlt* dann zu bedeuten? A. KAPELRUD hat vorgeschlagen, dass *btlt* ein Ausdruck sei, der die immerwährende Jugend und Schönheit des Mädchens betont.[165] Diese nicht sehr überzeugende Erklärung wollte J.C. DE MOOR mit dem Verweis auf den "theologischen Hintergrund" des Begriffs ergänzen. Nach DE MOOR soll damit ausgedrückt werden, dass Anat zwar den Geschlechtsverkehr mit ihrem Partner ausübt, schwanger wird, aber trotzdem keine Kinder gebiert.[166] Der Autor stützt sich dabei auf eine ägyptische Beschwörung (gegen Krokodile) des magischen Papyrus Harris:

---

160 J. AISTLEITNER übersetzt rund vierzig Mal mit "Jungfrau ᶜAnat" (vgl. Wörterbuch 62).

161 Von den 51 Stellen (vgl. M. TSEVAT, ThWAT I 875), in denen das Wort *btlh* im Alten Testament vorkommt, ist nur dreimal (Lev 21,13f.; Deut 22,19; Ez 44,22) mit Sicherheit ein unberührtes Mädchen gemeint.

162 Vgl. weiter unten Kap. III C 5.2.

163 Berühmt sind die "Gottesgemahlinnen des Amun", die in Theben seit dem 11. Jh. v. Chr. enthaltsam lebten (vgl. M. GITTON/J. LECLANT, LdÄ II 797f.).

164 Vgl. FEHRLE, Keuschheit 224. G. DELLING (ThWNT V 826f.) weist darauf hin, dass bei der göttlichen Parthenos ein mehrfacher Sinn zu beachten ist.

165 The Violent Goddess 29; ihm folgen CAQUOT u.a., Textes 89. In diesem Falle wäre es wohl besser, *btlt* mit "Mädchen im heiratsfähigen Alter" zu übersetzen, wie G.J. WENHAM (Betulah 347) für das hebr. *btlh* vorschlägt.

166 DE MOOR, Studies I 182 Anm. 114.

"Versiegle dein Maul, schliesse deinen Rachen ...,
wie die Oeffnung der Vulva der ^{c}Anat
und ^{c}Aštart verschlossen wurde,
der grossen Göttinnen, die schwanger waren,
aber nicht gebaren.
Sie wurden von Horus versiegelt,
von Seth geöffnet."[167]

Diesem nicht sehr klaren Text, der vor allem Probleme in Hinsicht auf die mütterlichen Züge der Göttin stellt, kann in bezug auf die Jungfrauschaft zumindest entnommen werden, dass mit diesem Begriff jedenfalls nicht der Zustand der unberührten, keuschen Göttin anvisiert sein kann. Ueber die leidenschaftliche Art, mit der nämlich Seth Anat deflorierte, informiert ein weiterer magischer Papyrus der 18. Dynastie:

"Er begattete (^{c}Anat) in Feuer und
deflorierte sie mit einem Meissel."[168]

Wenn Horus im oben erwähnten Papyrus Harris die Vulva der Anat wieder verschliesst, heisst das wohl, dass Anat ihre Jungfrauschaft wiedergewinnt, so wie die griechische Göttin Hera jährlich ihre Jungfräulichkeit wiedergewann, indem sie in der Quelle Kanathos bei Nauplia badete.[169]

"(Eine Frau) muss stets Mädchen sein und Mutter sein.
Vor jeder Liebe ist sie Mädchen, nach jeder Liebe ist sie Mutter."[170]

Diese Worte einer adeligen Abessinierin, die L. FROBENIUS mitteilt, drücken m.E. eine Wunschvorstellung aus, die man, ideal verwirklicht, bei der Göttin

---

167 Der magische Papyrus Harris wird in die 18./19. Dyn. datiert: H.O. LANGE, Der magische Papyrus Harris, in: Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, 14 Bind, 2 Køb. (1927) pp. 28ff., zitiert nach PRITCHARD, Palestinian Figurines 79 Anm. 120; Uebersetzung: HAUSSIG, Wörterbuch I 236.

168 Papyrus Chester Beatty Nr. 7: A.H. GARDINER, Hieratic Papyri in the British Museum, 3rd Series, Vol. I (1935) 66ff., zitiert nach EATON, Anat 94; Uebersetzung: HAUSSIG, Wörterbuch I 237. W. HELCK weist auf eine ähnliche Stelle im Papyrus Leiden (343 und 345 vso. V. 6): Die Beziehungen 495.

169 NILSSON, Geschichte I 402; vgl. EATON, Anat 124.

170 L. FROBENIUS, Der Kopf als Schicksal (München 1924) 88, zitiert nach

wiederfindet. *btlt* meint also nicht eine für immer unberührbare Frau, sondern das junge, heiratsfähige, in der Regel aber noch unberührte Mädchen.[171] Die Uebersetzung "Jungfrau" passt darum gar nicht schlecht und liefert zugleich eine plausible Möglichkeit, das Faktum der kriegerischen Göttin zu erklären. Eine *btlt* strahlt eben eine grosse Unüberwindlichkeit und Unnahbarkeit aus. Im Hohenlied (8,8-10) wird das junge Mädchen mit einer Festung verglichen, die nun aber beim Anblick des Geliebten bereit ist, sich zu ergeben.[172] T. BOMAN weist auf eine ähnliche Vorstellung im heutigen Syrien hin, wo der junge Ehemann nach der Hochzeitsnacht gefragt wird, wie denn der Feldzug gegen eine bis dahin nie eroberte Festung verlaufen sei.[173] Eine ähnliche Unnahbarkeit erwartet man aber auch von einer kriegerischen Gottheit. Die Identifikation Anats mit Athene in einer zweisprachigen phönizisch-griechischen Inschrift aus Zypern[174] hat deshalb ihren Grund wahrscheinlich weniger in der Aehnlichkeit der Namen, sondern in der Tatsache, dass auch die Parthenos Athene sich mit dem Nimbus der Unnahbarkeit und Unbezwingbarkeit umgeben hat. Hesiod schildert sie in seiner Theogonie als:

JUNG/KERENYI, Das Göttliche Mädchen 12 (vgl. schon weiter oben Kap. I Anm. 348); vgl. MAAG, Syrien-Palästina 586.

171 Diesem letzten Element schenkt G.J. WENHAM zu wenig Beachtung, wenn er *btlh* einfach mit "a girl of marriageable age" gleichsetzt (Betulah 327). In gewissen Kreisen, besonders bei einer "Kaufehe" und bei Sklavinnen schien man Wert auf die Unberührtheit des Mädchens zu legen (vgl. SEIBERT, Die Frau 27). Das von SEIBERT (aaO.) angeführte Beispiel (FALKENSTEIN, Gerichtsurkunden 343 Nr. 205 Zeilen 18-26) redet allerdings nur von der Scheidung wegen vorehelichen Geschlechtsverkehrs, ohne die Jungfräulichkeit besonders zu erwähnen. Vgl. aber zur Verwendung des akkadischen Terminus *naqapu, iqqub, inaqqab* = "deflorieren" B. LANDSBERGER in seinem letzten, unmittelbar vor seinem Tod geschriebenen Beitrag (Jungfräulichkeit 41-105, bes. 46).

172 Diese Deutung ergibt sich, wenn man *šlwm* in diesem Kontext mit Friedens- oder Kapitulationsangebot übersetzt und das *mwṣ*ᵓ*t* als Partizip Hif^c^il von *jṣ*ᵓ ansieht, so dass v. 10b heisst: "So bin ich in seinen Augen wie eine, die das Kapitulationsangebot herausbringt, geworden (vgl. MILLER, Das Hohe Lied 72; GERLEMANN, Das Hohelied 221). Auf den Architekturmodellen von Meskene Emar (Syrien) ist die Fassade hie und da mit der Darstellung einer nackten Frau mit anliegenden Armen dekoriert, wobei man nicht den Eindruck hat, dass es sich dabei um die Bewohnerinnen der Häuser handelt (MARGUERON, "Maquettes" Fig. 6, 7, 12 Pl. III,3). Symbolisieren diese "Jungfrauen" die Uneinnehmbarkeit des Gebäudes?

173 Das hebräische Denken 63.

174 CIS § 95; EATON, Anat 16.

"Die strahlenäugige Athene,
Die gewaltige, Gemetzel erregende Heerführerin,
Unbezwingbare, die Herrin,
Sie, der Kampflärm gefällt, und Treffen und Schlachten."[175]

Schliesslich ist auf die bis ins 20. Jh. gepflegte Sitte der Rwala-Beduinen hinzuweisen, die, wenn sie in den Krieg zogen, vom schönsten und vornehmsten, noch jungfräulichen Mädchen des Stammes angeführt wurden. Dieses ritt mit entblösstem Oberkörper und aufgelösten Haaren, aber mit viel Schmuck behangen, in einer Sänfte (*ᶜutfa*), die von einem Kamel getragen wurde und feuerte die Krieger mit wildem Gestikulieren und Schreien an. Zusammen mit einem zweiten, mit Straussenfedern geschmückten Gegenstand, dem *merkab*/Abu-d-Dhur, verkörperte die *ᶜutfa* mit dem Mädchen die Integrität des Stammes. Wem es gelang, sie unter seine Kontrolle zu bringen, war als Herrscher anerkannt. Ihr Verlust war nicht wieder gutzumachen. Die *ᶜutfa* und der *merkab*/Abu-d-Dhur waren deshalb von den tapfersten Männern umgeben, die darauf zu achten hatten, dass sie nicht in die Hände der Feinde fielen.[176] In der jungfräulichen Kriegsheldin des islamischen Stammesheiligtums der Rwala-Beduinen lebte die altorientalische, kriegerische Göttin - auf einer andern Ebene freilich - weiter. Der erotisierende Anblick des halbnackten Mädchens spornte die Krieger zu Höchstleistungen an, und gleichzeitig symbolisierte das jungfräuliche Mädchen selbst die Unverletzlichkeit des Stammes.

---

175 HESIOD, Theogonie 924-926; ed. MARG, Hesiod 76. Vgl. die Darstellung der kriegerischen Athene bei EATON, Anat 133. Bezeichnend ist ferner, dass auch bei Athene die mütterlichen Züge eher dem volkstümlichen, die der unberührten Jungfrau eher dem höfischen bzw. offiziellen Geschmack entsprachen (vgl. G. DELLING, ThWNT V 827).

176 MORGENSTERN, The Ark 5-41 (eingehende Analyse der von den Reiseschriftstellern und Arabisten A. JAUSSEN, A. MUSIL, J.J. HESS und C.R. RASWAN u.a. gesammelten Informationen); vgl. STOLZ, Kriege 166f.; EATON, Anat 76. Ob auch im *merkab*/Abu-d-Dhur ein Mädchen sitzen konnte, wie C.R. RASWAN behauptete, ist nicht völlig klar. Doch auch wenn RASWANs Informanten weniger zuverlässig als etwa diejenigen MUSILs waren, so darf er dort, wo er als Augenzeuge berichtet, wohl doch nicht ganz ausser Acht gelassen werden. Dass ihm die Jungfrau z.B. wie eine Göttin erschien, stellt sich in unserem Zusammenhang als durchaus zutreffend heraus und darf nicht als Auswuchs seiner blumigen Sprache abgetan werden (vgl. MORGENSTERN, aaO. 31-38; STOLZ, aaO. 167). Die *ᶜutfa* war anscheinend auch bei den Beduinen des Negev bekannt (vgl. HAEFELI, Die Beduinen 156).

B. Die Schutzgöttin

Ein wesentliches Ziel aller Gottesverehrung im Alten Orient war wohl die Verfügbarmachung der Gottheit als Helfer(in) und Beschützer(in). Bei bestimmten Gottheiten oder bestimmten Aspekten einer Gottheit scheint das Schutzverhältnis gegenüber einem Volk, einer Stadt oder einem Einzelnen besonders im Vordergrund zu stehen. Ikonographisch zeigt sich z.B. das Schutzverhältnis zum Einzelnen am deutlichsten in den sogenannten Einführungsszenen.[177] Dass es aber auch noch auf andere Art zum Ausdruck kommen kann, haben einzelne Darstellungen des letzten Abschnitts bereits gezeigt (vgl. Abb. 188 und 212). In diesem Zusammenhang schliesse ich im folgenden noch zwei weitere Motivgruppen an, in denen diese Schutzfunktion der Göttin zufällt.

1. DIE "SCHUTZENGEL" DES THRONENDEN FUERSTEN

Auf einem Siegel aus Hazor (Abb. 215)[178] begrüssen sich zwei Männer mit der in der syrischen Glyptik oft dargestellten ovalen Kopfbedeckung. Der eine sitzt auf einem Thron und trägt ein Falbelkleid, während der zweite vor diesem steht und einen Fransenmantel trägt. Hinter dem Thronenden steht die mesopotamische Schutzgöttin Lama mit bittend erhobenen Händen.[179] Auf einem Siegel der Morgan Library tritt an ihre Stelle eine "syrische Frau" (Abb.

177 Vgl. VORLAENDER, Mein Gott 66-68; KEEL, Monotheismus 68-77, Abb. 1-8.

178 Das Siegel stammt aus einem Stratum des 14./13. Jhs. v. Chr., weshalb YADIN es als syrisch-mitannisch bezeichnet (Excavations 1957 13). Es handelt sich aber eindeutig um ein altsyrisches Siegel aus der 1. Hälfte des 2. Jts., ja gehört noch eher ins 18. denn ins 17. Jh. v. Chr., da die Figur im ovalen Kopfschmuck auf den Abrollungen aus Alalach VII nicht mehr im Falbelkleid dargestellt wird. Der Umstand, dass das Siegel in einer spätbronzezeitlichen Schicht gefunden wurde, lässt sich mit der Vorliebe dieser Zeit erklären, alte Siegel wiederzuverwenden (vgl. weiter oben Kap. III EXKURS 3 Anm. 62).

179 Der Gestus der seitlich erhobenen Hände geht vielleicht ursprünglich auf das Reiben der Nasenflügel mit beiden Händen als Begrüssungsgestus zurück (W. VON SODEN mündlich zu O. KEEL).

216)[180]. Zwar trägt sie noch wie der Thronende das Falbelkleid, doch die langen Haare der Frau gehören zum syrischen Stil,[181] und zudem hat sie nur noch einen Arm erhoben. Vor dem Thronenden steht ein männlicher Beter. Auf einem ähnlichen Siegel der Sammlung Aulock tragen alle beteiligten Personen ein glattes Kleid mit Fransensaum (Abb. 217). Die Frau hat dabei wieder den Arm grüssend erhoben. Auf dem berühmten Siegel aus Boghazköy (Abb. 218)[182], das aus einer Schicht der jüngeren Periode der assyrischen Handelskolonien (1850-1750) stammt und das den Thronenden bereits mit dem typischen Kopfschmuck und mit dem Wulstsaummantel bekleidet zeigt, hält die Frau einen gekrümmten Gegenstand in der Hand. T. BERAN bezeichnet die Frau als "Dienerin mit einem Wedel in Gestalt einer Papyrusblüte".[183] Statt einer Pflanze könnte es sich aber auch um einen Krummstab handeln. So jedenfalls wird der Gegenstand auf einem andern Siegel beschrieben (Abb. 219), wobei die Frau nun vor und der Mann hinter dem Thronenden steht.

Damit tritt nun aber ein grundsätzliches Problem der altorientalischen Ikonographie zutage. Da in der aspektivischen Kunst[184] des Alten Orients der Standpunkt des Betrachters nicht festgelegt ist wie in der perspektivischen Kunst, so ist auch die räumliche Ordnung der Bildgegenstände nicht eindeutig festgelegt. Das heisst konkret, dass die beiden Personen, die ich bisher als vor bzw. hinter dem Thronenden stehend beschrieben habe, auch neben dem Thronenden stehen, ihn also flankieren könnten, oder dass die beiden Personen gar nebeneinander vor dem Thronenden stehen könnten. Diese letzte Möglichkeit wird - falls überhaupt ein Nebeneinander und nicht ein Hintereinander dargestellt werden soll - meistens so gelöst, dass die untergeordneten Personen hintereinander, mit Blickrichtung auf den Vorgesetzten dargestellt

180 Vgl. ähnlich bei VON DER OSTEN, Newell Nr. 304-306.

181 Die Frisur ist vielleicht ägyptischen Vorbildern nachempfunden. Vgl. BERAN, Fremde Rollsiegel 35 Anm. 39.

182 Zur Bedeutung dieses Siegels für die Chronologie vgl. weiter oben Kap. III EXKURS 3.

183 Fremde Rollsiegel 35.

184 Zum Begriff der "Aspektive" vgl. E. BRUNNER-TRAUT in: SCHAEFER, Von ägyptischer Kunst 395-423; dies., LdÄ I 474-487. Zur Kritik an diesem Begriff vgl. HORNUNG, Der Eine 233.

werden[185] und nicht zu beiden Seiten der Hauptperson.[186] Weiter können bestimmte Konstellationen aus der Ranghöhe der beteiligten Personen erschlossen werden. Da die Frau auf Abb. 216-219 aber gerade nicht mit Sicherheit als Göttin identifiziert werden kann, liegt hier die entscheidende Schwierigkeit. Auf einem Siegel des Ashmolean Museums hat die Frau die Hände schützend erhoben, trägt nun aber ein eigenartiges Hörnerpaar (Widderhörner?), das sie als Göttin auszeichnet (Abb. 220)[187]. Damit ist unwahrscheinlich geworden, dass sie mit dem Mann und dem Kind zusammen den Thronenden flankiert, viel eher wird sie, wie die Göttin Lama auf Abb. 215, tatsächlich hinter dem Thron stehen. Auf einem Siegel der Morgan-Sammlung erscheint die gleiche Göttin wieder vor dem Thronenden (Abb. 221)[188], wobei sie nur noch einen Arm erhoben hat, während der andere, überlang dargestellte (vgl. Abb. 219) dem Körper entlang ausgestreckt ist. Den verschiedenen Gesten lagen ursprünglich verschiedene Intentionen zugrunde. Man kommt aber um den Eindruck nicht herum, dass in der syrischen Glyptik die Funktionen der Dienerin, Vermittlerin, Fürbitterin und Beschützerin sehr eng beieinander liegen. Die altbabylonische Göttin Lama war hauptsächlich Fürbitterin. Wenn nun eine syrische Göttin an ihrer Stelle mit erhobener Hand (bzw. Händen[189]) hinter dem Thronenden erscheint, möchte ich sie eher als Schutzgöttin bezeichnen, denn es ist doch mit dem Einfluss der ägyptischen Kunst zu rechnen, in der hie und da eine Göttin dargestellt wird, wie sie hinter dem thronenden Pharao steht und ihn mit erhobenem Arm beschützt.[190] Nach Abb. 222 zu schliessen ist die Funktion der Göttin ganz ähnlich, wenn sie vor dem Thronenden erscheint. Der Schutzgestus der geflügelten Nephtys hinter und der Segens- oder Grussgestus der Isis vor dem thronenden Osiris sind

---

185 Vgl. PORADA, Morgan Nr. 912E.

186 Das Nebeneinander wird bisweilen auch durch das in der ägyptischen Kunst besonders beliebte "Staffeln" deutlich gemacht (vgl. SCHAEFER, Von ägyptischer Kunst 182-196).

187 Die gleiche Göttin macht auf einem Siegel der Morgan-Kollektion (PORADA, Morgan Nr. 996) einer thronenden Gottheit ihre Aufwartung.

188 Vgl. ähnliche Darstellungen bei DE CLERCQ Nr. 387; DELAPORTE, Bibliothèque Nationale Nr. 488.

189 Beim eigentlichen Segens- und Schutzgestus ist nur eine Hand erhoben. Zum Sonderfall von Abb. 220 vgl. KEEL, Siegeszeichen 98.

190 Vgl. aaO. 97.

praktisch gleichbedeutend.[191] Der beschränkte Platz auf den Rollsiegeln hat dann einen syrischen Siegelschneider bewogen, kurzerhand beide Gesten in einer Figur zu kombinieren (Abb. 223)[192]. Damit ist immer noch nicht gesagt, dass die Frauen von Abb. 216-219 unbedingt Gottheiten darstellen. In jedem Fall aber ist ihre Funktion zum Wohlergehen des Thronenden mit derjenigen der Göttin in gleicher Stellung (Abb. 220-223) vergleichbar.

Abb. 224[193] ist ein besonders schönes Beispiel dieser Gruppe. Der Thronende trägt eine eigenartige, wie eine Mitra wirkende Kopfbedeckung, die vielleicht der ägyptischen Doppelkrone nachempfunden ist. Das Gefäss in seiner Hand ähnelt dem Gefäss auf Abb. 220. Die Frau hinter seinem Thron hat die eine Hand erhoben,und in der andern hält sie einen halblangen Stock. Auch wenn die Frau ausser der ägyptisierenden Perücke keine besondere Kopfbedeckung trägt, handelt es sich sehr wahrscheinlich um eine Göttin, denn ein kanaanäisches Bronzefigürchen (Abb. 225)[194] weist dazu überraschende Aehnlichkeiten auf. Die Frau trägt den gleichen eng anliegenden Rock und die gleiche über die Schultern hinabreichende Perücke. Die rechte Hand ist zum Gruss emporgehoben und die Linke so vorgestreckt, dass sie ohne weiteres einmal einen Stock gehalten haben könnte wie auf Abb. 224.[195] Zusätzlich aber trägt sie noch eine Krone, die aus einer von Kuhhörnern eingefassten Sonnenscheibe besteht und die von mehreren ägyptischen Gottheiten, vornehmlich der Hathor, getragen wird.[196] Dass es sich trotzdem um eine aus

191 KEEL, AOBPs 172.

192 Die Göttin trägt ausserdem die Hathorkrone und steht vor einem Gott (kein Verehrer, wie PORADA vorschlägt, Morgan 136) mit kurzem ägyptisierendem Schurz und einer Hörnerkappe.

193 Die gleiche Göttin schützt auch den stehenden König, wenn er der geflügelten Göttin begegnet (VON DER OSTEN, Newell Nr. 320). Für ein mittelsyrisches Beispiel der Schutzgöttin des Thronenden vgl. DELAPORTE, Bibliothèque Nationale Nr. 485.

194 Vgl. ähnliche Figuren bei NEGBI, Canaanite Gods Nr. 1634-1636.

195 Vgl. den Grussgestus, den Stock und die Hathorkrone bei der Herrin von Byblos: PRITCHARD, ANEP Nr. 477 = unsere Abb. 485.

196 Die Kuh war eine der ursprünglichen Erscheinungsformen der Hathor. Darauf deuten auch später noch der Ausdruck "die Kuhäugige" und die Hathorkrone (vgl. D. ARNOLD, LdÄ II 1041). Als die Göttin Isis immer stärker mit Hathor identifiziert wurde, übernahm auch Isis diese Krone. Vgl. weiter unten Kap. III C 8.4.

Syrien/Palästina stammende Göttin handelt, darauf deuten die durchlöcherten Ohren der Göttin, die einst für den Ohrschmuck vorgesehen waren. Auf diesen "Schiessbudendamen-Effekt" verzichten die diskreteren ägyptischen Göttinnen.[197] Die Göttin mit der Hathorkrone ist denn auch häufig auf syrischen Siegeln zu finden, u.a. auch als Beschützerin des Thronenden (Abb. 226)[198].

Abschliessend ist noch nach der Identität des Thronenden zu fragen. Wenn der Mann auf dem Thron kurzgeschorene Haare hat wie auf Abb. 217, 220, 221 und 226, so entfallen alle Anhaltspunkte für eine sichere Identifikation, da er weder signifikative Attribute in den Händen noch einen Kopfschmuck trägt. Mehr Aussicht auf Erfolg besteht, wenn der Mann die ovale Kopfbedeckung trägt (vgl. Abb. 215, 216, 218, 219 usw.). Sie wird heute mehrheitlich als Zeichen für einen irdischen Würdenträger gedeutet, wobei man u.a. auf das Wandgemälde aus Mari (Abb. 186) oder das Siegel des Mukannischum (Abb. 188) verweist.[199] Hier scheint es sich um eine Weiterentwicklung der altbabylonischen Breitrandkappe zu handeln. Im spätreifen Stil der syrischen Glyptik der 2. Hälfte des 18. und des 17. Jhs. v. Chr. wird die ovale Kopfbedeckung normalerweise noch höher und ohne Rand dargestellt.[200] Die oberägyptische weisse Krone hat die syrischen Siegelschneider wahrscheinlich dazu inspiriert.[201] Nun tragen diese Krone aber auch mittelsyrische Bronzefigürchen, darunter Thronende[202], die in der Regel als Götter gedeutet wer-

---

197 Zur Bedeutung des Schmucks vgl. weiter unten Kap. III EXKURS 4.

198 Die Frau vor dem Thronenden trägt nach VON DER OSTEN den Uräus auf dem Kopf (Newell 50). Vielleicht handelt es sich aber auch um die Geierhaube, bei der der Geierkopf durch den Uräus ersetzt worden ist und so ein typisches Merkmal der Schutzgöttin Nechbet/Uto darstellt. Zu beachten ist auch die Hieroglyphe "Dauer" links und das Lebenszeichen rechts vom Thron, die die umfassende Schutzfunktion der beiden Frauen noch unterstreichen (vgl. E. BRUNNER-TRAUT, LdÄ II 515). Der Thronende wird von FRANKFORT als asiatischer Prinz gedeutet (CS 289). Als Schutzgöttin des (stehenden) Herrschers ist die Göttin mit der Hathorkrone auf den Siegelabdrücken aus Alalach belegt (COLLON, Seal Impressions Nr. 148, 150).

199 Vgl. weiter oben Kap. III Anm. 53. Vgl. auch FORTE, Seals Nr. 3 und die Statue des Königs Idrimi aus der Mitte des 2. Jts. v. Chr.: ORTHMANN, Der Alte Orient Taf. 402.

200 Vgl. z.B. die Siegel aus Alalach bei COLLON, Seal Impressions Pl. XXIX und XXX.

201 Vgl. HROUDA, Zur Herkunft 49.

202 Vgl. Vgl. NEGBI, Canaanite Gods Nr. 1438, 1446, 1451, 1453 (aus

den. Bei einem Bronzefigürchen aus Qatna (Mischrife) kann darüber gar kein Zweifel bestehen, denn in die hohe Kopfbedeckung sind deutlich mehrere Hörnerpaare eingeritzt (Abb. 227)[203]. E. PORADA meint das Dilemma einfach zu lösen, indem sie die Figuren mit der hohen Krone, die das Falbelkleid tragen (vgl. Abb. 215, 216) als "Götter", alle andern im Fransen- oder Wulstsaummantel als "Könige" bezeichnet.[204] Nun trägt aber ausgerechnet die göttliche Figur aus Qatna den Wulstsaummantel. D. COLLON ist deshalb nicht zu verargen, dass sie diese Frage der syrischen Glyptik noch offen lässt: "It is probable that deities were represented as wearing much the same type of dress as mortals, and high-born ladies probably wore clothes like those which the Syrian goddess is represented as wearing, with only the head-dress to mark the difference. Since the tall oval head-dress does not have horns, however, the identification of the present figure remains in doubt."[205] COLLON neigt dann doch dazu, diese Figur auf den Abrollungen von Alalach grundsätzlich als König oder Fürst zu interpretieren. Damit hat sie wohl ins Schwarze getroffen, da z.B. auf dem Wandgemälde von Mari Zimrilim sehr wahrscheinlich so abgebildet ist (Abb. 186) und man auf allen königlichen Siegeln aus Alalach wieder die gleiche Figur, begleitet von einer Lama-Göttin, gegenüber der "syrischen Göttin" mit dem Zylinderhut findet.[206] P. MATTHIAE wetzt sich aus dem Schneider, indem er die Figur aus Qatna als vergöttlichten König deutet.[207] Ob man diese Deutung auch für die Siegel, wo

---

Megiddo), 1459, 1464 u.a.

203 Vgl. auch den mittelsyrischen Kopf aus Gabbul: ORTHMANN, Der Alte Orient Taf. 401.

204 Morgan 126.

205 Seal Impressions 187.

206 Schwierigkeiten bei der Interpretation des Thronenden als König bereitet z.B. Abb. 215, wo auch der Mann vor dem Thronenden den hohen, ovalen Kopfschmuck trägt. Steht hier der König vor seinem Gott? Es könnte sich aber auch um einen Vasall oder Statthalter handeln, der dem Fürsten seine Aufwartung macht. Dass auch andere hohe Würdenträger ausser dem Fürsten diesen Kopfschmuck tragen, ist durch das Siegel des Ammitaqumma, des Gouverneurs von Alalach, belegt, vorausgesetzt, dass der Mann mit dem hohen Hut mit dem Besitzer des Siegels identisch ist (vgl. COLLON, Seal Impressions Nr. 14).

207 MATTHIAE, Syrische Kunst 478. Auf zu unsicheren Beinen steht vorläufig sein Versuch, verschiedene Darstellungen der Verehrung eines Thronenden als Beerdigungsszenen zu deuten (Ars Syra 127 Anm. 146). Texte über die Verehrung des toten Herrschers sind aus der hethitischen

wie gesagt keine Hörner auf dem ovalen Kopfschmuck sichtbar sind, übernehmen kann, oder ob man es da nur mit "gewöhnlichen" Königen zu tun hat, bleibe vorläufig dahingestellt.[208]

2. ZWEI SICH GEGENUEBERSTEHENDE FIGUREN UND DIE SCHUTZGOETTIN

Bei einer zweiten Gruppe von Siegeln, in der die Schutzgöttin oder ihre Vertreterin regelmässig anwesend ist, stehen oder sitzen sich immer zwei Personen gegenüber. Auf einem Siegel der Walters Art Gallery stehen zwei kurz geschorene Herren zu beiden Seiten eines mit Brotlaiben bedeckten Altars (Abb. 228)[209]. Die Frau mit dem Krummstab, die der Szene assistiert, ist bereits bekannt (vgl. Abb. 218, 219). Bei einer ganz ähnlichen Szene, bei der der Altar durch einen Räucherständer ersetzt worden ist, trägt die Frau ausser der langen ägyptischen Perücke noch einen Uräus (Abb. 229). Der lange Gegenstand, den die Frau in der Hand hält, ist nicht genau zu identifizieren. Auf Abb. 230[210] sitzen die beiden Männer einander gegenüber und strecken ihren Krummstab in die Höhe. Symbolisieren sie damit ihre Eintracht, die durch die beiden fraternisierenden Göttinnen (oder Priesterinnen?) noch bekräftigt wird? Auf einem Siegel der Bibliothèque Nationale stehen sich zwei Herrscher mit dem hohen, ovalen Kopfschmuck gegenüber (Abb. 231), während die Frau mit dem Zweig bereits als Beschützerin des Thronenden anzutreffen war (vgl. Abb. 216)[211]. Auf andern Siegeln stehen sich die beiden Herrscher nicht so unbewegt gegenüber, sondern grüssen sich gegenseitig, wie auf einem kürzlich veröffentlichten Siegel des Museums

---

Grossreichszeit bekannt. Doch lässt sich dieses Bestattungsritual weder mit bildlichen Wiedergaben der hethitischen noch der syrischen Kunst gänzlich vereinbaren (vgl. die Diskussion dazu bei ORTHMANN, Untersuchungen 381).

208 In Mesopotamien ist die Huldigung (nicht eigentlich Verehrung) des vergöttlichten Fürsten für die Ur III-Zeit belegt: VAN BUREN, Homage 120. Für das Weiterwirken des Motivs auch in der syrischen Glyptik vgl. BUCHANAN, Ashmolean Nr. 855 und 859. Vgl. zur Frage des Gottkönigtums in Syrien weiter unten Kap. III C 4.1.

209 Vgl. DELAPORTE, Bibliothèque Nationale Nr. 489 = SAFADI, Die Entstehung I Abb. 88.

210 Vgl. eine ähnliche Darstellung bei PORADA, Morgan Nr. 987.

211 E. PORADA hat gezeigt, dass diese Figur in die Zeit Schamschuilunas datiert werden kann (Syrian Seal Impressions 194f. Fig. 2).

von Damaskus (Abb. 232)[212], wobei der eine einen Wulstsaum- der andere einen Fransenmantel trägt. Dazwischen schwebt die Mondsichel mit eingeschriebener Sonnenscheibe. Die Schutzgöttin ist nackt, trägt aber eine ägyptische Perücke und eine Hathorkrone. Auf Abb. 233[213] stehen zwei Männer zu beiden Seiten einer Stütze, die die Mondsichel und die geflügelte Sonnenscheibe trägt. Die beiden Männer sind spiegelbildlich mit einer Axt und einem Krummholz dargestellt. Eine Besonderheit stellt ein Siegel aus Boston dar (Abb. 234)[214]. Statt zweier gleichgeschlechtlicher Personen stehen sich hier ein Mann und eine Frau gegenüber. H. FRANKFORT bezeichnet die Frau als "Phönikerin"[215]. Aus der Konstellation dieser und ähnlicher Darstellungen lässt sich ablesen, dass es sich dabei nicht um eine Normalsterbliche, sondern um eine Variante der bekleideten "syrischen Göttin" handeln dürfte.[216] Der Mann (Fürst?) wird von einer Göttin mit Hathorkrone, die die Hände fürbittend nach Art der Lama-Göttinnen erhoben hat (vgl. Abb. 220), begleitet. Zwischen den beiden Hauptpersonen steht, wie beim letzten Beispiel, eine kleine Figur, die hier wegen der ägyptischen Prinzenlocke eindeutig ein Kind darstellt. Es hat die Hand ebenfalls grüssend erhoben. Auf einem Siegel, das sich im Museum von Damaskus befindet, wird der Mann (Fürst?) im Fransenmantel von einer nur teilweise bekleideten Göttin zur "syrischen Göttin" geleitet (Abb. 235)[217].

Der Interpretation dieser Gruppe stellen sich aus ähnlichen Ueberlegungen, wie sie bereits im vorhergehenden Abschnitt geschildert wurden, erhebliche

---

212 Vgl. PORADA, Morgan Nr. 953. Zwei Personen mit erhobenem Arm findet man bereits auf einer Abrollung der Schicht Ib aus Kültepe: ÖZGÜÇ, Level Ib Taf. 20C. N. ÖZGÜÇ (aaO. 68) beschreibt die beiden als Frauen. Ich halte die Figur rechts für einen Mann. Zu beachten ist auch, dass bereits hier eine kleine Figur wie auf Abb. 231 zwischen beiden steht. Es können sich aber auch zwei Frauen gegenüberstehen: DE CLERCQ Nr. 401; VON DER OSTEN, Aulock Nr. 295; ders., NEWELL, Nr. 338; PORADA, Morgan Nr. 995.

213 Zwei Männer bei der Himmelsstütze finden sich bei: FORTE, Seals Nr. 12; MOORTGAT, VR Nr. 535; COLLON, Seal Impressions Nr. 76.

214 Vgl. COLLON, Seal Impressions Nr. 148, 150; DIGARD, Répertoire Nr. 3323.

215 CS 258.

216 Von ihrer Funktion her ist sie z.T. mit der "Göttin im Zylinderhut" (vgl. weiter unten Kap. III D 2 und 3) zu vergleichen.

217 Vgl. zu diesem Typ weiter unten Kap. III C 4.1.

Probleme entgegen. Abb. 232 z.B. deutet H. KUEHNE als Einführung: Eine niedere Göttin führt einen Beter (im Fransenmantel) einer höheren Gottheit (im Wulstsaummantel) zu. Doch schliesst er auch eine Interpretation als Anbetung nicht aus. Die Person im Wulstmantel wäre dann als Beter zu deuten, der den Gott im Fransenkleid und die "nackte Göttin" verehrt.[218] Diesen beiden Interpretationsmöglichkeiten kann noch eine dritte, m.E. mindestens ebenso plausible Variante hinzugefügt werden: Da die beiden sich gegenüberstehenden Männer den gleichen Kopfschmuck tragen und auch, was Kleidung und Gestik anbetrifft, fast identisch sind, kann man sich fragen, ob hier nicht zwei gleichrangige Persönlichkeiten einen gemeinsamen, von der Schutzgöttin abgesegneten Akt vollziehen. In diesem zuletzt genannten Sinn deutet jedenfalls E. FORTE ein Siegel aus der Moore-Kollektion (Abb. 236). Auf der rechten Seite grüssen sich die zwei Männer, während links zwei Gottheiten neben einer Standarte mit der geflügelten Sonnenscheibe stehen und mit dem Zeigefinger auf den Stamm zeigen. FORTE interpretiert die rechte Szene unter Hinweis auf eine ähnlich gedeutete Stele aus Ras Schamra (Abb. 237)[219] als Bündnisschluss, während die beiden Gottheiten mit ihrem auf die "Himmelsstütze" gerichteten Gestus den Vertrag garantieren würden.[220] Eine Parallele dazu findet man in der Sammlung Clercq (Abb. 238), wo die beiden Bündnispartner vor einem Altar stehen (vgl. Abb. 228) und ein Gott und eine Göttin in ägyptisierender Tracht die Garantie übernehmen. Wollte man in dieser Art weiterspekulieren, müsste Abb. 233 konsequent als Militärbündnis gedeutet werden. Das Attribut des Krummstabes (vgl. Abb. 228, 230) setzt diesen Spekulationen leider auch keinen Riegel. Man findet ihn in der altbabylonischen

---

218 Rollsiegel 82f.

219 Vgl. das Wickelkleid mit Fransensaum der Männer auf der Ras Schamra-Stele mit demjenigen auf Abb. 232 und 234. G.R.H. WRIGHT (Shechem 577-583) glaubt aufgrund der über den beiden Personen der Ras Schamra-Stele erscheinenden Pflanzenelemente, dass die Vertragsszene unter einem Baum spielte (vgl. seine ergänzte Darstellung aaO. Fig. 2a; JAROŠ, Sichem 115f. Abb. 188-191). Diesem vorläufig noch recht hypothetischen Rekonstruktionsversuch wird man zumindest zugute halten können, dass Vertragsszenen auch später noch bei einem Baum geschlossen worden sind, wie das auf einem palmyrenischen Relief des 1. Jhs. v. Chr. dargestellt ist: DRIJVERS, Palmyra Pl. 38.

220 Zu Figuren neben einem Baum vgl. PORADA, Nuzi Nr. 111-114. Der ursprünglich wohl beschwörende Gebetsgestus des ausgestreckten Zeigefingers ist vor allem auf Denkmälern der mittel- und neuassyrischen Zeit häufig anzutreffen (vgl. KEEL, AOBPs Abb. 418 und 419).

Zeit als Zeichen des Amurru, aber auch anderer Personen.[221] In der hethitischen Grossreichszeit bildet der von der Gürtellinie nach abwärts gerichtete Krummstab das Erkennungszeichen des Königs.[222] Vielleicht zeichnet er schon auf syrischen Siegeln einen menschlichen Potentaten aus (vgl. Abb. 196),[223] und das Erheben der Insignien auf Abb. 230 wäre als eine Art gemeinsamer Regierungserklärung zu deuten.

Keiner dieser Interpretationsversuche vermag bisher ganz zu überzeugen. Wie oft in der Glyptik wird man auch hier mit mehr als einer Deutungsmöglichkeit rechnen müssen. Dort, wo sich ein Mann und eine Frau gegenüberstehen (Abb. 234 und 235), ist am ehesten an eine Einführungsszene zu denken, wobei der Mann von seiner Schutzgottheit vor die "syrische Göttin" geführt wird. Dort, wo sich zwei Männer in praktisch identischer Haltung und Aufmachung gegenüberstehen (Abb. 228-233, 236 und 237), kann m.E. durchaus die Vorstellung zugrundeliegen, dass zwei Herrscherfiguren zu einem (von einer oder mehreren Gottheiten abgesegneten) gemeinsamen Nenner (Bündnis, Vertrag, gemeinsame Regierungserklärung) gefunden haben.[224] Mitzuberücksichtigen bleibt aber auf jeden Fall die besonders in der altsyrischen Glyptik, aber auch sonst in der vorderasiatischen Kunst festzustellende Vorliebe für die Verdoppelung von Einzelfiguren.[225] Von den Frauen, die dieser Szene meistens assistieren, ist nur gerade die Göttin mit der Hathorkrone (Abb. 232 und 234) mit Sicherheit als Schutzgöttin zu deuten. Die andern halten verschiedene Gegenstände wie den Krummstab (Abb. 228), den Stab (Abb. 220), den Zweig (Abb. 231) oder die Vase (Abb. 233), die die Rolle dieser Begleit-

221 Vgl. KUPPER, L'iconographie 54; vgl. Kap. II B 1.3, 2.4.

222 Vgl. AKURGAL, Die Kunst 81.

223 Vgl. VON DER OSTEN, Newell Nr. 337. Die Figur mit dem hohen Kopfschmuck wird von VON DER OSTEN (aaO. 52) allerdings als Gott bezeichnet.

224 Zur Gleichrangigkeit vgl. ORTHMANN, Untersuchungen 383. Interessant ist, dass hier und auch sonst in der Glyptik kosmische Grössen wie Sonne (bzw. geflügelte Sonnenscheibe), Mond und Morgen- bzw. Abendstern eine wichtige Rolle spielen, während sie in der Literatur, z.B. in den Mythen von Ugarit, weniger in Erscheinung treten.

225 Dort, wo sich zwei Frauen gegenüberstehen (vgl. weiter oben Kap. III Anm. 212), ist dieser letztgenannte Aspekt andern Erwägungen sowieso vorzuziehen. Die Vorliebe der Verdoppelung ist ausser in der altsyrischen vor allem auch in der mitannischen Glyptik zu beobachten; neben dem aesthetischen Effekt einer ausgewogenen Darstellung kommt damit der Einzelfigur auch mehr Gewicht zu. Vgl. auch PORADA, Morgan 126.

figuren jedoch nicht verständlicher macht.[226]

Dort, wo diese Frauen mit einiger Sicherheit Gottheiten darstellen, muss abschliessend die Frage gestellt werden - und das gilt auch für ähnliche Figuren, die im letzten Abschnitt im Dienste des thronenden Fürsten angetroffen wurden -, ob sie nicht alle den Eindruck erwecken, sie seien dem Menschen verfügbar geworden, und das in einem Mass, dass man sie z.B. nicht mehr mit der souveränen Kriegsgöttin auf die gleiche Ebene stellen, sondern sie nur als niedere Gottheiten, als eine Art "Schutzengel" im unteren Bereich des Pantheons ansiedeln möchte. Auf Abb. 234 wäre dann der Abstand zwischen der Schutzgöttin mit der Hathorkrone und der imposanten Gesprächspartnerin der männlichen Figur so hoch zu veranschlagen, dass man kaum mehr sagen könnte, dass zwei Aspekte einer Gottheit vertreten sind, sondern dass hier zwei ganz verschiedene Gottheiten, die miteinander nichts zu tun haben, dargestellt wurden. Aber es will vorläufig einfach nur bis zu einem gewissen Grad gelingen, bestimmte ikonographische Typen (wie z.B. die Göttin mit der Hathorkrone, die "nackte Göttin" usw.) nach Rang und Funktion zu ordnen, und noch schwieriger ist es, sie mit einem Namen aus der Literatur zu verbinden. Immerhin, eine gewisse Differenzierung ist zu erkennen: Die "Göttin mit dem Zylinderhut" z.B., die als Kriegerin bereits vorgestellt wurde und später noch ausführlicher behandelt werden wird,[227] findet man nicht als Bitt- und Schutzgöttin. Vielleicht kann am Schluss des Kapitels mehr darüber gesagt werden, in welcher Hinsicht und bis zu welchem Grad eine Differenzierung möglich ist.[228] Soviel steht jedenfalls schon fest: Kein weiblicher Göttertyp ist auf eine einzige Funktion beschränkt. Gerade bei der "Göttin mit der Hathorkrone" ist das Spektrum besonders gross. Sie tritt nicht nur als Beschützerin des Herrschers auf, sondern auch als Schutzgenius am Lebensbaum

---

226 Alle diese Figuren können nur mit Vorbehalt als Göttinnen gedeutet werden. Die gleiche Funktion kann z.T. auch von einem Mann übernommen werden, wobei ebensowenig klar wird, ob es sich um eine Gottheit handelt oder nicht. Die Frau mit dem Krummstab (Abb. 218, 219) ist z.B. auf einem Siegel des Louvre durch einen Mann ersetzt (DELAPORTE, Louvre II A 909).

227 Zum Hauptaspekt vgl. Kap. III D. In ihrem kriegerischen Aspekt kann man die Göttin mit einigem Recht mit der "Jungfrau Anat" der Ugarit-Texte gleichsetzen (vgl. weiter oben Kap. III A 5.1).

228 Vgl. weiter unten Kap. III F 5-7.

(Abb. 239)[229] und übt damit eine Funktion aus, die in assyrischer Zeit "nur" noch von einem geflügelten Mischwesen ausgeübt wird. Andererseits hält sie auf einem weiteren syrischen Siegel ein Szepter mit einer Pflanzenknospe in der Hand (Abb. 240)[230] und steht einem ebenfalls ägyptisierend dargestellten Mann im kurzen Schurz gegenüber, der ein Lebenszeichen hält. T.J. MEEK meint, die Göttin sei völlig nackt,[231] doch würde dies sehr schlecht zur sonst stark ägyptisierenden Darstellung passen. Vielmehr ist anzunehmen, dass sie ein durchsichtiges, die Körperformen betonendes Gewand trägt, ähnlich, wie es auf einer Stele aus Bet-Schean besser zu erkennen ist (Abb. 241).[232] Das gleiche Gewand trägt auch die Verehrerin vor ihr. Die Göttin hat diesmal keine Hathor-, sondern eine Atefkrone (vgl. Abb. 238) auf dem Kopf. Während sie in der einen Hand das Papyrusszepter umklammert, hält sie in der andern das ägyptische Lebenszeichen. MEEKs Vermutung könnte deshalb richtig sein, dass der Mann auf Abb. 240 das Lebenszeichen von der Göttin erhalten hat,[233] was den lebenspendenden Charakter der Gottheit unterstreichen würde. Vielleicht ist somit in der Mitte der Szene zweimal die gleiche

---

229 Vgl. auch den Versuch BARNETTs, diese Figur mit einer zyprischen Elfenbeinritzerei in Verbindung zu bringen und als Anat/Astarte zu deuten (The Earliest Representation 29* Fig. 1 und 2).

230 Auf der Abbildung vermag ich nur die Sonnenscheibe (ohne Hörner) zu erkennen. Dafür trägt die Göttin noch den Uräus auf dem Kopf (vgl. COLLON, Seal Impressions Nr. 148). Für ein ähnliches Pflanzenszepter, von MEEK als Lotosblüte beschrieben, vgl. ders., Four Seals 25 Abb. 3. Wahrscheinlich handelt es sich eher um eine Papyrusdolde als um eine Lotosblüte (vgl. PORADA, Morgan Nr. 999).

231 AaO. 26.

232 Vgl. ähnliche Darstellungen aus Bet Schean: ROWE, Four Canaanite Temples Pl. LXVA,1 (inschriftlich als *Antit* identifiziert; Pl. LXVIIIA,5 = PRITCHARD, ANEP Nr. 478. Die kleine Stele wurde im von Amenophis III. (1403-1369) erbauten Tempel gefunden. Aufgrund der zwei Hörner unterhalb der Atefkrone identifizierte ROWE (The Topography 19f.) die Göttin mit der in Gen 14,5 erwähnten "Astarte mit zwei Hörnern" (*ᶜštrwt qrnjm*) (Dual!), in Gen 14,5 Ortsname, doch wohl Uebertragung eines Götternamens auf einen Ort (vgl. WESTERMANN, Genesis II 231), in Verbindung mit einer weiteren Textstelle in 1 Sam 31,10, wo von einem *bjt ᶜštrwt* in Bet Schean die Rede ist. Abgesehen davon, dass die historische Zuverlässigkeit der beiden Angaben noch genauer zu prüfen wäre (vgl. STOEBE, 1 Samuelis 530), bleibt die Identifikation vor allem deshalb unsicher, weil ein Hörnerpaar kein charakteristisches Attribut darstellt.

233 Four Seals 26.

Person (Fürst?) dargestellt. Das eine Mal grüsst der Mann in syrischer Tracht den ebenfalls syrisch dargestellten keulenschwingenden Gott auf dem Berg, und das andere Mal hält er in ägyptisierender Tracht das (von der Göttin anvertraute?) Lebenszeichen in der Hand. Später wird die Göttin mit der Hathorkrone auch noch in der intimen Umarmung eines Gottes oder seines Repräsentanten (Abb. 374, 375) und als erhabenen Thronende (Abb. 485) anzutreffen sein, so dass allein das Erscheinungsbild dieses Typs sehr vielseitig ausfällt. Anzufügen bleibt schliesslich, dass H. VORLAENDER bei der Untersuchung gewisser literarischer Göttertypen in Mesopotamien zu einem ganz ähnlichen Resultat kommt.[234]

---

234 Der Gott Ningizzida z.B. wird zwar in den meisten Texten erst am Schluss der Götterlisten aufgeführt, was dazu verleiten könnte, ihn als rangmässig niedrig einzustufen. Andererseits wurde er in der Ur III-Zeit sehr oft verehrt und besass in Ur sogar einen Tempel, so dass er doch wieder schwer fallen dürfte, ihn unter die "kleinen" Götter einzuordnen (Der Gott der Väter 34f.).

C. Der Zyklus um die "Heilige Hochzeit"

Im Zentrum dieses Teils steht die sogenannte "Heilige Hochzeit". Dieser Begriff (griech. ἱερὸς γάμος) wurde zuerst auf die Hochzeit zwischen Hera und Zeus angewandt.[235] In der Assyriologie konzentrierte sich die Diskussion hauptsächlich auf die Hochzeit von Inanna/Ischtar und Dumuzi/Tammuz. M.P. NILSSON hat für den griechischen Raum die Forderung aufgestellt, dass man nur dann von "Heiliger Hochzeit" reden könne, wenn diese auch tatsächlich rituell nachvollzogen worden sei.[236] Dies ist mit Sicherheit nur bei der "Heiligen Hochzeit" zwischen Inanna und Dumuzi der Fall,[237] während die Bedeutung anderer Götterhochzeiten (z.B. zwischen Marduk und Sarpanitu, Ningirsu und Baba) noch nicht geklärt ist. J. RENGER schränkt deshalb im "Reallexikon der Assyriologie" den Begriff auf die Hochzeit zwischen Dumuzi und Inanna ein.[238] In der religionsgeschichtlichen Forschung des Alten Orients wurde der Begriff aber seit jeher in einem im Vergleich zur Definition NILSSONs erweiterten Sinne verwendet,[239] wobei auch das relativ gut bezeugte Dumuzi-Ritual nichts an der Tatsache zu ändern vermag, dass viele Fragen offen bleiben: Bis zu welchem Grade ist die "Heilige Hochzeit" mit dem im Alten Orient weitverbreiteten Motiv des sterbenden und wiedererscheinenden Gottes verbunden? Fällt der kultische Vollzug automatisch mit einem Hochfest (Herbst-, Frühlingsfest) zusammen? Welchen Charakter hatte dieses Fest ("copulatio carnalis" oder "unio mystica")? Wer war im Ritual der gebende und wer der nehmende Teil? Mit ähnlichen und neuen Fragen wird man rechnen müssen, wenn man den Komplex der "Heiligen Hochzeit" im syrischen Bereich anzugehen versucht. Mir geht es wieder darum, das Material in einem Ueberblick zu präsentieren, wobei nur gelegentlich auf einige der Detailprobleme

---

235 J. RENGER, RLA IV 251; vgl. NILSSON, Geschichte I 110f. und 402f.; A. KLINZ, PRE Suppl. VI 107-113.

236 M.P. NILSSON in einer Rezension zu A. KLINZ' "Hieros Gamos" (Diss. Halle 1933), Deutsche Literaturzeitung 54 (1933) Sp. 1937f.

237 Die wichtigsten Textzeugen sind: SRT I und Parr.; TLB 2 Nr. 2 und Parr.; CT 42 Nr. 4.

238 RLA IV 255.

239 J. RENGER, RLA IV 252f. §§ 4-8.

näher eingegangen werden kann. Die folgenden Abschnitte dürfen also nicht den Eindruck erwecken,als sei hier eine ikonographische Rekonstruktion eines syrischen Rituals der "Heiligen Hochzeit" versucht worden. Erstens fehlt dazu die textliche Grundlage.[240] Zweitens hat der folgende Teil, gerade weil er einen Ueberblick geben soll, künstlich-kumulativen Charakter, d.h. zu keiner bestimmten Zeit und an keinem bestimmten Ort waren alle zu schildernden Aspekte anzutreffen. Wenn der Ueberblick trotzdem als "Zyklus" überschrieben und angelegt ist, so darum, weil sich die einzelnen Elemente m.E. alle unter einen genügend weitgefassten Begriff der "Heiligen Hochzeit"[241] einordnen lassen und gleichzeitig klar werden soll, wie sehr gerade hier die einzelnen Aspekte des "Gottesbildes" bzw. "Bildes der Göttin" Grunderfahrungen aus dem "Lebenszyklus" jeder altorientalischen Frau spiegeln, seien sie nun mehr "höfischer" oder mehr "volkstümlicher" Art.[242]

1. BANKETTSZENEN

Die Bezeichnung Bankettszene (oder Speiseszene) findet man für zwei voneinander zu unterscheidende Darstellungstypen. Beim ersten Typ sitzt nur eine Person am Speisetisch bzw. Altar, während auf der anderen Seite ein Diener, bzw. Verehrer steht.[243] Er kann hier ausser Betracht bleiben. Beim

240 Die Ugarit-Texte geben in dieser Hinsicht zu wenig her. Ergiebiger sind phönizische, etruskisch-punische und hellenistische Inschriften des 1. Jts. v. Chr. (vgl. z.B. DELCOR, Le hieros gamos 74-76; LIPINSKI, La fête 48). Auch wenn sich DELCOR und LIPINSKI bei der Interpretation vielleicht vom Konzept der "Heiligen Hochzeit" von Inanna und Dumuzi haben leiten lassen, so ist im Kult des Melqart und der Astarte auch objektiv eine Affinität zu diesem mesopotamischen "Prototyp" kaum zu bestreiten.

241 Vgl. weiter unten die Einleitung zu Kap. III C 5.

242 Den einzelnen Abschnitten liegen also Aspekte des natürlichen Lebenszyklus' der Frau zugrunde und nicht ein vorgegebener ikonographischer Zyklus, wie man ihn bei ägyptischen Darstellungen (z.B. dem Zyklus der Geburt des Königs) findet. Ich nehme darum z.B. die Abschnitte über das Bankett sowie über Musik und Tanz, die mehr die Atmosphäre des Zyklus betreffen, voraus, obwohl beim sogenannten Ritual der "Heiligen Hochzeit" das Festmahl, wenn ein solches in den Texten überhaupt erwähnt wird, erst nach der Hochzeitsfeier geschildert wird.

243 Diesen Typ findet man vor allem auf mittel- und neuassyrischen sowie auf späthethitischen Darstellungen (ORTHMANN, Untersuchungen 373, 388f.).

zweiten Typ, der in diesem Zusammenhang wichtig ist, sitzen sich zwei Personen gegenüber.[244] In der Glyptik erlebt das Motiv während der frühdynastischen Zeit eine erste Blüte.[245] Die frühdynastische Darstellungsart menschlicher Figuren erleichtert die Unterscheidung der Geschlechter nicht gerade. Hie und da kann aber einer der beiden Banketteilnehmer eindeutig als Frau identifiziert werden. Das ist z.B. auf dem bekannten Lapislazulisiegel der Dame Schub-ad aus Ur der Fall (Abb. 242, oberes Register)[246]. Wie hier ist das Bankett der zwei Hauptpersonen auf frühdynastischen Siegeln häufig durch Dienerfiguren ergänzt. Auf den sogenannten Weihplatten, auf denen die Bankettszene das Hauptmotiv bildet, sind in der Mehrzahl der Fälle eine Frau und ein Mann abgebildet.[247] Eigenartigerweise findet man auf den Weihplatten keine Darstellungen, wo die beiden Banketteilnehmer gemeinsam aus einem in der Mitte aufgestellten Krug mit Hilfe eines Trinkrohrs ihr Bier genehmigen, wie das auf einem Siegel aus Chafadschi der Fall ist (Abb. 243)[248]. Während der Akkad- und der Ur III-Zeit sind die Bankettszenen eher selten und später in der mesopotamischen Glyptik des 2. Jts. nicht mehr an-

---

244 Vgl. die Unterscheidung auch bei MOORTGAT, Bergvölker 64f. und weiter unten Kap. III D 4.

245 Der Ursprung der Bankettszene mit zwei Personen ist wahrscheinlich schon vor die frühdynastische Zeit anzusetzen (vgl. AMIET, GMA 119). Während der frühdynastischen Zeit ist sie vor allem im Gebiet des Dijala (frühdynastisch II) verbreitet. Aus dem Königsfriedhof von Ur (frühdynastisch III) ist eine besondere, zweiregistrige Version bekannt (vgl. Abb. 242).

246 Für die Frauendarstellung vgl. auch PORADA, Morgan Nr. 105 und 106; AMIET, GMA Nr. 1155, 1159, 1161, 1165, 1167, 1171, 1182, 1188, 1192, 1194. Grössere Gruppen mesopotamischer Bankettszenen findet man bei: LEGRAIN, Ur Excavations X Nr. 120-133; FRANKFORT, Stratified Cylinder Seals Nr. 316, 334, 351, 358-359, 415-416, 465, 485; PORADA, Morgan Nr. 105-117; AMIET, GMA Nr. 1152-1200; BUCHANAN, Ashmolean Nr. 228-242.

247 Vgl. BOESE, Weihplatten Taf. I,1.2; III,3; IV,1.2; V,2; IX,1.2; XVI,2.3; XVII,1; XXXVIII.

248 Vgl. auch AMIET, GMA Nr. 1160, 1162, 1166, 1171, 1174, 1183, 1187, 1190, 1191, 1194. Die Trinkhalme machten den Biergenuss noch angenehmer, da so die festen Rückstände, die auf dem Bier schwammen, nicht eingesogen wurden (vgl. ROELLIG, Das Bier 70). - Aus dem gleichen Grund wird etwa in Afrika (Rwanda) das hausgebraute Sorghobier auch heute noch mit Hilfe eines Trinkhalms aus der Kalebasse getrunken. Zur Kombination von Skorpion und Bankettszene vgl. AMIET, aaO. Nr. 1169; DIGARD, Répertoire Nr. 3864-5.

zutreffen.[249] In der kappadokischen[250] und syrischen Glyptik (Abb. 244)[251] lebt das Motiv hingegen weiter. Meistens wird es dabei in die Nebenszene plaziert. Die Teilnehmer bedienen sich in der Regel auch nicht mehr der Trinkhalme (Abb. 245)[252], sondern aus dem grossen Gefäss in der Mitte ergiesst sich je ein Strom in ein kleineres Gefäss, das die Teilnehmer in der Hand halten (Abb. 246)[253], oder sie sitzen mit leeren Händen vor einem Gefäss oder Ständer.[254] In der mitannischen Glyptik aus Nuzi bedienen sich die Teilnehmer dann wieder des Trinkrohrs.[255] Eine grundlegende Schwierigkeit bei all diesen Bankettszenen auf Siegeln des 2. Jts. besteht darin, dass die Teilnehmer kaum zu identifizieren sind. Begegnen sich ein Verehrer (Fürst?) und ein Gott, wie das auf Abb. 129 deutlich dargestellt ist, oder teilen sich ein (vergöttlichter?) Fürst und ein Untergebener ihr Bier, wie das aus der Darstellungsart eines Siegels aus Berlin zu schliessen ist (Abb. 247)? Die praktisch identische Darstellung der beiden Teilnehmer lässt sich m.E. dann am besten erklären, wenn man in ihnen zwei gleichrangige Persönlichkeiten vermutet. Dass dies auch eine Frau und ein Mann sein können, ist mindestens bei einem Siegel sicher bezeugt (Abb. 248)[256]. Damit stünden solche Darstellungen ganz in der Tradition der frühdynastischen Zeit, die bereits Wert auf die Gleichrangigkeit (vgl. z.B. die Verteilung des Dienstpersonals) legte. Was in der Glyptik stark abgekürzt dargestellt ist, bringen die Weihplatten klar zum Ausdruck, dass am Bankett in den allermeisten Fällen ein Mann und eine Frau teilnehmen. Eine Bestäti-

---

249 Für die Akkadzeit vgl. PORADA, Morgan Nr. 248-252; für die Ur III-Zeit: DIGARD, Répertoire Nr. 331.

250 Vgl. WEBER, Siegelbilder Nr. 418 = WARD, Seal Cylinders Nr. 900; ÖZGÜÇ, Level Ib Pl. 26,3.

251 Vgl. auch COLLON, Seal Impressions Nr. 78.

252 Vgl. DELAPORTE, Louvre II A 897; PORADA, Morgan Nr. 972 = HOGARTH, Hittite Seals Nr. 153 = FRANKFORT, CS Pl. 44k.

253 Vgl. BUCHANAN, Ashmolean Nr. 868; COLLON, Seal impressions Nr. 78; bei FORTE (Seals Nr. 7) ist unklar, ob es sich um eine "amputierte" Darstellung des vorliegenden Typs oder ob es sich um eine Darstellung des Typs mit nur einem Speisenempfänger handelt.

254 VON DER OSTEN, Newell Nr. 297; COLLON, Seal Impressions Nr. 76.

255 PORADA, Nuzi Nr. 18 und 19.

256 Mit grosser Wahrscheinlichkeit ebenfalls um einen Mann und eine Frau handelt es sich bei einem Abdruck aus Alalach: COLLON, Seal Impressions Nr. 78; vgl. auch PARKER, Cylinder Seals Nr. 9 (zwei Frauen?).

gung für diese Vermutung liefert schliesslich ein Kultbecken vom Tell Mardich, dessen Hauptseite mit einer Bankettszene geschmückt ist (Abb. 249)[257]. Ueber einem Tierfries sitzen ein Mann und eine Frau in langen Gewändern mit Fischgratmuster vor einem mit Broten beladenen Altar. Beide halten in der erhobenen rechten Hand ein Gefäss. Die Szene wird links durch einen Mann mit einem Stab und zwei bewaffnete Männer, rechts durch zwei Frauen, die verschiedene Gefässe tragen, ergänzt. Datiert wird das Becken um 2000-1900 v. Chr., womit das Stück auch ein Bindeglied zwischen den am Ende des 3. Jts. v. Chr. auslaufenden Bankettszenen in Mesopotamien und den jüngeren in der syrischen Glyptik darstellt. P. MATTHIAE deutet die Szene als "banchetto di communione, di cui sono protagonisti il capo della communità cittadina e la sua sposa, assistiti da un alto funzionario, da guerrieri e da inservienti".[258] Er ist weiter der Ansicht, dass das Bankett aufgrund des Tierfrieses mit dem bäuerlichen Kult in Verbindung stehen muss, ohne sich aber auf ein bestimmtes Festritual, etwa anlässlich des Neujahrsfestes, festzulegen.[259] MATTHIAE deutet die Szene grundsätzlich richtig. Nur das Tierfries sagt über eine Verbindung zum bäuerlichen Kult nicht viel aus, denn es befinden sich cervidenartige Wesen darunter, und der Löwe am linken Ende des Frieses dürfte auch nicht zu den Haustieren des bäuerlichen Alltags zu zählen sein.[260]

Gewiss, "Bankette" kann man zu allen möglichen, festlichen Gelegenheiten veranstalten. Dass die vorgestellten Szenen eher religiös als profan zu deuten sind, darauf deutet ihr Vorkommen auf Weihplatten mesopotamischer Tempel[261] und dem Kultbecken eines syrischen Heiligtums.[262] Das häufige Vor-

---

257 Vgl. ein ähnliches Relief, aber mit nur einem Banketteilnehmer: MATTHIAE, Le sculture (Missione 1964) Tav. 70 = ORTHMANN, Der Alte Orient 483 Fig. 156.

258 MATTHIAE, Le sculture (Missione 1965) 127.

259 AaO.

260 Vgl. auch das Löwenfries auf dem andern mit einem Festmahl dekorierten Kultbecken vom Tell Mardich (MATTHIAE, Le sculture (Missione 1964) Tav. 70; ORTHMANN, Der Alte Orient 483 Fig. 156).

261 Vgl. BOESE, Weihplatten 162.

262 Das Kultbecken, zu dem Abb. 249 gehört, wurde im Kultraum "in situ" gefunden (vgl. MATTHIAE, Le sculture (Missione 1965) 125).

kommen macht auch unwahrscheinlich, dass ein historisches Festgelage dargestellt ist, wie das bei der sogenannten Gartenszene des Assurbanipal (668-631) der Fall ist.[263]

Es bleiben hauptsächlich drei Deutungsmöglichkeiten: Entweder man deutet die Bankettszene als Totenmahl,[264] als Teil eines bestimmten Rituals (z.B. der "Heiligen Hochzeit" anlässlich des Neujahrsfests)[265] oder als eine Art "Kommunion"[266]. Schon E. AKURGAL hat nachgewiesen, dass die Deutung als "Totenmahl" erst für späthethitische Denkmäler zutrifft.[267] Gegen die Deutung als eigentliche Bankettszene wurde schon vorgebracht, dass hier gar nicht gegessen, sondern im besten Fall getrunken wird.[268] Die Interpretation als "Kommunion", wie sie P. MATTHIAE und P. AMIET vertreten,[269] scheint der Sache am nächsten zu kommen und findet gerade in der syrischen Kunst zusätzliche Bestätigung. Wenn das gemeinsame Essen bzw. Trinken zu einer Art "Sakrament" wird, so könnte dies ikonographisch dadurch ausgedrückt werden, dass die Tranksame gleichsam von selbst sich in die Trinkgefässe der Teilnehmer ergiesst (vgl. Abb. 245). Und zu den Kultbecken vom Tell Mardich

---

263 ORTHMANN, Der Alte Orient Taf. 247. Dass hier der Sieg über Elam gefeiert wird, ist dadurch signalisiert, dass der Kopf des besiegten Königs im Baum aufgehängt ist. Vgl. auch weiter unten Kap. III C 4.2 und den Kommentar zu Abb. 314.

264 WEBER, Siegelbilder 108-109.

265 FRANKFORT, CS 77; MOORTGAT, Tammuz 42-44; FORTE, Seals, Text zu Nr. 4 und 5.

266 Neben MATTHIAE hat schon C. CONTENAU viel früher die Szene als "communion" bezeichnet, wobei er dem Begriff aber einen anderen Sinn gab (Glyptique syro-hittite 109f.). Für CONTENAU war es eine "Kommunion" zwischen Gott und Mensch, die sich, wie er an anderer Stelle präzisierte, im Jenseits abspielt (vgl. dazu AMIET, GMA 127 Anm. 50 und 51). Für eine "Kommunion" im Diesseits, im Tempelbereich, d.h. unter den Augen der Götter, aber nicht unbedingt mit deren direkter Beteiligung, plädiert P. AMIET (aaO. 129). Unter den Alttestamentlern weist A. MAILLOT (Le sexe 57) darauf hin, dass es bei der Teilnahme am kanaanäischen Kult vielfach nicht einfach um "Imitation", sondern um "Kommunion" ging.

267 AKURGAL, Späthethitische Bildkunst 119-121; vgl. VAN BUREN, An Enlargement 27; ORTHMANN, Untersuchungen 377; SABATINI, Thèmes iconographiques 32.

268 VAN BUREN, aaO. 27.

269 Vgl. oben Kap. III Anm. 266.

meint MATTHIAE, dass bei dieser Gelegenheit dem Stadtfürst übernatürliche Kräfte erwuchsen und er, wie die eigenartige Krone beweise,[270] das Wesen einer Gottheit annahm.[271] Schliesslich ist bei den syrischen Darstellungen das Prinzip der Gleichrangigkeit so konsequent angewandt, dass kaum mehr von der Kommunion zwischen Gott und Mensch die Rede sein kann. Entweder ist hier ein Menschenpaar beim "kultischen Mahl" dargestellt oder aber ein Götterpaar. Wenn also der Fürst beim kultischen Mahl den Gott repräsentiert, dann repräsentiert auch die Fürstin bzw. Priesterin die Göttin. Dass sie bei dieser Repräsentation kein besonderes Attribut (Krone) trägt, ist nicht verwunderlich, da auch die Göttin in Syrien in der Regel darauf verzichtet. Zu klären ist noch, ob ein so verstandenes Bankett nicht doch im Zusammenhang mit der "Heiligen Hochzeit" denkbar ist. Die Texte berichten recht häufig von Festen, und da gehören Schmaus und Gelage immer dazu.[272] Die städtische Kultur hatte sich in Mesopotamien und Syrien bereits im 3. Jt. v. Chr. so entwickelt, dass die von der Tempel- und Palastwirtschaft Begüterten ein luxuriöses Leben führen konnten, von dem die einfache Bevölkerung wenigstens an den regelmässig wiederkehrenden Festzeiten ebenfalls profitierte.[273] Bei den Schilderungen der Götterfeste hat man den Eindruck, dass diese die Vorstellungen des altorientalischen Menschen, der für die Freuden des Lebens im allgemeinen sehr offen war, noch übertreffen mussten. Interessant ist,

---

270 Vgl. unsere Abb. 70 und 78.

271 Die Kunst Syriens 483, Kommentar zu Abb. 156.

272 Nach der auf dem Zylinder B des Gudea kurz geschilderten "Heiligen Hochzeit" zwischen Ningirsu und Baba (B XVII 1-3) bildet ein Festmahl, zu dem alle Götter erschienen waren (B XIX 17-21), den Abschluss:

> "Dem Herrn Ningirsu veranstaltete (Gudea) ein festliches Essen:
> An sass im Lehnstuhl, neben An sass Enlil,
> neben Enlil sass Ninmach." (FALKENSTEIN/VON SODEN, Hymnen und Gebete 181).

Auch die Ugarit-Texte berichten von Göttermählern und Festen. Nachdem Aschera von Baal und Jam beschenkt worden ist, bedankt sie sich mit einem Göttermahl: II AB III 40-55 = CTA 4 III 40-44 = KTU 1.4 III 40-44. Nachdem Baals Palast erbaut ist, veranstaltet er ein Aufrichtefest: II AB VI 39-59 = CTA 4 VI 39-59 = KTU 1.4 VI 39-59. *Aqht* bewirtet sieben Tage lang die *Ktrt*-Göttinnen, bevor er mit seiner Frau schläft und ein Kind zeugt: II D II 25-46 = CTA 17 II 25-47 = KTU 1.17 II 25-47. Vgl. auch den Hymnus RS 24.252 = KTU 1.108, der zu einem Trinkgelage der Götter aufruft.

273 SCHMOEKEL, Kulturgeschichte 33.

dass die anthropomorphe Vorstellung der Götterwelt so weit geht, dass sie genau so detailliert wie das Göttergelage auch dessen negative Folgen schildert. So betrinkt sich der Gott El in einem ugaritischen Text dermassen, dass ihm sterbenselend wird und er in Kot und Urin herumtorkelt.[274]

Zu den Aufgaben des Königs gehörte zu gewissen Zeiten sowohl in Mesopotamien als auch in Syrien, mit den Göttern zu speisen.[275] Was die "Heilige Hochzeit" betrifft, so gibt es zumindest für Mesopotamien einige Texte, nach denen das Ritual mit einem Bankett des Paares schliesst. Am ausführlichsten wird dies in einem Hymnus aus der Isin-Zeit geschildert:

> "Der König (Iddindagan von Isin) erfüllt wie Uto mit ihr (Inanna) zusammen das Heiligtum,
> in Ueberfluss, Stolz (und) strotzender Fülle tritt er geradewegs vor sie,
> veranstaltet ihr dort ein gutes Festmahl. -
> Die Schwarzköpfigen treten geradewegs vor sie.
> Die Laute (?), die den Südsturm übertönt,
> das *algar*-Instrument mit dem süssen Klang, die Zier des Palastes,
> die Leier (?) - zu einem Mittel dafür, dass sich Menschen freuen,
> lassen die Musikanten sie mit einem Lied der Herzensfreude erklingen.
> Der König greift beim (?) Essen (und) Trinken kräftig zu,
> der Palast ist (lauter) Fest, der König erfreut,
> die Menschen verbringen den Tag in strotzender Fülle."[276]

---

274 RS 24.258 = KTU 1.114; POPE, A Divine Banquet 170-203; LOEWENSTAMM, Trinkburleske 71-77; DE MOOR, Studies I 167-175; RUEGER, Zu RS 24.258 203-206; vgl. II D II 2 = CTA 17 II 4 = KTU 1.17 II 4.

275 In einem Lied auf Nininsinna begleitet der König die Göttin auf einer Prozessionsfahrt, um sie nachher wieder in ihren Palast zu geleiten und dort mit ihr zu speisen (vgl. FALKENSTEIN/VON SODEN, Hymnen und Gebete 68-70). Vgl. auch den Text des *Aqht*-Gedichts: II D II 4 = CTA 17 II 4 = KTU 1.17 II 4.

276 SRT I (A) 200-211; ed. ROEMER, Königshymnen 142; vgl. auch FALKENSTEIN/VON SODEN, Hymnen und Gebete 98. Eine weitere Bankettszene nach der "Heiligen Hochzeit" schildert ein Text Schulgis: Tafel LB 963, veröffentlicht bei: VAN DIJK, La fête 83-88.

Nun kann man - wie bereits gesagt - einwenden, dass die Bankettszenen immer nur Trinkszenen zeigen: P. AMIET hat dieses Argument dadurch entkräftet, indem er wenigstens ein Beispiel beibrachte, wo einer der Teilnehmer nach einem Stück Fleisch greift und so zeigt, dass die restlichen Szenen als "pars pro toto" für ein wirkliches Mahl aufzufassen sind.[277] Dass praktisch allen Siegelschneidern der Hinweis auf das Trinken wichtiger war als das Essen, lässt sich vielleicht auch dadurch erklären, dass ein Festgelage ohne Speise noch denkbar ist, wohl kaum aber ohne Alkoholica. AMIET hält aber den Bezug des Banketts zur "Heiligen Hochzeit" und zum Neujahrsritual schliesslich doch für künstlich, wobei er sich vor allem von der Deutung FRANKFORTs distanziert.[278] Die Argumente und Bedenken, die AMIET ins Feld führt, führen aber nur die Mehrdeutigkeit des Bankettmotivs vor Augen und zeigen, dass es nicht exklusiv auf die "Heilige Hochzeit" bezogen werden darf. Dass andererseits ein Bezug des Banketts zum Komplex der "Heiligen Hochzeit" nicht kategorisch auszuschliessen ist, sondern eine von mehreren Möglichkeiten darstellt, beweisen m.E. nicht nur die oben zitierten Texte, sondern auch eine Reihe von Siegeldarstellungen: Auf einem akkadischen Siegel ist auf dem oberen Register eine Bankettszene und auf dem unteren ein Bett mit einem Liebespaar abgebildet.[279] E. FORTE zieht die Verbindung zur "Heiligen Hochzeit" auf einem syrischen Siegel (Abb. 250), das eine "nackte Göttin" und, durch ein Leitermotiv getrennt, eine Bankettszene zeigt. Die Bankettteilnehmer sitzen dabei auf zwei kauernden Löwen (vgl. Abb. 246) und werden von einer dritten Figur bedient. Dass FORTEs Vermutung richtig ist, wird sich noch an weiteren Siegeln erweisen, auf denen die Göttin in andern Aspekten erscheint, die m.E. alle zum Kontext der "Heiligen Hochzeit" gehören, und auf denen gleichzeitig, immer in einer Nebenszene, das "Sakrament" des Banketts in Erinnerung gerufen wird.[280]

---

277 AMIET, GMA 126 Nr. 1185.

278 AaO. 128f.

279 BOEHMER, Die Entwicklung 121 Nr. 691.

280 Vgl. PORADA, Morgan Nr. 944 = CONTENAU, Glyptique syro-hittite Abb. 140 = unsere Abb. 276; PORADA, aaO. Nr. 946 = unsere Abb. 300; PORADA, aaO. Nr. 968 = unsere Abb. 301; DELAPORTE, Louvre II A 932 = unsere Abb. 279.

2. MUSIK, GESANG UND TANZ

Im ersten Kapitel habe ich bereits auf die umfassende Funktion der Musik aufmerksam gemacht.[281] Dass im Alten Orient auch die Frau als aktive Musikantin in Erscheinung tritt, bedarf lediglich des Hinweises auf die überall angebotenen Kunstdrucke ägyptischer Wandbilder aus der thebanischen Nekropole, die prachtvoll aufgemachte Musikantinnen mit Lauten und Flöten sowie zierliche Tänzerinnen zeigen.[282] Natürlich entfällt für die Frauen die Möglichkeit, sich in der Militärmusik zu beteiligen, die im Krieg auch als Signalinstrument eine wichtige Funktion hatte, dafür ist ihre Mitwirkung auf dem Sektor der "religiösen" und der "Unterhaltungsmusik" umso auffälliger. Selbst dieser letzteren Sparte wohnt Macht inne,und auch ihrem Zauber kann man verfallen.[283] In der Welt der Götter spielt die Musik eine analoge Rolle. Sie wollen unterhalten werden, und auch für sie ist Musik ein wirksames Machtmittel.[284]

Die Literatur über altorientalische Musik ist recht umfangreich geworden.[285] Eher selten wird aber nach den Funktionen der Musik im Alltag und nach deren Verhältnis zur höfischen und kultischen Musik gefragt.[286] Ob Frauen für gewisse Funktionen der Musik und gewisse Instrumente eine besondere Vorliebe zeigten, diese Frage blieb bisher praktisch unbeantwortet. Gerade sie aber interessiert hier und soll wenigstens eine vorläufige Antwort finden.

---

281 Vgl. weiter oben Kap. I B 6.

282 HICKMANN, Musikgeschichte II,1 66f. Abb. 38 und 39.

283 Dass dies selbst noch bei einer Musik der Fall ist, die ihren Namen nicht mehr verdient (vgl. CASETTI, Funktionen 370), beweist die sogenannte Berieselungsmusik in Kaufhäusern und Fabriken, deren Wirkung zwar nicht bewusst wahrgenommen, die unterbewusst aber kauf- bzw. arbeitsfreudiger machen soll.

284 Dabei verstärkt die Musik nicht einfach nur die Kommunikation zwischen Mensch und Gott als Lob, Dank, Bitte oder Beschwörung im Kult, sondern sie wird auch zum Machtmittel bei Konflikten unter den Göttern. Zu Anfang des Schöpfungsmythos "Enuma Elisch" bringen z.B. die Götter ihre Ur-Eltern durch Gesang in Zorn und Bedrängnis (Enuma Elisch I 23f.; GRESSMANN, AOT 110).

285 Für Mesopotamien vgl. die Uebersicht bei SPYCKET, La musique 153-155. Für Aegypten: H. HICKMANN, Musikgeschichte II,1 172f.

286 Für die Ausnahmen vgl. CASETTI, Funktionen 366ff.

Sicher wurden in Syrien/Palästina alle wichtigen Instrumentengattungen auch von Frauen gespielt. Unter den Saiteninstrumenten sind auf Darstellungen Leier (Abb. 260)[287], Harfe (Abb. 262)[288] und Laute (Abb. 251) zu finden. Unter den Blasinstrumenten ist vor allem die Flöte, meist die Doppelflöte, auch ein Fraueninstrument (Abb. 259)[289]. Trotzdem bleibt das Tamburin, auch Handpauke oder Rahmentrommel genannt,[290] mit Abstand das häufigste Fraueninstrument. Dabei sind zwei Darstellungstypen zu unterscheiden.[291] Beim ersten Typ hält die Frau, wie beim anmutigen Figürchen vom Tell Schiqmona (Abb. 252)[292], das Tamburin in der linken Hand mit der Schmalseite vor sich hin und schlägt es mit der rechten Hand (vgl. Abb. 66, 67). Im Flachrelief wird

---

287 Vgl. AVIGAD, The Kings Daughter Fig. 3.

288 Auf den ältesten Harfendarstellungen wird sie von Frauen gespielt: Vgl. LEGRAIN, Ur Excavations III Nr. 369, 371, 373.

289 Vgl. die weibliche Doppelflötenspielerin aus Megiddo (SCHUMACHER, Tell el-Mutesellim I 85f. und Taf. 50 = GRESSMANN, AOB Nr. 654 = KEEL, AOBPs Abb. 463) und diejenige aus Achsiv (KEEL, AOBPs Abb. 464). Die Langflöte scheint hingegen schon immer das Soloinstrument der Hirten gewesen zu sein (vgl. SPYCKET, La musique 175 Abb. 27; da das Siegel Beschädigungs- und Ueberarbeitungsspuren trägt und unmittelbar neben dem "Flötenspieler" ein grosses Gefäss abgebildet ist, scheint mir die Deutung als Flöte nicht ganz gesichert; es könnte sich auch um einen Trinkhalm handeln). Hörner und Trompeten waren im Alten Orient in erster Linie Kriegs- und Signalinstrumente, und deshalb verwundert es nicht, dass sie nicht von Frauen gespielt werden.

290 Zur Terminologie vgl. BARRELET, Figurines 238 Anm. 5.

291 Vgl. RASHID, Zur Datierung 91f. Die kleine Handtrommel findet sich zum ersten Mal auf einem frühdynastischen Gefäss vom Tell Agrab, auf dem drei nackte Frauen abgebildet sind, die die Trommel mit einem Stäbchen schlagen (vgl. DELOUGAZ, Pottery 67 Pl. 12; HARTMANN, Die Musik 37; RASHID, Zur Datierung 90 Abb. 1). Ein meist nacktes Terrakottafigürchen mit Tamburin ist während der Ur III- und der altbabylonischen Zeit stark verbreitet (vgl. OPIFICIUS, Terrakottarelief Nr. 123-141; BARRELET, Figurines Nr. 340-385). Für solche Figürchen aus Syrien/Palästina vgl. weiter oben: Kap. II A 1.8. Grössere Trommeln scheinen von Frauen nicht gespielt worden zu sein. Solche waren in Mesopotamien und Syrien sehr beliebt (vgl. die Riesentrommeln aus Karkemisch und vom Tell Mardich; ORTHMANN, Untersuchungen Taf. 29d = KEEL, AOBPs 318 Abb. 456 = SABATINI, Thèmes iconographiques Abb. 14 und 15; RASHID, Zur Datierung 98-102). Sie dienten wohl dazu, heilige Zeiten oder das Kommen des Herrschers, bzw. Gottes zu signalisieren, ähnlich wie das heute an gewissen Orten noch mit Böllerschüssen getan wird.

292 Vgl. auch das Elfenbeinfigürchen aus Ras Schamra: SCHAEFFER, 24^{e} campagne Abb. 12 und 13.

bei diesem Typ das Tamburin seitlich vom Körper dargestellt.[293] Beim zweiten Typ wird das Instrument vor dem Oberkörper gehalten (Abb. 62-64). Ich glaube nicht, dass aus der Handhaltung schlüssig abgeleitet werden kann, ob die Trommel geschüttelt, also als Rassel benützt, oder ob sie mit den Fingern bespielt wurde.[294] Bei diesem Typ besteht die Hauptschwierigkeit jedoch darin, dass es überhaupt fraglich ist, ob ein Musikinstrument dargestellt ist. Dort, wo die Scheibe verziert ist (z.B. Abb. 62 und 63) halte ich die Deutung als Brot oder Kuchen für naheliegender.[295] In Aegypten ist das Sistrum, ein Rasselinstrument, oft in den Händen von Frauen anzutreffen.[296] Dass es in Mesopotamien nicht heimisch ist - es ist ein einziges Mal belegt (Abb. 253)[297]-, ist nicht verwunderlich; erstaunlicherweise findet man es aber auch kaum in Palästina.[298]

Häufiger als Sistren sind Zimbeln und "Becken", die in Palästina seit der späten Bronzezeit belegt sind.[299] In Mesopotamien sind Darstellungen von "Becken" relativ selten.[300] Eine der frühesten Darstellungen findet sich

---

293 Vgl. OPIFICIUS, Terrakottarelief Nr. 136-141.

294 Vgl. dazu die unterschiedlichen Auffassungen bei RASHID (Zur Datierung 92) und BARRELET (Figurines 238). Beide Male müsste der Rahmen Löcher aufweisen, damit das Instrument mit dem Daumen gehalten werden konnte.

295 D.R. HILLERS (The Goddess 99) gibt der Deutung als Tamburin den Vorzug;vgl. auch FERRON, Statuettes 19.

296 HICKMANN, Musikgeschichte II,1 48, 146; ROTHENBERG, Timna 163, 166; BRUNNER-TRAUT, Der Tanz 50.

297 Zwei Musikanten, die teils als Männer (DELAPORTE, Louvre II 114 A 172; BOEHMER, Die Entwicklung 68 Abb. 385), teils als Frauen (FRANKFORT, CS 130) gedeutet wurden, spielen der kriegerischen Ischtar auf. Der vordere spielt eine Leier, der hintere eine Art Sistrum. Ich halte die Musikanten aufgrund einer Ueberprüfung des Originals im Louvre für Männer, da sie, wie die Abbildung richtig wiedergibt, Bärte tragen.

298 Ein Elfenbeingriff mit Hathorkopf aus Bet-El wird als Teil eines Sistrums interpretiert (ALBRIGHT, Bethel Pl. 42). Ein stark beschädigtes Frittesiegel aus einem Grab bei Akko zeigt eine bisher nicht identifizierte Gottheit mit einem Sistrum in der Hand (BECK, The Cylinder Seals Pl. 8,15; 21,4).

299 Vgl. LOUD, Megiddo II Pl. 185,4-7; GRANT/WRIGHT, Ain Shems IV Pl. 53, 56; YADIN, Hazor I Pl. 162,2.3; GORALI, Music Nr. 14-20.

300 RASHID, Zur Datierung 102.

auf einem Terrakotta-Relief aus Larsa (Abb. 254)[301]. Abgebildet ist ein Mann, der eine Fusstrommel schlägt, und eine sitzende "Becken"-Spielerin. Feuern sie den Kampf der zwei Ringer daneben an? In hellenistischer und römischer Zeit gibt es auch kleine Metallbecken, die, auf Holzleisten, die hinten zusammengebunden waren, montiert, als Klappern verwendet wurden (Abb. 255)[302].

Eng mit der Musik verbunden ist der Tanz. Während er in Aegypten sowohl ikonographisch wie literarisch vielfach bezeugt ist,[303] findet man aus Mesopotamien und Syrien kaum Belege: Auf einem überdurchschnittlich grossen Terrakottarelief (Ø 15,5 cm) sind zwei tanzende, nackte Mädchen als Hauptpersonen dargestellt (Abb. 256). Zwischen ihnen musizieren zwei krummbeinige Männchen auf Lauten,und um sie herum hocken oder stehen - anscheinend abgerichtete - Affen mit Brustgurten. In der syrischen Glyptik laufen, sehr oft in Nebenszenen, kleine Männchen hintereinander her, was Frau PORADA als Reihentanz deutet.[304] Im Kreis angeordnete Figürchen, die oft mit ineinander verschränkten Gliedern dargestellt sind, können dann entsprechend als Ringeltänzer gedeutet werden.[305] Männchen mit angewinkelten Beinen, hie und da in "Hahnenkampf-Position" dargestellt, werden ebenfalls als Tänzer interpretiert.[306] Tanzende Frauen dagegen fehlen in der vorderasiatischen Kunst

---

301 Die Becken wurden an Stielen oder Griffen gehalten.

302 Klappern wurden in Mesopotamien bereits in frühdynastischer Zeit verwendet: vgl. SPYCKET, La musique 170 Fig. 16.

303 BRUNNER-TRAUT, Der Tanz 81f.; HICKMANN, Musikgeschichte II,1 173; WILD, Les danses sacrées 33-118.

304 PORADA, Nuzi 116-118; ihr folgen COLLON (Seal Impressions 140) und FORTE (Seals Nr. 60).

305 Das Motiv ist seit der frühdynastischen Zeit belegt: LEGRAIN, Ur Excavations III Nr. 393. Es erscheint in Karum Kanisch Ib (ÖZGÜÇ,Level Ib Pl. XI C), auf einer Backform in Mari (PARROT, Mission archéologique de Mari II,3 36f. Pl. XVII und Fig. 30) und auf syrischen Siegeln (VON DER OSTEN, Newell Nr. 345; COLLON, Seal Impressions Nr. 109). Auf Luristan-Bronzen (12.-7. Jh. v. Chr.) wird die Idee des Kreistanzes am schönsten sichtbar (PARROT, Assur 132 Fig. 156; SARRE, Katalog 1932 Nr. 92).

306 DELAPORTE, Louvre II A 341; BUCHANAN, Ashmolean Nr. 472; VON DER OSTEN, Newell Nr. 535; MOORTGAT, VR Nr. 529; PORADA, Flagellation 8 Nr. 12. Die ägyptischen Begriffe für "Tänzer" und "Tanz" erhalten als Determinativ seit dem Alten Reich (das Verbum bleibt wenigstens im Alten Reich

fast ganz.[307] In der zweiten Hälfte des 2. Jts. v. Chr. kommen auf Siegelabrollungen aus Nuzi auch Reihen von nackten, tanzenden Frauen vor (Abb. 257)[308]. Tanzende Mädchen, die von Musikantinnen mit Rahmentrommeln begleitet werden, sind schliesslich auf einer phönizisch-etruskischen Silberschale dargestellt.[309]

Dass alle diese Musikantinnen und Tänzerinnen nicht nur Menschen erfreuten, sondern auch die Götter, kann denjenigen, der ein wenig mit dem Alten Orient vertraut ist, nicht verwundern. In Aegypten begleiten z.B. Musikantinnen und Tänzerinnen die Götterbarke.[310] In Mesopotamien spielen sie spätestens seit der Akkadzeit den Göttern auf (Abb. 258)[311]. Eine stark beschädigte Pyxis aus Nimrud verbindet, was schon seit der frühdynastischen Zeit immer wieder der Fall war, eine Musikszene mit einem Bankettmotiv, allerdings vom Typ mit nur einem Teilnehmer (Abb. 259)[312]. Eine thronende Figur, wahrscheinlich eine Frau (Herrscherin?),[313] sitzt vor einem mit Speisen beladenen Tischchen und wird von zwei Dienerinnen versorgt. Hinter dem Thron unterhalten sie fünf Musikantinnen[314] mit zwei Doppelflöten, einer Rahmen-

---

noch undeterminiert) u.a. auch ein Männchen mit einem angewinkelten Bein (BRUNNER-TRAUT, Der Tanz 76, 78).

307 Ausnahmen sind die tanzenden Göttinnen bei: VON DER OSTEN, Newell Nr. 312 (= unsere Abb. 264) und BUCHANAN, Ashmolean Nr. 863 (= unsere Abb. 265).

308 Vgl. PORADA, Nuzi Nr. 410-413.

309 CULICAN, First Merchant Venturers Fig. 127.

310 Dies kann in der offiziellen Festprozession, die im grossen Säulengang des Tempels von Luxor dargestellt ist (vgl. WOLF, Das schöne Fest 18f.) oder auf der bescheideneren Stele eines Privatmannes aus Abydos (vgl. KEEL, AOBPs Abb. 450) der Fall sein.

311 Ein Hymnus Assurnasirpals I. an Ischtar endet - soweit er erhalten ist - mit dem Satz:
"Ein Freudenfest feiern mögen die Herren der Kulte allzumal,
ihr Herz freue sich bei der Musik"
(FALKENSTEIN/VON SODEN, Hymnen und Gebete 269).

312 Zur frühdynastischen Kombination von Musik und Bankettmotiv vgl. AMIET, GMA Nr. 1199.

313 BARNETT (Nimrud Ivories 209; Catalogue 191) hält die thronende Figur für eine Göttin. Ich halte sie, wegen der Aehnlichkeit mit einem Elfenbein aus Megiddo (LOUD, Ivories Pl. 4,2), mit PARROT (Assur 312) eher für eine Fürstin.

314 Vgl. BARNETT (aaO.), DECAMPS DE MERTZENFELD (Inventaire Nr. 1017),

trommel und zwei Saiteninstrumenten (Zither oder Psalterion). So könnten auch die tanzenden Mädchen auf Abb. 256 nicht, wie E. STROMMENGER meint,[315] zusammen mit Affen und Zwergen eine gewöhnliche Schauspielertruppe darstellen, sondern im Dienste eines Herrschers oder Gottes stehen, um diesen mit ihren grotesken und akrobatischen Sprüngen zu erheitern.[316]

Auf anderen Darstellungen steht weniger die Komponente der Unterhaltung als die der Macht im Vordergrund. Das ist z.B. auf altbabylonischen Terrakottareliefs der Fall, auf denen ein nacktes Paar tanzend und musizierend abgebildet ist (Abb. 260 und 261). Solche Darstellungen werden allgemein mit dem Kult in Verbindung gebracht, ohne dass in den meisten Fällen genauere Angaben über ihren "Sitz im Leben" gemacht werden können.[317] Sicher ist, dass hier die Kraft der Erotik und der Sexualität beschworen werden. Dies gilt auch für die vielen Darstellungen der "nackten Frau" mit Tamburin (vgl. Abb. 64). R. OPIFICIUS schwankt in der Interpretation der "nackten Frau" zwischen Göttin (Ischtar)[318] und Priesterin bzw. Tempeldirne[319]. M.-Th. BARRELET geht gar nicht näher auf die Bedeutung ein: "Libation, musique, danse conviennent à l'ambiance de ces scènes d'un caractère spécial, qu'elles soient tenues pour 'religieuses' ou pour profanes, sans permettre d'en préciser la signification."[320] D.R.HILLERS versucht trotzdem, die "Frau mit dem Tamburin" zu deuten, indem er vor allem auf zwei Punkte hinweist: 1. Einige der palästinischen Figürchentypen (z.B. der Qudschu-Typ) stellen ohne Zweifel eine Göttin dar. 2. Einige der mesopotamischen Figürchen sind von

---

SEIBERT, Die Frau (Text zu Abb. 45); PARROT (Assur 311) beschreibt die Musikanten als Männer.

315 Garten Eden 156.

316 Zur ähnlichen Funktion von jugendlichen, akrobatisch geschulten Tänzerinnen, Zwergen und Affen vgl. BRUNNER-TRAUT, Der Tanz 64. Zum Spiel zur Belustigung einer Gottheit vgl. KEEL, Weisheit 31-63 und weiter unten Kap. IV A 2.1.2.

317 CONTENAU, La déesse nue 51-58; GENOUILLAC, Telloh II 56-59; VAN BUREN, Clay Figurines 89-90.

318 Terrakottarelief 203. Es ist aber zu berücksichtigen, dass die "nackte Göttin" ein syrisches Motiv ist und Ischtar diesen Aspekt höchstens "geerbt" hat (vgl. Kap. II C 3 und 4).

319 AaO. 205. Die Unentschlossenheit in der Fachwelt resümiert auch HILLERS, The Goddess 98f.

320 Figurines 319.

Frau VON BUREN zweifelsfrei als Göttin identifiziert worden.[321] Als drittes könnte noch angefügt werden, dass auch die "syrische Göttin" in der Glyptik als Musikantin und Tänzerin auftritt. Auf einem Siegel aus Karahöyük wird eine harfenspielende Göttin von Usmu zu einem thronenden Gott, wohl Ea, geführt (Abb. 262). Bisher ist nur eine einzige vergleichbare Szene in der syrischen Glyptik vorhanden (Abb. 263). Sie zeigt wieder Usmu, der Ea (hier deutlich an den Wasserstrahlen erkennbar) statt der Harfnerin eine zur Hälfte entblösste Göttin zuführt. Eine solche halbnackte Göttin wird auf einem Siegel der Newell-Kollektion als "Solotänzerin" abgebildet (Abb. 264). Und auf einem Siegel des Ashmolean Museums scheint sie tanzend - das Siegel ist an dieser Stelle stark abgewetzt - einen Beter zu einer bartlosen Gottheit (Frau oder Mann?) auf einem Thron zu führen (Abb. 265). Vor diesem Paar führt der Fürst mit dem ovalen Kopfschmuck eine Frau, die einen unidentifizierbaren Gegenstand hält, zur Gottheit. Diesmal sind beide in lange Fransengewänder gekleidet. Ich frage mich, ob hier nicht zweimal das gleiche Paar dargestellt ist, wobei einmal die Frau und einmal der Mann die Führerrolle übernehmen. Eine andere Möglichkeit wäre, dass hier der Herrscher wie auch die Göttin bzw. Priesterin als Wegbereiter für ein "normal sterbliches" Paar wirken. Mit dem Rücken zur thronenden Gottheit sitzt eine zweite, die deutlich als Frau zu identifizieren ist und die von einer halbnackten Frau bedient wird (vgl. Abb. 304 und 305). Auch das Siegel des Ana-Sintaklâku, eines Beamten des Zimrilim von Mari (1782-1759), muss in diesem Zusammenhang erwähnt werden (Abb. 266)[322]. Es zeigt den König mit der Rundkappe, wie er einem kriegerischen Gott mit Sichelschwert und Mehrfachkeule, der den linken Fuss auf einen liegenden Feind gestellt hat (vgl. Abb. 188), seine Reverenz erweist. Hinter dem Gott folgen eine Göttin Lama und eine zweite Göttin, die A. PARROT als Göttin Ischtar deutet und folgendermassen beschreibt:

---

321 The Goddess 99. Sein Musterbeispiel, an dem er die ganze Diskussion aufhängt, ist allerdings gerade das Figürchen aus Ta'anach, Abb. 63, dessen Scheibe ich als Brot oder Kuchen deute.

322 Zuerst waren nur 64 Abdruckfragmente dieses Siegels aus Mari bekannt: PARROT, Mission archéologique der Mari II,3 169-185 Pl. XLVIII. Das Original wurde im Iran erworben und befindet sich jetzt im Louvre (Nr. 21988). Ueber die ursprüngliche Inschrift wurde eine neue graviert, die als Besitzer einen "Adad-scharrum, Sohn des Schamajatum, Diener der Gottheit Ninschubur" nennt (vgl. PARROT, Sumer/Assur (Ergänzung 1969) 40* Nr. 47). Von der ursprünglichen Inschrift sind noch Spuren zu sehen.

"Tête et poitrine de profil, les deux mains levées, elle est à peu près nue. Seule sa jambe droite est recouverte d'un pan de robe. Le ventre est figuré de face, avec accentuation du tracé du triangle sexuel et de l'ombilie. La déesse était parée: colliers rigides au cou, bracelets aux poignets et au chevilles. Détail nouveau: un tambourin est suspendu à sa coude gauche."[323] Das bisher einzigartige Siegel ist ein typisches Beispiel für die Mischkunst von Mari.[324] Während die Handhaltung und die Hörnerkrone noch ganz der mesopotamischen Tradition verhaftet sind, ist die Darstellung des schön modellierten, halbnackten Körpers typisch syrisch.[325] Es handelt sich also wiederum um eine syrisierte Ischtar. Der runde Gegenstand am linken Ellbogen kann, solange Parallelen vollständig fehlen, nicht mit Sicherheit identifiziert werden. Die Deutung als Rahmentrommel ist vorläufig die wahrscheinlichste, denn auch auf phönizisch-punischen Darstellungen wird die "joueuse au tambourin" später mit Astarte identifiziert.[326]

In diesem Zusammenhang drängt sich aber auch noch ein sumerisches Mythosfragment auf, das Inanna als junges Mädchen schildert, das sich den Tag bei unbeschwertem Trommelspiel und Gesang vertreibt. Dabei taucht ihr "Verehrer" Dumuzi auf und möchte mit ihr ein Schäferstündchen abhalten. Ich möchte das Fragment, so weit es erhalten ist, in der Neuübersetzung von C. WILCKE zitieren, weil das Rendez-vous der Göttin und ihres Geliebten wohl überaus treffend dem damaligen Alltag abgeguckt war, und weil diese Situation - und das ist das erstaunliche - ebensogut auch unter heutigen Jugendlichen vorstellbar ist.

> "Seit ich, die Herrin, gestern den Tag verbrachte,
> seit ich, Inanna, gestern den Tag verbrachte -
> als ich den Tag verbrachte, als ich spielte,
> als ich den ganzen Tag bis zum Einbruch
> der Nacht Lieder sang,
> begegnete er (mir), begegnete er (mir),
> begegnete (mir) der Herr, der Freund Ans.

---

323 AaO. 169.

324 Vgl. MATTHIAE, Ars Syra 114f.; AMIET, Introduction 25.

325 Vgl. weiter unten Kap. III C 4.1.

326 FANTAR, A propos 21.

Der Herr hielt (mich) mit seiner Hand fest,
Ušumgalanna umarmte mich.

'Wie! Wildstier, gib mich frei! Ich will zu unserem Hause gehen!
Freund Enlils, gib mich frei! Ich will zu unserem Hause gehen!
Was werde ich [meiner] Mutter als Ausrede vorsetzen?
Was werde ich mei[ner] Mutter Ningal als Ausrede vorsetzen?'

'Ich will es dich lehren, ich will es dich lehren!
Inanna, die Ausreden der Frauen will ich dich lehren:
Meine Freundin spielte mit mir auf dem Platz;
mit Handtrommel und Trommelstöcken spielend lief sie mit mir herum;
ihre Lieder sind angenehm - sie sang sie für mich;
sich zu erfreuen, ist angenehm - die Zeit verbrachte ich mit ihr.'

Wenn du (dies) deiner leiblichen Mutter als Ausrede vorsetzt,
wir: Ich will mit dir im Mondlicht das Liebesspiel spielen!
Auf dem reinen Bett, das (voller) Ueppigkeit (ist),
will ich dir die Kämme lö[sen]!
Ein guter Tag des Ueberflusses möge dir in Freude [aufgehen!]"
S a g i d d a ist es.
..."

Der folgende Schluss ist schwer verständlich, da hier ungefähr zehn Zeilen fehlen. WILCKE vermutet, dass Inanna die Nacht mit Dumuzi verbracht und dadurch den Zorn ihrer Mutter auf sich gelenkt hat. Die besänftigenden Worte der freundlichen Nachbarin hätten dann den Zweck, die erhitzten elterlichen Gemüter abzukühlen, was mit dem bildlichen Ausdruck "Wasser auf den Boden sprengen" (vgl. unser "Oel auf die Wogen giessen") ausgedrückt werde:

"Bei dem [Tor] unserer Mutter wird sie stehen!
Ich werde fröhlich (dort) ankommen!
Bei dem Tor Ningals wird sie stehen!
Ich werde fröhlich (dort) ankommen!

Meiner Mutter wird sie zu deinem Namen Worte sagen!
Unsere Nachbarin wird Wasser auf den Boden sprengen.
Meiner Mutter Ningal wird sie zu deinem Namen Worte sagen!

Unsere Nachbarin wird Wasser auf den Boden sprengen.

Der Durft ihrer Wohnung ist angenehm,
ihre Worte sind erfreulich:
'Mein Herr ist für den reinen Schoss bestens geeignet,
Amaušumgalanna, der Schwiegersohn Su'ens!
Der Herr Dumuzi ist für den reinen Schoss bestens geeignet,
Amaušumgalanna, der Schwiegersohn Su'ens!'

Mein Herr, dein Ueberfluss ist angenehm,
in der Steppe sind deine Kräuter süss!
Amaušumgalanna, dein Ueberfluss ist angenehm,
in der Steppe sind deine Kräuter süss!

S a g a r r a ist es; ein Paukenlied Inannas ist es."[327]

Zu diesem sumerischen Text passt ein ugaritisches Mythenfragment, wobei der Unterschied darin besteht, dass die Initiative hier nicht vom Mann ausgeht, sondern Anat ist es, die ihren geliebten Baal besingt und sich dazu auf der Leier begleitet:

"[Es wäscht] ihre Hände die Jungfrau Anat,
[Ihre] Finger [die Jabamat] Limim.
Sie ergreift ihre Leier mit [ihrer] Hand,
[Sie legt] den Schmuck (?) an ihre Brust.
Sie besingt die Liebe des mächtigen Baal,
Den sie liebt."[328]

---

327 WILCKE, Die akkadischen Glossen 84-86 (Kommentar), 87 (Uebersetzung). Der Text liegt auch in einer englischen Uebersetzung S.N. KRAMERs vor (in: PRITCHARD, ANET 639f.). Die Neuübersetzung WILCKEs betrifft vor allem die Rückseite, die durch die Einführung der "Nachbarin" besser verständlich wird. Ebenso amüsant wie der vorliegende Text ist ein Gedicht, in dem sich die beiden Verliebten um ihre vornehme Herkunft streiten, wobei man den Eindruck hat, dass die ganze Sache nur inszeniert ist, um die gegenseitige Leidenschaft aufzustacheln: PRITCHARD, ANET 637.

328 RS 24.245 (VIROLLEAUD, Les nouveaux textes 557-559) = KTU 1.101 15-18; ed. BEYERLIN, Textbuch 239. Den Hinweis auf diese Stelle verdanke ich O. KEEL. Vgl. auch IV AB II 28-29 = CTA 10 II 28-29 = KTU 1.10 II 28-29. Als Anat Baal auf einer Wiese erblickt, da hüpft und tanzt sie vor Freude, jedenfalls nach AISTLEITNER (Texte 53). CAQUOT u.a. übersetzen das Wort *b-ḫ̮l* anders (Textes 285 Anm. r).

Obwohl die Göttin also gelegentlich als Tänzerin oder Musikantin auftritt, habe ich gerade bei den Figürchen mit Tamburin (vgl. Abb. 64-67, 252) Bedenken, sie vorbehaltlos als Göttin zu bezeichnen, denn sichere Belege aus der Glyptik wie die eben vorgestellten sind seltener als bei anderen Aspekten der Göttin. Dazu kommt eine weitere Ueberlegung: Eine Tänzerin oder Musikantin ordnet sich der Person, die sie unterhält bzw. beschwört, unter, steht zu ihr fast wie in einem Dienstverhältnis. Das ist in einem Pantheon mit Göttern verschiedener Generationen und verschiedener Herkunft zwar möglich,[329] doch zu Priesterinnen und Tempeldirnen passt diese Aufgabe fast besser. Jedenfalls, so scheint mir, gehört das Musizieren nicht zu den zentralen Aspekten der Göttin. Diese Vermutung wird durch die Ikonographie der Ischtar-Schauschga gestützt: Auf einem Relief von Yazilikaya ist die Göttin von zwei niederen Gottheiten begleitet, die mit den Hierodulen Ninatta und Kulitta identifiziert werden, wobei letztere einen runden Gegenstand, vielleicht eine Rahmentrommel, in der Hand hält.[330]

Nicht auszuschliessen, aber doch eher unwahrscheinlich erscheint mir schliesslich, dass bei den erotischen Musik-Szenen (Abb. 260, 261) die Hauptbeteiligten des Hieros Gamos dargestellt sind. Eher scheint es sich um Nachahmer (eine Kultprostituierte und ihren Freier) zu handeln, die auf diese Weise am grossen Ereignis partizipieren. Dazu passt dann auch eine Stelle aus einem altbabylonischen Lied auf Inanna, in dem der König im Zusammenhang mit seiner Vereinigung mit der Göttin Baba die Aufforderung an die an der Kultfeier beteiligten Personen richtet, Tänze aufzuführen:

> "Darüber, dass ich zum Schoss der Herrin gehe,
> Baba, wollen wir uns freuen!
> Tanzet! Tanzet!
> Baba, über meine Scham wollen wir uns freuen!
> Tanzet, Tanzet!"[331]

Wie weit diese Aufforderung im Kult oder auch ausserhalb in die Tat umge-

---

329 Als eigentliche "Göttin der Musik" wurde z.B. die ägyptische Hathor im Sinai verehrt. Vgl. GIVEON, The Impact 68-72.

330 DANMANVILLE, Iconographie 178; vgl. BITTEL, Yazilikaya 141 Taf. 22,3 und 4.

331 SRT 5 41-44; ed. FALKENSTEIN, Untersuchungen 169.

setzt worden ist, wie weit hier das Stichwort der "sakralen Prostitution" ins Spiel kommt, und von welchem Punkt an eine solche Praxis als Ausschweifung empfunden worden ist, solche Fragen können in diesem Rahmen nicht erschöpfend beantwortet werden, z.T. wird jedoch weiter unten darauf zurückzukommen sein.[332]

3. DIE GOETTIN, DIE SICH ENTSCHLEIERT

Das im letzten Kapitel vorgelegte Material zeigt, dass zu Anfang des 2. Jts. v. Chr. das Motiv der "nackten Göttin" vielfach in der mesopotamischen und syrischen Kunst auftaucht, und dass ein Zusammenhang zu den zeitlich später anzusetzenden Figürchen besteht. Obwohl wie gesagt nackte Frauendarstellungen seit den Anfängen der Kunst im ganzen vorderasiatischen Raum belegt sind, ist der Ursprung dieser "Frauenwelle" eindeutig in Syrien zu lokalisieren. Die frontale, plastisch-naturalistische Darstellung hat sich als Schöpfung der syrischen Kunst erwiesen.[333] Wenn, was sich besonders schön bei den sogenannten Qudschu-Plaketten[334], aber auch schon bei den Vorläufern in der Glyptik zeigen liess, die Heiligkeit dieser Göttin gerade in ihrer Nacktheit bzw. ihrem "Sexappeal" liegt,[335] so ist im Kontext der "Heiligen Hochzeit" sicher darauf zurückzukommen. Nach einem Partner für die Göttin, ohne den man ja nicht von einer "Heiligen Hochzeit" reden könnte, muss nicht lange gesucht werden. Der mesopotamisch kleinasiatische Wettergott (Adad),[336] der altbabylonische Steppengott (Amurru)[337] oder der kämpferische, syrische Gott (Baal oder Seth)[338] haben sich bereits empfohlen. Gegenüber dem Wettergott in der altbabylonischen (vgl. Abb. 85, 109-112) ist der junge Kriegsgott in der syrischen Glyptik (vgl. Abb. 123 und 124) viel seltener in Begleitung der "nackten Göttin" belegt. Der Grund

332 Vgl. weiter unten Kap. III C 5.4.

333 Vgl. weiter oben Kap. II C 2.

334 Vgl. weiter oben Kap. II A 1.4.

335 Vgl. weiter oben Kap. II C 7.

336 Vgl. weiter oben Kap. II B 2.3.

337 Vgl. weiter oben Kap. II B 2.4.

338 Vgl. weiter oben Kap. II B 3.

liegt in der variantenreicheren Ikonographie der syrischen Glyptik. Für diese Differenzierung, die ich wieder dem Einfluss der "höfischen" Tradition zuschreiben möchte, lässt sich eine ganze Reihe von Belegen anführen.

3.1 Die "sich entschleiernde Göttin" und ihr göttlicher Partner

Der älteste datierte Beleg der "sich entschleiernden Göttin" stammt aus dem Archiv des Adad-Sululi aus Kültepe (Schicht II 1950-1850; Abb. 267)[339]. Es handelt sich um den Abdruck eines überarbeiteten Siegels, dessen erste Szene sich noch stark an die Darstellungen der Ur III-Zeit anlehnt. Schamasch sitzt auf seinem Thron und empfängt die Libation eines Beters. Da die Kopfbedeckung des Beters derjenigen des männlichen Banketteilnehmers auf dem Kultbecken vom Tell Mardich sehr ähnlich sieht (vgl. Abb. 249), möchte ich ihn als Fürsten interpretieren. Dem anatolischen "horror vacui" wirken die vielen Füllsel entgegen: Sonne mit Mondscheibe, Stern, "Sibitti"[340], kauernder Stier, Vogel auf der Hand der Thronenden, kauernder Affe, Greifenkopf, kleiner Beter mit Opfertier und Beter im Knielauf mit Gefäss (oder Musikinstrument?). Auf der zweiten Szene steht der Wettergott der "nackten Göttin" gegenüber, die nach syrischer Art den Körper frontal dem Betrachter zuwendet und nur den Kopf in Seitenansicht zeigt. Die Rafinesse der Darstellung liegt darin, dass sie nicht gänzlich nackt gezeigt wird, sondern eben dabei ist, ihr Lendentuch zu öffnen. Der Gott hält in der Linken eine Standarte (Blitzbündel oder Doppellöwenkeule?) und in der Rechten ein Krummholz.[341] Besonders wichtig ist bei diesem Stück, dass das Kleid der Göttin noch deutlich als solches erkennbar ist, während es in praktisch allen andern Fällen sehr stilisiert dargestellt worden und deshalb hie und da als Blumengirlande missdeutet worden ist.[342] In der stilisierten Dar-

---

339 Die gleiche Göttin - das Lendentuch ist ebenfalls deutlich erkennbar - wird auf einem andern kappadokischen Siegel von zwei Stiermännern flankiert (CONTENAU, La glyptique syro-hittite Abb. 45; vgl. unsere Abb. 74). Vgl. auch T. ÖZGÜÇ, Kültepe 1949 Nr. 691; N. ÖZGÜÇ, Level Ib Taf. 25,1.

340 Zur Deutung der sieben Punkte vgl. VAN BUREN, The Seven Dots 277-289.

341 Vgl. aber Abb. 268, wo es sich um einen grünen Baum zu handeln scheint.

342 PILZ, Die weiblichen Gottheiten 149. - Dem gleichen Missverständnis sind vielleicht schon Siegelschneider der zweiten Hälfte des 2. Jts.

stellung findet man die "sich entschleiernde Göttin" bereits auf einer Abrollung der einheimischen Gruppe der Schicht Karum Kanisch II (Abb. 268). Anscheinend hat es die Leute nicht gestört, dass die Göttin viel kleiner als ihr Partner, der Wettergott, dargestellt wurde: Sie steht quasi auf der Zügelleine des Stieres, die der Wettergott in der Hand hält.[343]

Ein feines Beispiel der syrischen Glyptik zeigt Abb. 269. Die Göttin steht zwischen einer Lama-Göttin und dem jungen Kriegsgott auf dem Stier ihres Partners. Dieser ist mit einem kurzen Schurz bekleidet und steht auf zwei Bergen. Auf dem Kopf trägt er eine mit einem Hörnerpaar versehene Pickelhaube, von der ein unten eingerollter Zopf herabhängt. Dieser soll wohl seine jugendliche Schönheit und Manneskraft unterstreichen. In der Rechten schwingt er eine Keule, und in der LInken hält er ausser dem Zügel seines Attributstiers noch eine Schlange und eine Blume (Papyrus oder Lotus?). Diese Attribute machen deutlich, dass trotz der martialischen Gebärde des Gottes nicht an Krieg zu denken ist, sondern, besonders wegen der Schlange[344], an Sexualität, Fruchtbarkeit und Lebenskraft. Dazu passt die Göttin, die mit ihrer schlanken Taille, den weitausladenden Hüften und prallen Schenkeln den Eindruck üppiger Sinnlichkeit erweckt. Unklar ist, ob sie in ihren Händen ebenfalls Pflanzen hält[345], oder ob das, was ihre Hände überragt, ebenfalls zum Gewand gehört. Neben bekannten Füllseln ist die Darstellung des Vogels mit der Atef-Krone selten und seine Bedeutung nicht geklärt.

---

v. Chr. erlegen. BUCHANAN bildet ein Siegel ab (Ashmolean Nr. 995), dem sehr wahrscheinlich der Typ der altsyrischen, sich entschleiernden Göttin zugrunde lag (vgl. aaO. 193f.), wobei der Kleidsaum nicht mehr zusammenhängend dargestellt wurde und so der Eindruck entstand, die Frau halte zwei Blütenstengel in der Hand; vgl. auch CONTENAU, Glyptique syro-hittite Abb. 291. Von den Bearbeitern syrischer Glyptik wird der Kleiderrest mehrheitlich richtig gedeutet: So hat W.H. WARD (Seal Cylinders 296-302) bereits ein eigenes Kapitel über "The Goddess with the Robe Withdrawn". Auch CONTENAU deutete richtig: "Elle se dévoile au fidèle" (Glyptique syro-hittite 41). Vgl. auch SPELEERS, Catalogue 204; WEBER, Siegelbilder 114; DELAPORTE, Louvre II 195; FRANKFORT, CS 270; EISEN, Moore 62; VON DER OSTEN, Newell 93; PORADA, Morgan 124; BUCHANAN, Ashmolean 178f.

343 Vgl. eine ganz ähnliche Darstellung bei HROZNY, Kültepe I Text Nr. 48a.

344 Zur Schlange als Lebens- und Fruchtbarkeitssymbol besonders auch bei der Qudschu (vgl. Abb. 36): Vgl. JOINES, Serpent Symbolism 110-113; JAROŠ, Die Motive 204-215.

345 SAFADI (Die Entstehung I 349) denkt an stilisierte Kornähren.

Steifer wirkt eine ganz ähnliche Darstellung (Abb. 270)[346]. Der Gott steht wieder auf zwei Bergen, die Göttin auf dem diesmal stehenden Stier. Wegen der Ziegenköpfe, die vor und hinter dem Gott abgebildet sind, deutet R. OPIFICIUS den Gott als Reschef.[347] Die Pickelhaube und der eingerollte Zopf sind aber eher ikonographische Merkmale für Gottheiten vom Typ des Baal/ Seth,[348] während die inschriftlich gesicherten Reschefdarstellungen aus Aegypten den Gott in einer hohen, konischen Krone mit Gazellenkopf zeigen.[349] Auf einem Siegel der Walters Art Gallery in Boston (Abb. 271) hat sich die Göttin auf dem Stier wieder dem gleichen Gott und der ihn begleitenden Göttin Lama zugewendet. Von der andern Seite tritt nun aber noch der Mann im ovalen Kopfschmuck (Fürst) hinzu. Gordon erkennt bei der Göttin einen Januskopf[350]; sie würde sich so also gleichzeitig dem Gott und seinem irdischen Repräsentanten zuwenden. Da mir aber sonst keine janusköpfige Darstellung der Göttin bekannt ist, glaube ich, dass C.H. GORDON das zweite Gesicht in die bei diesem Typ übliche, kunstvoll unterteilte Frisur der Göttin hineingelesen hat. Eine ganz ähnliche Konstellation, nämlich Herrscher, "sich entschleiernde Göttin" und Gott ist hingegen noch bei einem fragmentarisch erhaltenen Siegel aus Hazor belegt.[351] Der vom Gott gebändigte Stier (vgl. das Gängelband, an dem er geführt wird), auf dem die Göttin steht, kann hie und da wegfallen. Dafür erscheint sie auf Abb. 272 in einem mit vier Flügelpaaren versehenen Schrein, der in diesem Fall jegliche Zweifel über ihre Zugehörig-

---

346 R. OPIFICIUS gibt keinen Hinweis auf eine frappierend ähnliche Paralelle (WARD, Seal Cylinders Abb. 883 = DIGARD, Répertoire Nr. 4453), die einige Zweifel an der Echtheit des von ihr publizierten Stücks aufkommen lassen: 1) Bei dem von Ward abgebildeten Siegel schweben Mondsichel und Sonnenscheibe natürlich über der Hand der Göttin, während sie hier mit der Hand verbunden ist, was man sonst nicht findet. 2) Die Reihe der laufenden Männchen ist bei WARD von einem Thronenden angeführt, der ein Gefäss in der Hand hält. Hier schwebt es verloren neben dem Kopf der Göttin. 2) Abb. 270 ist, im Verhältnis zum WARD'schen Siegel, seitenverkehrt.

347 OPIFICIUS, Medaillen AG, Text zu Nr. 40.

348 Vgl. unsere Abb. 208.

349 HAUSSIG, Wörterbuch I 306; PRITCHARD, ANEP Nr. 476; GESE, Die Religionen Abb. 11. Zu den Gazellenköpfen vgl. weiter unten Kap. III Anm. 1120.

350 GORDON, Walters Art Gallery 17.

351 YADIN, Hazor III/IV Pl. 319.1. Das Siegel stammt aus dem spätbronzezeitlichen Tempel (Area H, Stratum 1B, Locus 2123).

keit zum überirdischen Bereich ausräumt.[352] Zwei Wettergottheiten verkörpert das Paar auf einem hethitischen Siegel des Louvre, von dem Abb. 273[353] einen Ausschnitt zeigt. Der Gott mit der Pickelhaube fährt im Wagen mit Stiergespann auf die Göttin, die sich entschleiert, zu. Dabei scheint er mit einer Keule das Sturmgewölk vor sich her zu treiben. Und von der Göttin weg fliessen Wasserströme in alle vier Himmelsrichtungen.[354] Die "Schnabelschuhe" der Göttin bilden ein antiquarisches Element, das schon in der Zeit der assyrischen Handelskolonien belegt[355] und auch auf syrischen Siegeln zu finden ist.[356] Schliesslich entschleiert sich die Göttin auch vor einem Gott im kurzen Schurz und einer mit Widderhörnern versehenen Atef-Krone (Abb. 274)[357]. Diese Figur taucht vor allem auf syrischen Siegeln, die von der Levanteküste oder aus Palästina stammen, hie und da auf.[358] Zumindest bei diesem Beispiel hier halte ich ihn für eine ägyptisierende Variante des göttlichen Partners der Göttin.[359]

---

352 Zum Schrein vgl. bereits weiter oben Abb. 135 und den Kommentar dazu.

353 Einen weiteren Beleg für das Vorkommen der "sich entschleiernden Göttin" auf hethitischen Siegeln stellt das sogenannte Tyszkiewicz-Siegel dar: CONTENAU, Glyptique syro-hittite Abb. 311 = FRANKFORT, CS Pl. 430 = DIGARD, Répertoire Nr. 3062-3065.

354 Ich glaube nicht, dass die Wasserströme auf die Göttin zufliessen, wie AMIET (Bas Reliefs 135) meint, sondern, dass sie, analog zu den wasserspendenden Gottheiten und Genien (vgl. Abb. 126), von der Göttin ausgehen. In Verbindung mit dem Wettergott ist sie eine Göttin der Süsswasserströme und kann deshalb schlecht mit der "Astarte/Aschera des Meeres" in Verbindung gebracht werden, wie das AMIET an anderer Stelle (Le temple ailé 8) tut.

355 Vgl. AKURGAL, Die Kunst der Hethiter Taf. 33.

356 Vgl. z.B. unsere Abb. 126, 134.

357 Vor einem ähnlichen Gott, aber auf dem Stier stehend, ist sie auf einem Ras Schamra-Siegel abgebildet: BUCHANAN, Ashmolean Nr. 885 = DIGARD, Répertoire Nr. 4384-5-6.

358 WARD, Un cylindre syrien Pl. V,5; vgl. auch unsere Abb. 238.

359 Kanaanäische Bronzefigürchen, die im Gegensatz zur Siegelfigur von der Gestik her eindeutig zum kriegerischen Typ gehören, tragen hie und da die Atef-Krone (NEGBI, Canaanite Gods Nr. 1321, 1337, 1412). Aber auch für thronende Gottheiten ist sie mehrfach belegt (aaO. Nr. 1441-1443).

3.2 Die "sich entschleiernde Göttin" und der Fürst

Abb. 275 vereint in einer Darstellung altbabylonische, syrische und ägyptisierende Züge. Rechts steht der "Mann mit der Breitrandkappe und der Keule"[360]. Links steht ein zweiter Mann mit gleicher Kopfbedeckung, aber einem langen Kleid mit schräg verlaufendem Saum vor der "sich entschleiernden Göttin". Aufgrund dieses Kleides[361] und der hinter dem Mann stehenden Schutzgöttin mit Hathorkrone (vgl. Abb. 234) ist diese Figur, hier wohl aber auch der Mann, der der Göttin Lama gegenübersteht, als Fürst zu deuten. Die Hüftpartie der Göttin ist wieder wie in Abb. 260 auffällig schwungvoll akzentuiert. Um den Hals trägt sie ein einfaches Collier. Auf den rein syrischen Siegeln ist der Herrscher bekanntlich mit dem hohen, ovalen Kopfschmuck gekrönt (Abb. 276)[362]. Die Göttin steht wieder unter einer geflügelten Arkade, die sich auf dem Stier ihres Partners erhebt. Unklar ist bei solchen Siegeln, wie weit die Nebenszenen, hier ein Bankett[363] und vier laufende Männchen, mit der Hauptszene zusammengehören. Die letzteren möchte man bei diesem Beispiel gerne als Gefolge des Königs bezeichnen, da der vorderste den gleichen Krummstab (vgl. Abb. 228, 230) hält wie der Herrscher. Die laufenden Männchen sind auch auf einem Siegel der Morgan-Sammlung dabei (Abb. 277). Während die Göttin sich unter einer geflügelten Scheibe entschleiert, ist der Herrscher mit der ovalen Krone, die hier noch zusätzlich mit dem Uräus geschmückt ist, gleich doppelt präsent (vgl. Abb. 121, 131, 132)[364]. Bei den Männchen bleibt zu berücksichtigen, dass sie nicht durchwegs zum Gefolge des Königs gehören, sondern auch als eigenständige Verehrergruppe erscheinen können.[365] Wichtig aber ist vor allem, dass die Göttin sich in

---

360 Vgl. weiter oben Kap. II B 2.1.

361 Es ist auf einer Stele aus Ras Schamra belegt, wo die Träger dieses Gewandes mit Sicherheit irdische Würdenträger darstellen: MATTHIAE, Ars Syra 69 Taf. 22 = unsere Abb. 237.

362 Vgl. auch BUCHANAN, Ashmolean Nr. 883 = HOGARTH, Hittite Seals Nr. 179; RAVN, A Catalogue Nr. 136, 137.

363 Vgl. weiter oben Kap. III C 1.

364 Die zweite Deutungsmöglichkeit wäre die, dass hier zwei verschiedene, jedoch gleichrangige Persönlichkeiten (vgl. Abb. 120) dargestellt sind.

365 Vgl. z.B. DELAPORTE, Louvre II A 897.

genau gleicher Weise sowohl vor dem jugendlichen Gott als auch vor dem König präsentiert.

3.3 Die "sich entschleiernde Göttin" vor dem thronenden Fürsten

Grössere Schwierigkeiten für die Deutung ergeben sich, wenn die "sich entschleiernde Göttin" vor einer thronenden Figur erscheint. Befindet sie sich in Begleitung anderer Figuren wie auf dem kappadokischen Siegel der Walters Art Gallery (Abb. 278), so ergeben sich zwei Möglichkeiten: Entweder handelt es sich um eine Einführungsszene, bei der ein Gott oder eine Göttin einen oder mehrere Beter zum Thron führen,[366] oder es handelt sich wie im vorliegenden Fall um eine Götterprozession.[367] Auf den bärtigen Mann auf dem Thron bewegt sich zuerst eine eigenartige Figur, die einen Federschmuck auf dem Kopf trägt und in jeder Hand eine Streitaxt hält, zu. E. PORADA deutet diese Figur als eine Art Kriegsgottheit.[368] Die nachfolgende Göttin mit dem Vogel hat den Arm grüssend erhoben. Den Abschluss bildet die sich entschleiernde Göttin auf einem niederkauernden Stier. Ueber einer Hand schwebt ein Vogel, und auf dem Kopf trägt sie ebenfalls eine Art Feder oder Band.[369] Dem ganzen Aufzug wird durch einen kleinen, vor dem thronenden Mann sitzenden Leierspieler die entsprechende Festlichkeit verliehen.[370] Da bei beiden Göttinnen ein Vogel sitzt,[371] frage ich mich, ob es sich nicht um die gleiche Gottheit in ihrem bekleideten und unbekleideten Aspekt handeln könnte. Die Versuchung ist gross, die bekannten Gottheiten aus Ugarit zu bemühen und zu behaupten, hier würden Astarte, Anat und Baal dem Göttervater El ihre Auf-

---

366 GORDON hielt die Figur mit der Streitaxt für eine Einführungsgöttin, die die Frau mit dem Vogel auf dem Kopf zum Thronenden führt (Walters Art Gallery 16). Er übersah, dass es sich um einen Mann handelt, und dass dieser in der rechten Hand auch noch eine Waffe trägt und nicht, wie er meinte, die nachfolgende Frau an der Hand führt.

367 Ich halte alle Prozessionsteilnehmer für Gottheiten. Neben der "sich entschleiernden Göttin" wird auf andern Siegeln nämlich sowohl der "Frau mit dem Vogel" (vgl. WINTER, Die Taube Abb. 16) als auch dem "Krieger mit dem Federhelm (PORADA, The Warrior 62) Verehrung entgegengebracht. Vgl. AMIET, Bas Reliefs Nr. 347.

368 The Warrior 62.

369 Vgl. einen ähnlichen Kopfschmuck beim Wettergott auf Abb. 267.

370 Vgl. einen ähnlichen Leierspieler auf Abb. 72.

371 Zur Verbindung von Taube und Göttin vgl. WINTER, Die Taube 53-78.

wartung machen.[372] In diesem Stil weiterspekulierend, würden auf einem syrischen Siegel Baal und Astarte der Göttermutter Aschera einen Besuch abstatten (Abb. 279); denn ich glaube, dass die von R. OPIFICIUS als "sitzende, unbärtige Gottheit"[373] geschilderte Person eher weiblich als männlich ist, und der Skorpion zwischen den beiden jungen Besuchern würde, wie noch zu zeigen sein wird,[374] gut zum Liebespaar und zur "Heiligen Hochzeit" passen. Doch halten solche auf den ersten Blick bestechenden Identifizierungen einer genaueren Prüfung oft nicht stand. Abb. 279 z.B. passt sehr gut ins Schema der sogenannten Einführungsszenen: Die "sich entschleiernde Göttin" führt einen Beter (König, oder vielleicht wegen des kurzen Schurzes eher einen Priester) vor die Gottheit.[375] Bei Abb. 278 handelt es sich zwar um eine Götterprozession,[376] aber nicht unbedingt zum Göttervater El, wie man das gern haben möchte. Ich habe diese Figur zwar früher selber als Gott bezeichnet;[377] nun ist aber eine Affinität zum Typ des "vergöttlichten Königs", wie er vor allem auf Siegeln der Ur III-Zeit dargestellt wurde, nicht zu verkennen: Er sitzt, mit einer Breitrandkappe auf dem Kopf, auf seinem Thron und hält normalerweise dem Beter, der von einer Lama-Göttin eingeführt wird, ein Gefäss entgegen.[378] Diese Darstellung findet ihre Fortsetzung in der Isin-Larsa-[379] und altbabylonischen Zeit.[380] Es ist wahrscheinlich, dass diese Tradition auch noch in der syrischen Glyptik weiterlebt, z.B. in Abb. 280 und Abb. 281. Beidemal führt die "sich entschleiernde Göttin" einen Beter vor den thronenden Gottkönig, nur mit dem Unterschied, dass

---

372 Vgl. KEEL, AOBPs 326, Legende zu Abb. 475a. Den Göttervater El stellt man sich ja gern als thronenden "Grand Old Man" vor: vgl. aaO. Abb. 283-284.

373 Medaillen AG 1968, Text zu Nr. 43.

374 Vgl. weiter unten Kap. III C 5.6.2.

375 Vgl. ähnliche Szenen im Kapitel über die "nackte Göttin": Kap. II B 3, Abb. 128-130.

376 Dieser Meinung ist auch E. PORADA (The Warrior 58).

377 WINTER, Die Taube 65f.

378 Vgl. PORADA, Morgan Nr. 291-294, bes. den Skorpion zwischen Göttin und Beter auf Nr. 292.

379 PORADA, Morgan Nr. 296-304. Vgl. die ähnliche Darstellung der Rundkappe wie auf den kappadokischen Beispielen: AaO. Nr. 851-854. Nr. 854 zeigt wie unsere Abb. 278 keine Einführungsszene, sondern eine Götterprozession.

380 PORADA, Morgan Nr. 315-332.

sie das eine Mal vor und das andere Mal hinter ihm steht. Handelt es sich beim Beter um den lebenden Herrscher, der einem vergöttlichten Vorgänger der Dynastie seine Reverenz erweist? Auf Abb. 282,[381] fehlt hingegen der Beter. Die Göttin produziert sich allein vor dem Thronenden. Bei diesem Beispiel ist besonders schön zu sehen, dass der Saum des Gewandes auch vor dem Körper durchläuft. In der Nebenszene ist in der oberen Bildhälfte die Ziege zu beachten, die ihr Junges säugt,[382] während unter der "Guilloche" ein liegender Greif abgebildet ist. Auf einem Siegel des biblischen Instituts der Universität Freiburg (Schweiz) steht die Göttin gleich vor zwei Thronen (Abb. 283). Steht sie hier vor dem Gott und seinem Repräsentanten oder vor dem verstorbenen, vergöttlichten und vor dem lebenden Herrscher? Die Hauptschwierigkeit bei der Beantwortung dieser Frage besteht darin, dass man nur schlecht darüber informiert ist, wie tief die Idee des vergöttlichten Herrschers auch bei den Nachfolgern der Ur III - Zeit und in Syrien noch verwurzelt war.[383]

Immerhin ist für die Beurteilung der "sich entschleiernden Göttin" eines klarer geworden: Während in den ersten zwei Gruppen, wo sie ihrem göttlichen (Abb. 267-274) bzw. irdischen Partner (Abb. 275-277) gegenübersteht, ihre Nacktheit durchaus erotisch anreizenden, werbenden Charakter haben und so gut in den Kontext der "Heiligen Hochzeit" passen kann,[384] dient die gleiche Nacktheit bei dieser letzten Gruppe (Abb. 278-283) der Vermittlung. Die Göttin unterhält und besänftigt den Thronenden, indem sie sich vor ihm entschleiert, und schafft so eine günstige Ausgangslage für die Begegnung des Beters mit dem thronenden Gott. Damit erfüllt auch die "sich entschleiernde Göttin" u.a. die Funktion einer Mittlerin, die ich als Hauptaufgabe der "nackten Göttin" bezeichnet habe.[385]

---

381 Vgl. DELAPORTE, Louvre II A 929. Hier trägt der Thronende den ovalen Kopfschmuck und die Göttin hält zwei Vögel auf ihren Händen.

382 Vgl. weiter unten Kap. III C 8.4.

383 Vgl. weiter unten Kap. III C 4.1.

384 Vgl. WEBER, Siegelbilder 114.

385 Vgl. weiter oben Kap. II C 6.

3.4 Die Verehrung der "sich entschleiernden Göttin"

Der populären Rolle der Göttin als Vermittlerin ist es wohl auch zuzuschreiben, dass Szenen, die die Verehrung der Göttin zeigen, recht zahlreich sind:

3.4.1 Die Verehrung zu ebener Erde

Auf Abb. 284 hat ein(e) Beter(in?) die Arme bittend nach Art der Göttin Lama erhoben. Zu Füssen der sich entschleiernden Göttin kauern wieder zwei Vögel.[386] Meistens aber wird sie von zwei Betern flankiert (Abb. 285)[387]. Zwei weibliche Verehrer (Schutzgöttinnen?) sind auf einem Siegel der Sammlung Aulock dargestellt (Abb. 286)[388]. Ungewöhnlich sind auch die zwei Blumen (Lotosblüten?), die die Göttin in den Händen hält. Auf einem Siegel vom Tell Sukas (Abb. 287)[389] empfängt die Göttin die Delegation der vier laufenden Männchen (vgl. Abb. 276-277). Sie wird ausserdem mit Mischwesen zusammen dargestellt, z.B. mit dem adlerköpfigen Mann, der die Flügelsonne trägt (Abb. 288),[390] oder man findet sie nur mit Vögeln und Affen zusammen (Abb. 289)[391].

Die Popularität des Motivs wird auch durch eine Steingussform aus Kültepe unterstrichen, die zur Herstellung von Bleifigürchen diente (Abb. 290)[392]. Die Göttin steht in einer Art "Mandorla", die unten von einem Flügelpaar und oben von der geflügelten Sonnenscheibe begrenzt wird (vgl. Abb. 272,

---

386 Vgl. auch ALP, Karahöyük Nr. 89.

387 Aehnliche Siegel findet man bei: DELAPORTE, Louvre II A 935; PORADA, Morgan Nr. 939; in einem Schrein steht die Göttin bei: DELAPORTE, Bibliothèque Nationale Nr. 456; DIGARD, Répertoire Nr. 4444-5.

388 Vgl. VON DER OSTEN, Aulock Nr. 297, wo zwei Lama-Göttinnen die "sich entschleierne Göttin" in einem Schrein verehren.

389 Vgl. PORADA, Morgan Nr. 940.

390 Vgl. DE VAUX, Tell el Farah (1ère campagne) 575 Fig. 5 = DIGARD, Répertoire Nr. 2619.

391 Die Bedeutung des "hockenden Affen" ist unklar: Vgl. HILZHEIMER, RLA I 41f.

392 Die Gussform stammt aus Kültepe, ist in den Handel gekommen und befindet sich jetzt in der Sammlung Aulock. Sie ist ins 19./18. Jh. v. Chr. zu datieren. Vgl. zur Datierung: WINTER, Die Taube 64.

276), und öffnet ihren Schleier. Im Gegensatz zu den Siegeln ist hier auch das Gesicht frontal wiedergegeben. Die Brüste, der Nabel und die Schamgegend sind deutlich akzentuiert. Auf den Händen der Göttin sitzen wieder zwei Tauben (vgl. Abb. 283, 289). In Alalach wurde in einer Schicht des 14. Jhs. v. Chr. eine Terrakottaplakette mit praktisch dem gleichen Motiv gefunden (Abb. 291). Im Unterschied zur Gussform aus Kültepe trägt die Göttin aus Alalach noch eine spitz zulaufende Mütze, die an die Kopfbedeckung der hethitischen Götter erinnert.

3.4.2 Die Verehrung auf dem Stier

Die Macht der "sich entschleiernden Göttin" wird noch unterstrichen, wenn sie auf dem Stier steht (Abb. 292), der hier von einem Diener gehalten wird. Obwohl vor allem die Göttin Objekt der Verehrung ist, wird damit vielleicht die Verbindung zu ihrem göttlichen Partner signalisiert. Die Vögel (Tauben), die sich normalerweise zu Füssen oder auf den Händen der Göttin aufhalten (vgl. Abb. 278, 283, 289), sind hier in der Nähe zweier sich begegnender Männer zu finden und stellen vielleicht ihre Botenvögel dar. Auf Abb. 293[393] steht die Göttin ganz im Zentrum der Verehrung durch zwei Männer, die vor ihr in die Knie gehen. Neben den Vögeln sind hier auch die Hasen gut vertreten, die man ebenfalls des öftern in der Nähe der Göttin findet (vgl. Abb. 289, 292)[394].

3.4.3 Die Verehrung auf dem Löwen

Bisher sind mir nur zwei Beispiele bekannt, wo die "sich entschleiernde Göttin" nicht auf einem Stier, sondern auf einem Löwen steht. Auf dem einen (Abb. 294) hält ein Verehrer einer mit einem langen Gewand bekleideten Gottheit ein Gefäss hin. Ein zweiter Verehrer links grüsst die Göttin auf dem Löwen. Diese ist nackt, jedoch geflügelt dargestellt. Auf dem Kopf trägt sie

---

393 Vgl. auch aaO. Nr. 943, wahrscheinlich vom gleichen Siegelschneider wie Nr. 942. Auf einem schlecht erhaltenen Siegel des Ashmolean Museums bewegt sich eine ganze Prozession von Verehrern auf die Göttin auf dem Stier zu (BUCHANAN, Ashmolean Nr. 884 = DIGARD, Répertoire Nr. 1881).

394 Die Bedeutung dieser Tiere ist nicht geklärt. J.V. CANBY erwähnt in ihrem Artikel über den Hasen zwar sein Vorkommen, geht aber nicht näher auf seine Bedeutung ein (RLA IV 131-133).

eine runde, mit einem Hörnerpaar dekorierte Mütze. Die Arme sind längs dem Körper ausgestreckt und halten den Gewandsaum. Auf Abb. 295 ist die Göttin von zwei Verehrern, zwei Greifen, einem Uräus und einem grossen (Wasser-?) Vogel umgeben. Sie steht auf dem Löwen und ist wieder geflügelt. Diesmal hat sie aber die Arme in der gewohnten Weise seitwärts vom Körper abgewinkelt und den Gewandsaum emporgehoben. Aufgrund gewisser Stilmerkmale (Hörnerkappe, Gebrauch des Kugelbohrers) möchte ich diese beiden Siegel nicht mehr der syrischen, sondern der mitannischen Gruppe zuordnen und ins 15./14. Jh. v. Chr. datieren (vgl. Abb. 140 und 141). Während die Göttin in der altsyrischen Glyptik fast ausschliesslich auf dem Tier ihres Partners, dem Stier steht,[395] greift man hier anscheinend wieder auf die alte, mesopotamische Tradition zurück und stellt die Göttin mit ihrem eigenen Attributtier dar. Während der Löwe auf akkadischen und altbabylonischen Siegeln von der kriegerischen Göttin im Zaum gehalten wird (vgl. Abb. 184-186 und 208), bildet er jetzt - gezähmt - das Podesttier der Göttin. Auch bei der Frau, die auf dem Löwen stehend ihr Kind stillt (Abb. 59), ist der mitannische Einfluss unverkennbar. Das Stehen auf dem Löwen und die Armhaltung der Göttin erinnern so sehr an den Qudschu-Typ[396], dass - wie bereits gesagt - diese Variante der sich entschleiernden Göttin die Entstehung der "Qudschu" beeinflusst haben könnte. Damit ist deutlich geworden, dass die "sich entschleiernde Göttin" eigentlich eine (höfisch inspirierte) Spielform der "nackten Göttin" darstellt,und dass sie, wenn sie ohne ihren Partner dargestellt ist, bereits ausserhalb des Rahmens der "Heiligen Hochzeit" steht.[397] Allzuweit entfernt ist sie allerdings auch dann nicht, denn der Name der ägyptischen "Qudschu" erinnert sehr an den hebräischen Begriff *qdšh*, womit regelmässig eine Prostituierte gemeint ist, deren Beziehungen zum Kult zwar noch nicht genügend klar, aber doch wahrscheinlich sind.[398] Dies führt wieder zum Kontext der "Heiligen Hochzeit" zurück, der nun weiter verfolgt werden muss.

---

395 Ausnahmen bilden eine Abrollung aus Alalach, die eine "nackte Frau" zwischen zwei Löwen zeigt (COLLON, Seal Impressions 58 Nr. 107), und eventuell Abb. 198.

396 Vgl. weiter oben Kap. II A 1.4.

397 Vgl. weiter oben Kap. II C 6.

398 Vgl. JENNI/WESTERMANN, THAT II 595.

4. DIE INITIATIVE DER GOETTIN

4.1 Die Göttin, die ihre Scham entblösst

Spätestens zur Zeit Zimrilims von Mari (1782-1759) taucht im vollentwickelten Stil der syrischen Glyptik eine neue Variante der Göttin auf, bei der der erotisch-sexuelle Charakter der Darstellung besonders hervorsticht. Ein sehr schönes, im syrisch-mesopotamischen Mischstil geschaffenes Beispiel wurde mit der "Tamburinspielerin" auf Abb. 266 bereits vorgestellt. Das Kleid der Göttin ist dabei so drapiert, dass nur gerade die Schultergegend und das Standbein damit bedeckt sind und so die Nacktheit des Schrittbeins und der Schamgegend umso mehr betont wird. Bei den rein syrischen Siegeln bildet das ebenfalls schon zitierte Stück aus dem Ashmolean Museum (Abb. 263), wo die halbnackte Göttin von Usmu zum thronenden Ea geführt wird, die Ausnahme. Es scheint mir kein Zufall zu sein, dass gerade bei dieser Variante die Göttin praktisch immer mit ihrem (göttlichen oder irdischen) Partner zusammen dargestellt wird: Auf Abb. 296[399] bietet der Fürst mit der ovalen Kappe der Göttin ein Opfertier an. Das Siegel stammt aus der frühen Schicht Ib von Kültepe (1850-1750) und ist deshalb vielleicht noch vor Abb. 266 zu setzen. Da diese Variante des vollentwickelten syrischen Stils im Gegensatz zu der "sich entschleiernden Göttin" in der Schicht II nicht belegt ist, gehört es sicher zu den ältesten Beispielen dieser Gattung. Die Göttin trägt auch noch das bei syrokappadokischen Siegeln häufig anzutreffende Béret (vgl. Abb. 72 und 75). Von Abb. 266 weicht die Darstellung noch insofern ab, als hier der ganze Körper nackt dargestellt ist und die Bekleidung nur durch zwei Linien, die der Körperlinie entlang laufen, angedeutet wird. Das ist aber keine Besonderheit der assyrischen Handelskolonie, denn man trifft diese Darstellungsart sehr viel später auf einer Abrollung aus Alalach (Schicht IV; Abb. 297) wieder, wo bekanntlich der Typ der "sich entschleiernden Göttin" völlig fehlt.[400] Es scheint, dass diese Darstellungsart für Siegel minderer Qualität typisch ist und von Siegelschneidern gewählt wurde,

---

399 Hinter dem König ist in Umrissen noch eine weitere Figur mit einem Krummstab sichtbar.

400 Vgl. weiter oben Kap. III EXKURS 3.

denen das Können für die raffinierte Drapierung des Gewandes mangelte.[401] Ein feines Beispiel der hochentwickelten, altsyrischen Glyptik ist hingegen Abb. 298[402], wo die Göttin dem König, der diesmal die Breitrandkappe trägt, mit der Rechten einen Vogel (Raubvogel?) entgegenstreckt, mit der Linken ihre Scham entblösst und mit diesem einladenden Gestus ihre Absicht offenbart. Die Kopfbedeckung des Königs wird in der syrischen Glyptik anscheinend nicht einheitlich dargestellt. Die Figur mit der Breitrandkappe nimmt den gleichen Platz ein und scheint zumindest eine sehr ähnliche Funktion auszuüben wie die Figur mit dem ovalen Kopfschmuck, welch letzterer bisweilen noch mit einem Uräus geschmückt sein kann (Abb. 299)[403]. Da die Figur mit dem ovalen Kopfschmuck am besten als Fürst gedeutet wird,[404] glaube ich zumindest in der syrischen Glyptik auch die Figur mit der Breitrandkappe so bezeichnen zu können.[405] Einige besonders schöne Stücke dieses Typs besitzt die Sammlung der Morgan Library: Auf Abb. 300 steht die Göttin auf einem zweistufigen Podest und begrüsst von dort aus den Fürsten, der - auf der andern Seite des Podests - von einer Lama-Göttin begleitet wird. Deutlich ist der vierfache Halsschmuck der Göttin erkennbar. Zwischen ihr und dem König schwebt ein Raubvogel. Der ganzen Szene wird noch mehr Gewicht verliehen, indem zwischen die beiden noch eine kleine "nackte Göttin" (vgl. Abb. 119-121), die ihrerseits auf einem Podest steht und den Kopf dem König zuwendet, eingeschoben ist. Damit wird die Nacktheit der Göttin gleichsam potenziert. Zusammen mit dem König tritt die Göttin dann vor den kriegerischen Gott

---

401 Vgl. auch BUCHANAN, Ashmolean Nr. 882 = HOGARTH, Hittite Seals Nr. 169. Nicht mehr in rein syrischem Stil ist VON DER OSTEN, Newell Nr. 329 geschnitten. Die Göttin ist (ohne ihren Partner) mit Mischwesen zusammen dargestellt. Mit beiden Händen ergreift sie den Saum des vorne geöffneten Kleids. Sie trägt überdies einen langen Zopf und eine Kopfbedeckung, die an eine "phrygische Mütze" erinnert.

402 Vgl. die gleiche Darstellung der Göttin auf einem Fragment aus Alalach: COLLON, Seal Impressions Nr. 95.

403 Vgl. SIX, Glyptique syro-hittite 213f.

404 Am ausführlichsten hat diese Deutung in letzter Zeit D. COLLON (Seal Impressions 186-188) begründet. Weil aber die Figur mit "Breitrandkappe und Keule" in der altbabylonischen Glyptik oft als Gott gedeutet wurde, wagt sie nicht, die entsprechenden Figuren aus Alalach (Schicht IV) ebenfalls als "König" zu deuten, verweist aber auf die Statue des Königs Idrimi (aaO. 189). Vgl. weiter oben Kap. III B 1.

405 E. PORADA deutet die Figur mit der Breitrandkappe im syrischen Kontext bisweilen auch als König (Morgan 118, Kommentar zu Nr. 910).

(Abb. 301). Dieser steht auf drei Bergen und trägt den üblichen kurzen Schurz und die Pickelhaube mit dem unten eingerollten Zopf (vgl. Abb. 269-272). In der Linken schwingt er eine Keule, in der Rechten hält er eine Axt und ein Wurfholz (?). Die Göttin hält ihm eine (Lebens-?) Vase hin.[406] Bei der Göttin fällt neben der eindrücklichen Frisur noch das Schultertuch auf, an das vielleicht der Schleier geheftet war, der ihren Körper teilweise bedeckt, doch nur so, dass er zum Blickfang für die Scham- und Nabelgegend wird. Das Schultertuch ist auch durch einen Goldanhänger aus Gaza, der ans Ende der mittleren Bronzezeit (16. Jh. v. Chr.) datiert wird, belegt (Abb. 302)[407]. Ein Blick auf die Nebenszenen der letzten drei Siegel (Abb. 299-301), auf denen u.a. immer eine Bankettszene dargestellt ist, stützt meine weiter oben geäusserte Vermutung, dass zum weiteren Kontext der "Heiligen Hochzeit" auch das Bankett gehört.[408]

Von schlechterer Qualität ist ein Siegel aus Megiddo (Abb. 303). Das Kleid der mit einer Halskette geschmückten Göttin ist nur mit zwei Linien angedeutet. Sie steht dem König gegenüber. Hinter diesem steht der kriegerische Gott in der gleichen Aufmachung wie auf Abb. 301. Zusätzlich hält er noch die Leine eines liegenden Stiers (vgl. Abb. 269). Die Szene wird abgerundet durch eine eigenartige Figur hinter der Göttin. Sie scheint männlich und nur mit einem bis zu den Knien reichenden Lendentuch bekleidet zu sein. Auf dem Kopf trägt sie ein Paar Widderhörner, das eventuell noch mit Federn geschmückt ist. Da mir keine Parallelen bekannt sind, fehlen bis jetzt Anhaltspunkte für eine Deutung.[409] Es zeigt aber immerhin, dass Siegel dieses Typs in Palästina nicht ganz unbekannt waren.

Eines der interessantesten Siegel dieser Gruppe stellt das bereits vorgestellte Stück aus Vicenza dar (Abb. 201). Gott und Göttin begegnen sich vor einem Opferständer. Die "halbnackte Göttin" hat ihr Kleid wie gewohnt dra-

---

406 Die Bedeutung der Vase ist wahrscheinlich ähnlich wie die des Bechers, den die bekleidete Göttin oft in den Händen hält. Vgl. dazu weiter unten Kap. III D 4.

407 Es ist fraglich, ob diese feinen, sehr fragilen Anhänger aus Goldblech je getragen wurden. Ich glaube eher, dass es sich um Votivgaben handelt, die in ein Heiligtum gestiftet wurden.

408 Vgl. weiter oben Kap. III C 1.

409 Am ehesten vergleichbar sind weibliche Gottheiten mit Widderhörnern (vgl. unsere Abb. 220 und 221).

piert, ist aber zusätzlich bewaffnet,[410] hat Flügel und trägt eine mehrfache Hörnerkrone. Sie wird von einem Mann im Falbelkleid, der ein Gefäss in der Hand hält, begleitet. Ihr Partner (Baal, vgl. Abb. 291) ist hier nicht nur der junge Kriegsgott, der mit Hilfe seiner Partnerin die Chaosmacht (Schlange) überwindet, sondern gleichzeitig übernimmt er auch Züge des Wettergottes Hadad und wird so zum Herrn der Vegetation.[411] Damit wird auch verständlicher, weshalb die Göttin nicht einfach in Kriegstracht, sondern ihre Nacktheit zur Schau stellend dargestellt wird. Zwischen ihrer sexuellen Potenz und der Erneuerung der Vegetation besteht offensichtlich ein Zusammenhang. Das heisst aber nicht, dass jede Anspielung auf die "Heilige Hochzeit", oder mit andern Worten, dass das ganze Sexualleben der Götter automatisch mit der Erneuerung der Vegetation und der Fruchtbarkeit von Tieren und Menschen in Beziehung gebracht werden muss. Hier allerdings liegt eine solche Assoziation nahe, vor allem auch wegen der Darstellung des Skorpions[412] und des rautenförmigen Symbols[413] in der Nähe der Göttin.

Auf einem Siegel aus Boston (Abb. 304)[414] erscheint die "halbnackte Göttin" allein vor einer thronenden Göttin (vgl. Abb. 265), es sei denn, ihr Partner sei mit der männlichen Figur hinter dem Thron identisch. Auf einem interessanten Siegel der Sammlung Seyrig jedenfalls macht die Göttin ihre Aufwartung vor einem Gott oder Gottkönig[415] zusammen mit einem Fürsten, der die Breitrandkappe trägt (Abb. 305). Eine zweite Szene zeigt eine Lamaschtu-Dämonin,[416] die auf einem Capriden und einem Wisent steht. Mit beiden Händen hat sie je ein klein dargestelltes, menschliches Opfer am Haarschopf gepackt, die schützend eine Hand vors Gesicht halten. Am auffallendsten ist

---

410 Vgl. Abb. 270, wo die gleichen Waffen sich in der Hand des Gottes befinden.

411 Vgl. GESE, Die Religionen 128.

412 Vgl. weiter unten Kap. III C 5.6.2.

413 Raute und Dreieck werden als Symbole des weiblichen Geschlechts gedeutet; vgl. I. SEIBERT, Die Frau 38.

414 VAN BUREN, The Scorpion 21 Abb. 26 = DIGARD, Répertoire Nr. 3836-7-8; vgl. eine ähnliche thronende Göttin, vor der ein Beter (Fürst oder Priester?) steht, bei KUEHNE, Das Rollsiegel Nr. 36.

415 Vgl. weiter oben Kap. III C 3 den Kommentar zu Abb. 278 und weiter unten den Schluss dieses Abschnitts.

416 Vgl. HAUSSIG, Wörterbuch I 48; KEEL, AOBPs Abb. 94.

aber, dass der Thronende sich auf einem von einem Baldachin überwölbten Podest installiert hat. Den Fürst mit der Breitrandkappe interpretiert R. MAYER-OPIFICIUS als ithyphallisch.[417] Dies würde natürlich im Vorfeld der "Heiligen Hochzeit" sehr gut passen. Die Autorin verweist denn auch auf ein Terrakottafragment aus Habuba Kabira, das einen nur teilweise bekleideten Unterkörper eines Mannes zeigt.[418] Das angedeutete Kleidungsstück ist von der Taille bis zum Schritt geöffnet, so dass die Genitalien des Mannes unbedeckt bleiben. Das Glied ist allerdings nicht erigiert. Auch sonst bleiben Zweifel, ob der Mann auf Abb. 305 ithyphallisch ist. Die Querstreifen auf dem Schrittbein deuten sehr wahrscheinlich den normalerweise unter dem Fransen-, bzw. Wulstsaummantel getragenen Schurz an.[419] Es handelt sich deshalb m.E. eher um eine am Gürtel befestigte Waffe (Keule?), wie sie am schönsten auf einer Siegelabrollung aus Alalach zu sehen ist.[420] Abb. 263, 304 und 305 sind m.E. mit Abb. 278-283 zu vergleichen. Da wie dort unterhält bzw. besänftigt das sich enthüllende Mädchen den Thronenden. Auf diese Funktion der Göttin wird in mehreren Texten angespielt.

Der unterhaltende, erheiternde Aspekt kommt am deutlichsten in der ägyptischen Erzählung vom Streite des Horus und des Seth (Anfang des Mittleren Reichs, 1991-ca. 1650) zum Vorschein: "Der Schöpfer- und Sonnengott Re zieht sich auf Grund verschiedener Schwierigkeiten ärgerlich vom Weltregiment zurück und bleibt untätig. 'Darauf nach einer langen Zeitspanne kam Hathor ... Sie trat vor ihren Vater, den Allherrn, und sie entblösst ihre Scham vor ihm. Da musste der grosse Gott über sie lachen'."[421] Dieser Auftritt der lebenslustigen Göttin Hathor veranlasst Re, zu seinem Richter- und Herrscherstuhl

---

417 Syrische Glyptik 108.

418 OPIFICIUS, Terrakotten 52-54 Abb. 14. Auf dieses Fragment hat mich Frau Prof. R. MAYER-OPIFICIUS, Münster/Westf. freundlicherweise hingewiesen. Vgl. ausserdem Abb. 353.

419 Vgl. zu diesem Kleidungsstück COLLON, Seal Impressions 187.

420 COLLON, Seal Impressions Nr. 11 (= unsere Abb. 439). Vgl. PORADA, Morgan Nr. 946 (hier ist das Beinkleid sehr schön sichtbar); EISEN, Moore Nr. 146; DELAPORTE, Louvre II A 924.

421 J. SPIEGEL, Die Erzählung vom Streite des Horus und des Seth in Pap. Beatty I als Literaturwerk (Leipziger ägyptologische Studien 9), Glückstadt 1937 129, zitiert nach KEEL, Die Weisheit 45. Vgl. zum "allgegenwärtigen Eros" der Hathor: DERCHAIN, Hathor Quadrifrons 4, 46.

zurückzukehren.

Ein ebenfalls ägyptischer, leider sehr stark zerstörter Papyrus berichtet von Astarte, dass sie, nachdem sie das Meer, das von den Göttern Tribut forderte, besänftigt hatte, ins ägyptische Pantheon aufgenommen worden sei.[422] Ueber die Mittel, die Astarte einsetzte,erfährt man nichts, aber wahrscheinlich gehörte auch die Erotik dazu. Darauf lässt die Analogie zum hethitischen Mythos von der Meerschlange Chedammu schliessen. Leider ist auch hier die Ueberlieferungslage sehr ungünstig, doch lässt sich der Ablauf einigermassen rekonstruieren: Am Anfang wird das Ausmass von Chedammus Gefrässigkeit geschildert, die anscheinend so gross ist, dass der Schlangendrache ganze Länder vernichtet. Ischtar, die sich ans Meer begibt, erschrickt über Chedammus Treiben und kehrt zur Versammlung der Götter zurück, wo darüber beraten wird, wie man Chedammu unschädlich machen könnte; im weiteren Verlauf der Beratungen verspricht Ischtar, etwas zu unternehmen. Wir treffen sie in der nächsten Szene im Badhaus, wo sie ihre Vorbereitungen trifft: Sie wäscht sich, salbt sich mit feinem Parfüm und schmückt sich. Dann geht sie zitternd zum Meer hinab und tritt nackt vor Chedammu. Einen Augenblick denkt das Ungeheuer daran, Ischtar zu fressen, doch dann lässt er sich auf ein Gespräch ein. Ischtar gelingt es, Chedammu mit einem Schlaftrunk zu verwirren. Mit ihren weiblichen Reizen möchte sie ihn an Land locken, weil er dann wohl hilfloser ist als im Wasser.[423] Da die weiteren Fragmente nur bruchstückhaft erhalten sind, ist nicht klar, ob Ischtar schlussendlich den Sieg davonträgt.[424]

Ueberall aber, wo die Göttin ihre Scham vor einem ebenbürtigen Partner enthüllt, und das ist wohl nicht zufällig bei den meisten Darstellungen dieser Gruppe der Fall, geht es nicht darum zu besänftigen, sondern ihm die bestrickenden Reize der Frau zu offenbaren. Dieser Typ ist praktisch nie Objekt der Verehrung und erscheint weder auf dem Stier noch auf dem Löwen.

---

422 GRESSMANN, AOT 7f.; PRITCHARD, ANET 17f.

423 SIEGELOVA, Appu-Märchen 35-88, bes. 77-82.

424 GUETERBOCK (Kumarbi 117) sah in KUB VIII 65 (Zeile 3-6), wo vom "Nicht-mehr-Fressen" die Rede ist, einen Hinweis auf Ischtars Erfolg. SIEGELOVA (aaO. 43) plaziert diese Stelle weiter vorn, und zudem scheint Chedammu nicht das Subjekt des "Nicht-mehr-Essens-und-Trinkens" zu sein.

Die Ausnahme, die die Regel bestätigt, bildet ein Siegel des Louvre, wo die Göttin gerade unter ihrem Aspekt des "Liebreizes" glorifiziert worden zu sein scheint (Abb. 306). Unklar ist, ob in der ägyptisierenden Figur daneben ihr Partner zu sehen ist, und welche Bedeutung die beiden weiblichen Genien[425] haben.

Die mesopotamische Glyptik erweckt den Eindruck, als habe man auf die erotische Anziehungskraft der Ischtar keinen grossen Wert gelegt, während auf syrischen Siegeln gerade dieser Aspekt mehrfach variiert wird. Das trifft für die Ikonographie durchaus zu. Doch wird dieser Eindruck korrigiert, sobald man auch mesopotamische Texte heranzieht: Im sumerischen "Hymnus auf Inanna und Iddindagan von Isin als Dumuzi" wird die Göttin als "Herrin ... die üppige Reize besitzt"[426] geschildert. Diese Reize werden in einem altbabylonischen Hymnus ausführlicher beschrieben:

"Die Ischtar besingt, besonders ehrfurchtsgebietend unter den Göttinnen;
gerühmt werde die Herrin der Frauen, die Grösste der Igigu!
...
Sie, mit schwellender Kraft (und) Liebreiz angetan, hat Fruchtbarkeit
die Fülle, verführerischen Reiz und Ueppigkeit;[427]
Ischtar ist mit schwellender Kraft (und) Liebreiz angetan,
hat Fruchtbarkeit die Fülle, verführerischen Reiz und Ueppigkeit.
Honigsüss ist sie an ihren Lippen, Leben ist ihr Mund;
an ihrer Erscheinung wird voll das Lachen.
Prächtig ist sie; (Perlen?)[428] sind über ihr Haupt gelegt.

---

425 Die erhobenen Arme der Genien lassen auf eine Schutz- und Segensfunktion schliessen (vgl. AMIET, Artikel zu "Bas Reliefs Imaginaires" 205).

426 FALKENSTEIN/VON SODEN, Hymnen und Gebete 95.

427 Diesen Vers übersetzt SEUX mit: "Elle est parée d'appas, d'attirance et de charme" (Hymnes 39). "Appas" ist die Uebersetzung von akk. *in-bi*. W. VON SODEN (AHw 382a) schlägt die Uebersetzung "Geschlechtskraft" vor, CAD VII (146b) "(sexual) attractiveness and power", was am besten in diesen Kontext passt. "Attirance" ist die Uebersetzung von akk. *mi-ka-a-am*. W. VON SODEN (AHw 652a) führt unter dem Stichwort *mikûm* die Uebersetzung "verführerischer Reiz (einer Frau)" auf.

428 Ergänzt nach SEUX (Hymnes 40). Die Uebersetzung von *i-ri-mu* ist unsicher. W. VON SODEN (AHw 386a) schlägt die Deutung als "Kopf- oder Halsreif" vor: CAD VII (177a) übersetzt *irimmu* mit Vorbehalt als "bead" (?) oder "necklace" (?). Daraus kann man schliessen, dass *irim(m)u* ein Schmuckstück bezeichnen muss, das sowohl um den Hals als auch auf der

Schön sind ihre Farben, bunt ihre Augen und schillernd.
Bei dieser Göttin ist Rat zu finden,
die Geschicke von allen fasst sie in ihrer Hand.
Wo sie hinsieht, ist Heiterkeit geschaffen,
Lebenskraft, Pracht, Fortpflanzungskraft[429] von Mann und Frau."[430]

Solche und ähnliche Texte[431] mindern aber die Leistung der syrischen Kunst nicht, diesen Aspekt meisterhaft visualisiert zu haben. Dabei ist die "nackte Göttin" und die "sich entschleiernde Göttin" mit dem eben genannten Hymnus vergleichbar, wo der erotische Liebreiz der Göttin frei geschildert wird, wo er aber gleichzeitig auch "pars pro toto" für Lebenskraft und Wohlergehen schlechthin wird. Das ist bei der Göttin, die vor dem Partner ihr Geschlecht entblösst, weniger der Fall. Hier handelt es sich um eine beherzte Einladung der Göttin an ihren Partner, mit ihr das Liebeslager zu teilen. Eine literarische Entsprechung für diese Initiative der Göttin stellt ein von S.N. KRAMER übersetztes sumerisches Mythenfragment dar, in dem Inanna ihre Vulva u.a. mit einem Feld vergleicht, das gepflügt werden will:

"... It is a high field, my ...
As for me, my vulva is a ... hillock, - for me,
I, the maid, who will be its plower?
My vulva is ... wet ground for me,
I the queen, who will station there the ox?"

Im folgenden Vers bietet sich der König Dumuzi an, "das Feld zu beackern":

"Lady, the king will plow it for you,
Dumuzi, the king will plow it for you."

Inanna antwortet ihrem Partner sofort hocherfreut:

"Plow my vulva, my sweetheart."[432]

Stirn getragen werden konnte.

429 Wörtlich übersetzt lautet der Text "(Schutz durch die weiblichen und männlichen) Lamassu- und Schedu- (Dämonen)"; vgl. SEUX, Hymnes 40 Anm. 6.

430 FALKENSTEIN/VON SODEN, Hymnen und Gebete 235.

431 Vgl. auch das "Lied auf Nana": aaO. 237-239.

432 PRITCHARD, ANET 643.

Dieser Partner der Göttin wird hauptsächlich durch drei ikonographische Typen wiedergegeben, die sehr unterschiedliche Probleme bezüglich ihrer Deutung aufwerfen.

Die wenigsten Probleme bietet der Typ des jungen, kriegerischen Gottes mit der Pickelhaube (z.B. Abb. 201, 204, 205, 269-273, 301, 303). Sein kriegerischer Charakter und seine enge Beziehung zur Vegetation und zum Gedeihen von Mensch und Tier (vgl. Abb. 201, 202, 273) passen gut zum kanaanäischen Baal, der in seiner Funktion als "Krieger" und mit Hilfe seiner Partnerin die Chaosmacht (Schlange) besiegt und als Vegetationsgott sich Mot, dem Gott des vegetativen Absterbens und Reifens, ausliefern lässt.[433]

Kaum Anhaltspunkte für eine Deutung lassen sich nach wie vor beim glattrasierten Mann mit kurzem Haar und einem meist langen Gewand (Falbelkleid, Fransen- oder Wulstsaummantel) gewinnen. Manchmal sitzt er auf einem Thron wie ein Gott oder Gottkönig: Vgl. z.B. Abb. 203, 247, 281 (im Falbelkleid), Abb. 217 (im Fransenkleid), Abb. 220, 280 (im Wulstsaummantel). Manchmal steht er wie die Figur mit dem ovalen Kopfschmuck der Göttin gegenüber: Vgl. Abb. 192, 195, 196, 233, 279 und 280; und manchmal wirkt er wie ein gewöhnlicher Beter oder Bittsteller: Vgl. Abb. 218, 219, 228, 285, 288 und 293.

Auf etwas sichererem Boden steht man bei der Deutung des Mannes mit der runden Breitrandkappe und der Figur mit dem hohen, ovalen Kopfschmuck. Ich habe bereits darauf hingewiesen, dass grundsätzlich sowohl Götter als auch Könige die ovale Kopfbedeckung tragen und deshalb absolute Sicherheit selten zu gewinnen ist, dass man aber dort, wo diese Figur der Göttin gegenübersteht, der Ansicht D. COLLONs folgen und der Deutung als Fürst oder König den Vorzug geben kann.[434] Eine Art Kompromisslösung stellt die Deutung als "vergöttlichter König" dar, die für die Figur aus Qatna (Abb. 227) unbestritten und auch für viele Siegel, wo der König auf einem Thron sitzt (z.B. Abb. 215, 216, 218, 219, 224, vgl. Abb. 222), wahrscheinlich ist. Damit taucht aber die Frage auf, ob es überhaupt Anhaltspunkte für ein solches Gottkönigtum in Syrien gibt. P. MATTHIAE meint, "dass sich in der Herrscheridee des spätbronzezeitlichen Syrien noch Spuren eines archaischen Gottkönigtums finden,

---

433 Vgl. GESE, Die Religionen 128.

434 Vgl. weiter oben Kap. III B 1.

die allem Anschein nach auf die mittlere Bronzezeit (d.h. die altsyrische Zeit) zurückweisen."[435] Dies mag zutreffen, nur wurde schon von verschiedenen Autoren, am eindringlichsten von H. FRANKFORT aufgezeigt, dass das Gottkönigtum in Mesopotamien und, wenn überhaupt, wohl auch im syrisch/kanaanäischen Bereich auf bestimmte Perioden und Individuen beschränkt blieb, während es in Aegypten fest institutionalisiert war.[436] In Mesopotamien blieb der König Teil der menschlichen Gemeinschaft, wenn er auch als "Mittler" zwischen Gott und Mensch eine Sonderstellung besass. Er war der l u g a l , was auf Sumerisch "grosser Mann" bedeutet.[437] Dieser Unterschied zu Aegypten äussert sich auch ikonographisch. Während der ägyptische Pharao gleich gross wie die Götter dargestellt wird und als einer der ihren erscheint, machen die mesopotamischen Darstellungen den Abstand zwischen Gott und König normalerweise sofort auch visuell durch den Grössenunterschied deutlich.[438] Wohl nannten sich mesopotamische Könige hie und da "Sohn der Götter", aber es war eine "allgemeine Kindschaft"[439], bei der sich der König bewusst war, dass er trotzdem "Diener" und "Sachwalter" der Götter blieb.[440] Ein guter Sachwalter konnte dann freilich mit den Göttern verglichen werden wie z.B. in einem altbabylonischen Sprichwort:

> "The command of the palace is like Anu's:
> it may not be set aside.
> Like Šamaš', the king's word is sure,
> his command is unequalled,
> an his utterance can not be altered.
> The command of the palace,
> like Anu's, is sure,

---

435 Syrische Kunst 478.

436 Kingship 3-12; vgl. DE FRAINE, L'aspect 217-263. Beide Autoren haben damit die Hypothese der skandinavischen, religionsgeschichtlichen Schule von einem gleichförmigen "pattern" eines altorientalischen Gottkönigtums (vgl. u.a. ENGNELL, Studies 4, 16, 76) widerlegt.

437 FRANKFORT, aaO. 6.

438 AaO. Abb. 13 und 14.

439 Sie ist also zu unterscheiden von der Gottessohnschaft des Pharao, der als von Amon-Re gezeugter Horus einen spezifischen Platz unter den Göttern hatte.

440 FRANKFORT, aaO. 300;GRAY, Sacral Kingship 296.

like Šamaš, the king loves
righteousness and hates evil."[441]

Nun gibt es allerdings Situationen, bei denen man den Eindruck hat, dass die Mittler- und Sonderstellung des Königs so stark betont wird, dass sie zur Aufhebung der Polarität zwischen Mensch und Gott führt.[442] Das ist besonders bei der "Heiligen Hochzeit" der Fall, wo der König zum Bräutigam der Göttin wird. Dass man aus der Ur III- und der Isin-Zeit (ca. 2100-1900), in der die "Heilige Hochzeit" nicht nur als "religiöse Vorstellung" präsent war, sondern als Ritual auch äusserlich nachvollzogen wurde, Belege dafür findet, dass die Könige das Gottesdeterminativ vor ihren Namen setzten,[443] ist wohl kein Zufall. Hie und da war die Vergöttlichung eines Königs auch ein Mittel der Politik, das aber, ähnlich wie im römischen Reich[444], nur als Mittel der Aussenpolitik eingesetzt wurde[445]. Den ersten ikonographischen Beleg eines vergöttlichten Königs findet man auf der Stele des akkadischen Herrschers Naramsin (2259-2223), die er zur Verherrlichung seines Sieges über das Bergvolk der Lullubi aufstellen liess.[446] Weiter deuten die Hörner auf der Breitrandkappe der Statue des Puzur-Ischtar (?) aus Mari auf seine Vergöttlichung hin.[447] In diese Tradition gehört die Figur aus Qatna (Abb. 227), und es ist möglich, dass auch der Thronende auf den syrischen Siegeln (vgl. Abb. 215-

---

441 LAMBERT, Wisdom Literature 234; vgl. Ps 45,8.

442 FRANKFORT, aaO. 295; GRAY, aaO. 291.

443 FRANKFORT, aaO. 299.

444 Einen eigentlichen Augustus-Kult gab es nur in der Provinz (vgl. LATTE, Religionsgeschichte 306 Anm. 3).

445 "As far as we know, the Mesopotamian kings who are deified are worshiped only in the shrines of cities which they dominated as overlords, not in the cities where their authority as earthly representatives of the city gods had its basis" (FRANKFORT, aaO. 301).

446 ORTHMANN, Der Alte Orient Taf. 104 = FRANKFORT, The Art 86 Abb. 91.

447 ORTHMANN, aaO. Taf. 160a = FRANKFORT, 115 Abb. 129. Aus der Weihinschrift geht nicht klar hervor, ob es sich um Puzur-Ischtar oder einen andern vergöttlichten König handlet. Obwohl Hammurabi in den Texten nicht mehr explizit als "vergöttlichter Herrscher" erscheint und anscheinend eine Art Politik der Trennung von "Kirche und Staat" betrieb, so darf nicht übersehen werden, dass sich de facto an seiner Stellung als Mittler zwischen Mensch und Gott nicht viel geändert hat. Darauf weist z.B. die Tatsache, dass die Darstellung der Huldigung an den thronenden Herrscher auch auf altbabylonischen Siegeln sehr oft zu finden

216, 218-219) den vergöttlichten König darstellt. In den Ugarit-Texten wird der König Keret zwar als "Sohn Els" bezeichnet,[448] aber J. GRAY hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass diese Reverenz dem König im Rahmen einer Trauerklage erwiesen wird und deshalb nicht überzubewerten sei.[449] Bei der Liste von Königsnamen aus Ugarit, denen der Titel *"il"* (Gott) vorangestellt worden ist, handelt es sich um verstorbene Herrscher aus der mittleren Bronzezeit.[450] Die Gründe für diese posthume Vergöttlichung - sie könnte z.B. zur Legitimierung der eigenen Dynastie oder als Etablierung einer Art von Ahnenkult vorgenommen worden oder aber Zeichen eines Jenseitsglaubens sein, der für tote Könige ein Weiterleben bei den Göttern vorsieht - bleiben unklar.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Gottkönigtum in Syrien während der mittleren Bronzezeit wohl ebensowenig eine feste Institution war wie in Mesopotamien. Man braucht deshalb auch nicht anzunehmen, dass die Siegeldarstellungen des Königs mit dem ovalen Kopfschmuck als Partner der Göttin immer den vergöttlichten Herrscher abbilden. Dazu genügt die in Mesopotamien und Syrien zu allen Zeiten verbreitete Vorstellung, dass der König als Sachwalter der Götter für die Aufrechterhaltung der Weltordnung zu sorgen hatte[451] und dass diese Vorstellung ihren stärksten Ausdruck in der sogenannten "Heiligen Hochzeit" des Königs mit der Göttin findet. Wenn man z.B. nur Abb. 301 und 303 vergleicht, so wird sofort klar, dass der König und der jugendliche Gott von der Göttin die gleiche Einladung erhalten. Der König ist gleich gross wie der Gott und die Göttin dargestellt und damit ein ebenbürtiger Partner der Göttin. Es stört in diesem Zusammenhang nicht, dass aus Syrien/Palästina bisher kein Ritual der "Heiligen Hochzeit" überliefert ist. Die Darstellungen von der Begegnung der Göttin mit ihrem (göttlichen oder menschlichen) Partner haben auf jeden Fall gezeigt, dass diese Vorstel-

---

ist, und dass ein Text sagt, dass es Hammurabi "wie einem Gott" erlaubt sei, an den Herzensangelegenheiten der Götter teilzuhaben (vgl. DE FRAINE, L'aspect 221 Anm. 4).

448 II K I 10-23 = CTA 16 I 10-23 = KTU 1.16 I 10-23.

449 GRAY, Sacral Kingship 294f.

450 SCHAEFFER, Neue Entdeckungen 214.

451 Im Keret-Epos z.B. steht die Krankheit des Königs in direktem Zusammenhang mit einer Hungersnot (vgl. GESE, Die Religionen 85; CAQUOT u.a., Textes 490).

lung im Leben und Denken höfischer Kreise Syriens im 2. Jt. v. Chr. eine entscheidende Rolle spielte,und die Darstellungen des nächsten Abschnitts (Kap. III C 5) werden dies noch verdeutlichen. Doch vorher möchte ich noch auf ein völlig anderes Bildmotiv, das hauptsächlich im 1. Jt. v. Chr. belegt ist, hinweisen, und das trotz der diskreteren Darstellungsweise auf den Betrachter bzw. die Betrachterin ähnlich einladend bzw. anregend wirken musste wie der Typ der Göttin, die ihre Scham entblösst.

4.2 Die "Frau am Fenster"

Als "Frau am Fenster" bezeichnet man normalerweise phönizische Elfenbeinreliefs, auf denen der Kopf der Göttin bzw. derjenige ihrer Repräsentantin über einer Balustrade in einem gerahmten Fenster erscheint. C. DECAMPS DE MERTZENFELD hat in ihrem Inventar der phönizischen Elfenbeine vier solche Paneele aus Nimrud (Abb. 307)[452], fünfzehn aus Arslan Tasch (Abb. 308)[453], acht aus Chorsabad (Abb. 309)[454] und das schlechte Stück aus Samaria (Abb. 310) aufgeführt. Aus Arslan Tasch ist eine ganze Reihe weiterer Beispiele bekannt, darunter auch solche wie dasjenige aus dem Museum von Karlsruhe (Abb. 311)[455], wo der mit einer ägyptisierenden Perllockenfrisur gezierte Kopf der Frau in einem rechteckigen und nicht,wie bei der Mehrzahl dieser Elfenbeine, in einem annähernd quadratischen Fensterausschnitt erscheint. Auch aus Nimrud gibt es weitere Parallelen, darunter vorzügliche, die in "open work" gefertigt sind (Abb. 312)[456]. Alle diese Reliefs werden ins 9. oder 8. Jh. v. Chr. datiert und gehören in die zweite Blütezeit der syrisch-phönizischen Elfenbeinkunst. Die Brüstung besteht je nach Grösse aus

452 DECAMPS DE MERTZENFELD, Inventaire Nr. 982-985. Abb. 307 zeigt Nr. 982.

453 AaO. Nr. 847-861. Abb. 308 zeigt Nr. 847.

454 AaO. Nr. 939-946. Abb. 309 zeigt Nr. 939.

455 Vgl. THIMME, Elfenbeine Nr. 13-15. Weitere Elfenbeine mit der "Frau am Fenster" befinden sich im Besitz der Museen von Paris, Aleppo (vgl. dazu neben dem Inventar von C. DECAMPS DE MERTZENFELD das nicht berücksichtigte, sehr gut erhaltene Stück im Bericht von F. THUREAU-DANGIN (Arslan Tash 112 Pl. 34 Nr. 45), New York (vgl. HARDEN, The Phoenicians Abb. 61) und Hamburg sowie der Ecole Biblique in Jerusalem und in einer Basler Sammlung (vgl. The Israel Museum, Cat. Nr. 6,Taf. 14).

456 Vgl. auch MALLOWAN, Nimrud and its Remains II Pl. V, wo die Frau statt eines Täfelchens eine Blume auf der Stirn trägt.

drei, häufiger jedoch aus vier Säulchen mit Volutenkapitellen, die unten durch einen Kranz fallender Blütenblätter abgeschlossen werden.[457] Der Fensterrahmen ist ziemlich breit und in der Regel dreifach gestuft. Als erster ordnete R. HERBIG 1927 die phönizischen Elfenbeine der "Frau am Fenster" in einen weitgespannten Zusammenhang mit zum Teil älterem Material aus Zypern, z.B. einem Bronzegestell aus Enkomi vom Ende des 2. Jts. v. Chr. (Abb. 313)[458], mit biblischen Texten, die eine Frau am Fenster erwähnen (2 Sam 6,16; Ri 5,27; 2 Kön 9,30), mit einem Topos der aristophanischen Komödie, nämlich dem "Im-Fenster-Liegen" (παρακύπτειν) der Frauen, das nicht nur aus Neugier geschah, sondern um die Blicke der Liebhaber auf sich zu lenken, und schliesslich mit der Bezeugung des Kultes einer "Aphrodite Parakyptusa" auf Zypern ein.[459] HERBIG hat auch schon darauf hingewiesen, dass die phönizischen Elfenbeine zur Dekoration von Luxusmöbeln dienten: Ein assyrisches Palastrelief aus Ninive zeigt Assurbanipal bei der Feier des Sieges über den König von Elam auf einem Prunkbett liegend,[460] das u.a. mit Szenen der "Frau am Fenster" (Abb. 314) geschmückt ist. Im Unterschied

457 Solche fallenden Blütenkränze sind schon in der ersten Epoche der syrophönizischen Elfenbeinkunst anzutreffen, beispielsweise bei Kandelabern aus Megiddo (LOUD, Ivories Taf. 25).

458 Die von HERBIG bis zu FAUTH immer wieder auftauchende Bezeichnung "Kesselwagen" ist unzutreffend, das es keine Anhaltspunkte dafür gibt, dass dieses Gestell ursprünglich auf Rädern gestanden hat. Zu weiterem Material aus Zypern: Eine mykenische Vase ist mit vier Frauen in Plisséröcken an hohen Fenstern dekoriert (HERBIG, Aphrodite 919 Abb. 1 = BOSSERT, Altsyrien Abb. 222, 223 = POULSEN, Zur Zeitbestimmung 215 Abb. 16 = FAUTH, Aphrodite 352). Da sie jedoch im Profil dargestellt sind, eignen sie sich kaum für einen Vergleich mit dem Typ der "Frau am Fenster". Näher liegt der Vergleich mit einem Tempelmodell aus Dali (7. Jh. v. Chr.). Im Eingang, der von zwei Säulchen mit Pflanzenkapitellen flankiert ist, wird der Oberkörper einer Frau sichtbar, und auch aus den seitlichen Fenstern schaut je ein Frauenkopf (HERBIG, Aphrodite Abb. 5 = GRESSMANN, AOB Nr. 523 = BOSSERT, Altsyrien Nr. 16 = FAUTH, Aphrodite 354 = KEEL, AOBPs Abb. 225). Die rundum angebrachten Löcher könnten Taubenfluglöcher darstellen und auf eine Beziehung zur Taubengöttin schliessen lassen. Vgl. in diesem Zusammenhang ein konisches Räuchergefäss aus Larnaca (OHNEFALSCH-RICHTER, Kypros Taf. 17, 3.4 = GRESSMANN, AOB Nr. 524 = BOSSERT, Altsyrien Nr. 132) und ein ins 13. Jh. v. Chr. datiertes Terrakottahäuschen aus Bet Schean (CONTENAU, Manuel I 262 Abb. 159 = ROWE, The Temples Taf. 17,2; 57A,1 und 2 = WINTER, Die Taube 49 Abb. 7). Zur Beziehung der Parakyptusa mit der Taubengöttin im allgemeinen vgl. FAUTH, Aphrodite 354-457.

459 HERBIG, aaO. 917-922.

460 PRITCHARD, ANEP Nr. 451 = THIMME, Elfenbeine Abb. A.

zu den Elfenbeinen handelt es sich hier jedoch wieder um ein Doppelfenster, und von den beiden Frauen ist nicht nur der Kopf, sondern der ganze Oberkörper sichtbar. Alle diese Darstellungen lassen sich nach HERBIG mit dem "Sich-anbietend-zur-Schau-Stellen" der Tempelhetären in Verbindung bringen.[461] H. ZIMMERN verwies in der Folge auf die babylonische Göttin Kilili, "die sich aus den Fenstern beugt", und sah in ihr eine mesopotamische Version der "Fenstergöttin".[462] R.D. BARNETT baute in seinem Buch über die Nimrud-Elfenbeine den Ansatz HERBIGs weiter aus,[463] wobei er u.a. auch zu zeigen versuchte, dass bei den Obergemächern Fenster mit Balustraden gebaut wurden. Er verweist dabei auf Darstellungen phönizischer Häuser auf assyrischen Reliefs (Abb. 315), deren Obergemächer Balustradenfenster aufweisen, und auf das Original eines Rahmenfensters aus Kicklia (Zypern) (Abb. 316). W. FAUTH hat dann 1967 alle wichtigen Texte und bildnerischen Darstellungen in einer Monographie verarbeitet.[464] Die Auswertung des leider nicht sehr übersichtlich präsentierten Materials - vor allem vermisst man Illustrationen zu den wichtigsten ikonographischen Belegen - hat zu der Feststellung weitgehender Uebereinstimmungen zwischen der mesopotamischen, der kanaanäischen und der zyprophönizischen Hierodulengöttin Ischtar-Astarte-Aphrodite geführt,[465] wie dies vierzig Jahre früher von HERBIG ansatzweise skizziert worden war. Doch bleiben natürlich auch jetzt noch offene Fragen.[466] Die Probleme, die sich auf der Ebene der antiken Legende stellen,[467] können hier unberücksichtigt bleiben. In unserem Zusammenhang wichtiger ist die Analyse F. NEIRYNCKs zum Begriff παρακύπτω, wonach dieser kein Ausdruck der Hetären-

---

461 Aphrodite 921.

462 Die babylonische Göttin im Fenster 1.

463 Catalogue 145-151.

464 "Aphrodite Parakyptusa. Untersuchungen zum Erscheinungsbild der vorderasiatischen Dea Prospiciens", passim.

465 AaO. 433.

466 Man beachte in diesem Zusammenhang auch einige Rezensionen zu FAUTHs Buch: W. SCHOTTROFF, ZDPV 83 (1967) 206-208; O. EISSFELDT, GGA 220 (1968) 302-309; W. HELCK, Gnomon 40 (1968) 217-220; R. TURCAN, RHR 175 (1969) 79-81. Gegen die von W. HELCK vorgebrachte Kritik und seinen Vorschlag, die "Dea Prospiciens" als Missdeutung der Hathorsäulen am Tempel von Salamis zu verstehen, hat sich FAUTH zu Recht zur Wehr gesetzt (Gnomon 46 (1974) 690).

467 Da die "Frau am Fenster" in der bei OVID (Met. XIV 698ff.; ed. EHWALD/ ALBRECHT Bd. 2 409-414) überlieferten Legende gerade das Gegenteil

sprache darstelle, wie das frühere Wörterbücher - wohl aufgrund einer Ueberbewertung der Aristophanesstellen - noch behaupteten.[468] Παρακύπτω bedeutet demnach nicht "buhlerisch (im Fenster) liegen" oder "sich (über die Fensterbrüstung) beugen", sondern einfach "blicken (um zu sehen)". Der Ausdruck wird uns später bei der Behandlung einiger Fensterszenen des Alten Testaments nochmals beschäftigen, denn die Septuaginta verwendet durchwegs ein Kompositum von κύπτω (παρακύπτω, ἐκκύπτω, διακύπτω).[469] Dass die Deutung HERBIGs und seiner Nachfolger in diesem Punkt etwas zurechtgestutzt wird, tut dem Vergleich mit den phönizischen Elfenbeinen keinerlei Abbruch, da sich die Frau dort nie über die Brüstung beugt, sondern immer nur mit dem Kopf im Fenster erscheint. Fraglich ist hingegen, ob die babylonische Dämonin Kilili "sich aus den Fenstern beugt" wie ZIMMERN vorgeschlagen hat,[470] oder ob sie sich nicht von aussen in die Fenster hineinlehnt [471] und dies womöglich noch in übelwollender Absicht, wie D. ARNAUD meint.[472] Doch schon in der positiveren Deutung ZIMMERNs, wonach die Kilili ein dämonenabwehrendes Hausnumen darstellte,[473] ist nichts vom hierodulenhaften Charakter der "Frau am Fenster" zu spüren. Ein weiteres Problem stellt, wo Rahmenfenster in Stein erhalten sind, die Grösse der eigentlichen Fensterluke dar. Diese weist beim Original aus Kicklia (Abb. 316) nur gerade eine Höhe von 10-15 cm auf, womit höchstens die Augenpartie einer Frau im Fenster sichtbar gewesen wäre. K. GALLING folgert daraus, dass die Fensterluke der Elfenbein-Paneele deshalb so gross sei, "weil der Glyptiker den Kopf der

---

einer Kultprostituierten, nämlich ein mitleidslos seinen Liebhaber verschmähendes Mädchen darstellt, wird nicht recht klar, wieso gerade es an den Platz der "Venus Prospiciens" (= Aphrodite Parakyptusa) rücken konnte (vgl. NEIRYNCK, ΠΑΡΑΚΥΨΑΣ ΒΛΕΠΕΙ 133).

468 D. WYTTENBACH notierte in seinem "Index verborum in Plutarcho" (1830) zu παρακύπτω: "Hoc erat meretricium" (zitiert nach NEIRYNCK, ΠΑΡΑΚΥΨΑΣ ΒΛΕΠΕΙ 134).

469 Gen 26,8; Ri 5,28; 2 Kön 9,30; Spr 7,6; Hld 2,9; Sir 14,23; 21,33.

470 Die babylonische Göttin 1.

471 Der Chicago Assyrian Dictionary übersetzt (CAD VIII 357) *mušīrtu ša apāti* mit "who leans into the windows" und *ša apāta ušarru* mit "who leans into (the house) through the windows"; vgl. NEIRYNCK, aaO. 132.

472 La prostitution 112.

473 Die babylonische Göttin 1. Jedenfalls hat die von ZIMMERN (aaO.) erwähnte Ischtar, "die sich ins Fenster setzt", in einer assyrischen Beschwörungsserie diese apotropäische Funktion (vgl. MEIER, Die zweite Tafel 147 Zeile 112).

Frau vollständig wiedergeben wollte".[474] Auch F. NEIRYNCK scheint von diesem Argument einigermassen beeindruckt zu sein: "Il faut avouer que dans ces conditions, on ne voit plus très bien comment la femme à la fenêtre pouvait représenter l'exhibition sexuelle des hiérodules d'Astarte."[475] Doch ist erstens dazu zu sagen, dass die Möglichkeit für Original-Fenster, die so gross sind, dass der ganze Kopf oder gar der Oberkörper (vgl. Abb. 314) in der Fensteröffnung erscheinen kann, durchaus gegeben bleibt.[476] Zweitens konnte in Wirklichkeit einem Mann, wenn er sich am einschlägigen Ort wusste, bereits der Augenaufschlag einer Frau durch ein Fensterloch als Aufforderung genügen. Drittens ist die Ikonographie der Elfenbeine und Figürchen nicht darauf angewiesen, die Initiative der Göttin durch einen entsprechenden Exhibitionismus, den man früher eben auch dem Begriff παρακύπτειν unterstellte, zu signalisieren, sondern sie hat dazu diskretere Mittel. Dazu gehört vielleicht allein schon die Tatsache, dass überhaupt eine Frau an der Tür oder am Fenster erscheint.[477]

In diesem Zusammenhang kommt aber vor allem dem Stirnschmuck, den die "Frau am Fenster" oft trägt (vgl. Abb. 308-309, 311 und 312), eine besondere Bedeutung zu. Einen solchen Stirnschmuck findet man schon auf Zeugnissen der Spätbronze- (vgl. Abb. 25 und 50), vor allem aber dann in der Eisenzeit (vgl. Abb. 65). Unter den Elfenbeinen trägt nicht nur die "Frau am Fenster" den

474 Steinerne Rahmenfenster 125.

475 Aphrodite 136.

476 1962 kamen bei den Ausgrabungen im eisenzeitlichen Palast (um 600 v. Chr.) von Ramat Rachel Kalksteinfragmente zum Vorschein, die zusammengesetzt eine Reihe von Säulchen mit Kapitellen ergaben, wie sie für Rahmenfenster typisch sind (AHARONI, Ramat Rahel 1961/1962 Taf. 38, 44 und 48). Eine Balustrade von vier solchen Säulchen aus Ramat Rachel ist 1,20 m breit. Ergänzte man den Fensterrahmen proportional zu den kleineren Originalen mit 65-75 cm Gesamtbreite, so dürfte die Fensterluke ohne weiteres eine Höhe von ca. 30 cm erreichen, was ausreichend ist, um den ganzen Kopf sichtbar werden zu lassen. F. ZAYADINE hat neuerdings ca. 30 cm grosse, zweigesichtige und rundplastische Frauenköpfe aus der Zitadelle von Amman mit der "Frau im Fenster" der Elfenbeine in Verbindung gebracht (Recent Excavations 33-35 Pl. 21-23). Von einem Fenster, auf dessen Brüstung die Köpfe montiert worden sein könnten, fand man aber keine Reste. Ein Steinkopf aus dem Britischen Museum (BARNETT, Catalogue of the Nimrud Ivories 44 Abb. 7 a-c) bietet m.E. eine bessere Parallele für die Köpfe aus Amman, obwohl er nur eingesichtig ist.

477 Vgl. dazu die Warnung in Sir 42,11.

Stirnschmuck, sondern auch die "Herrin der Tiere" (vgl. Abb. 160, 163). Es handelt sich also um ein typisches Schmuckstück der Göttin bzw. ihrer Repräsentantin in ihrem erotisch-sexuellen Aspekt. H. ZIMMERN hat deshalb für die Dämonin Kilili eine Ableitung von akk. *kililu* ("Kranz") in Erwägung gezogen und dabei auf die geflochtene Kopfbinde hingewiesen, die die Babylonierinnen nach dem Bericht des Herodot trugen, wenn sie sich im Tempel der Aphrodite einem Fremden anboten.[478] O. KEEL ist nun aber in einer neulich erschienenen Studie der Nachweis gelungen, dass dem Stirnzeichen der "Frau am Fenster" eine ganz spezifische Bedeutung zukam.[479] Ihm war aufgefallen, dass einige der Stirnplättchen ein x-förmiges Zeichen trugen (vgl. Abb. 308). Das x, das im altkanaanäischen Alphabet dem Buchstaben Taw entspricht, war ein vielfältig benutztes Markierungszeichen. KEEL führt eine eindrückliche Reihe von Belegen an, die zeigen, dass das x-förmige Zeichen aber ganz speziell als Zugehörigkeitszeichen der Göttin galt, ja geradezu zu ihrem Emblem werden konnte.[480] So markierte man Kuchen oder Brote, die man der Göttin zu Ehren buk, mit einem Kreuz (vgl. Abb. 63). Zumindest dort, wo das Stirnplättchen der "Frau am Fenster" mit einem Taw gekennzeichnet ist, dürfte es sich deshalb nicht um die Göttin selbst, sondern eher um die sie imitierende Hierodule handeln. Das Taw bedeutet nach O. KEEL nichts anderes als "Heilig für die Göttin".[481] Das Stirnzeichen gab der Frau die nötige Sicherheit und Legitimation, den Platz am Fenster in einer Art und Weise einzunehmen, die ihr sonst verwehrt oder zumindest als anstössig empfunden worden wäre. Ein Schmuckstück wurde zum Zeichen einer besonders engen Verbundenheit mit der Göttin. Nicht immer kommt einem ikonographischen Detail wie dem Schmuck der "Frau am Fenster" so entscheidende Bedeutung für die Interpretation zu. Doch gehören solche Details unbedingt zum "Image" der Frau bzw. der Göttin und rechtfertigen einen Exkurs.

---

478 HERODOT, Historien I 199; weiter unten Kap. III C 5.4 habe ich diese Stelle in deutscher Uebersetzung zitiert.

479 Zeichen 201.

480 Vgl. aaO. 207 Abb. 19-25. Zum sogenannten Kreuzband vgl. DU MESNIL DU BUISSON, Le sautoir Abb. 1-7 Pl. I-II; DALES, Necklaces 34 Abb. 2 (erste Belege aus der Obed-Zeit); POPE, The Saltier 189ff.

481 O. KEEL (aaO. 208) kann diese These mit zwei frappanten Parallelen aus dem Alten Testament stützen: In Ex 28,36 heisst es von der Kleidung des Hohenpriesters: "Dann verfertige ein Stirnblatt aus reinem Gold und graviere darauf in Siegelstecherarbeit ein 'Heilig für JHWH'...".

EXKURS 4: Schmuck, Schminke und Parfum

Weder die oft starke Stilisierung noch die Kleinheit der Siegel hielt die Künstler davon ab, die Göttin als Schmuckträgerin darzustellen. Am häufigsten trägt die Göttin Halsschmuck. Dies kann eine einfache Kette oder ein Band sein (z.B. Abb. 41, 47, 59, 78, 86, 87, 116, 160, 198, 199, 207, 256, 260, 291, 393). Ebensooft kann der Schmuck aber auch doppelt und mehrfach geführt sein (z.B. Abb. 22, 29, 42, 57, 68, 85, 102, 135, 163, 251, 266, 275, 300, 301, 319, 348, 360, 372, 384, 399, 439, 447, 449, 489, 506, 507). Auf den syrischen stilisierten Figürchen wirkt er wie ein breites Kollar (Abb. 17-19). Hie und da läuft die Halskette vorne in einer Spitze aus, wie wenn ein Anhänger daran befestigt worden wäre (Abb. 20, 44). Ein solcher ist auf Abb. 64 deutlich sichtbar, und gleich mehrere trägt die Göttin auf Abb. 151. Auf Abb. 317[482] hängt er zwischen den Brüsten. Der in Mesopotamien weit verbreitete, sehr oft von der Lama-Göttin getragene Halsschmuck mit Gegengewicht (vgl. Abb. 89, 186, 188, 436, 437)[483] findet sich bei den verschiedenen Varianten der syrischen Göttin praktisch nie. Nur ein Detail des berühmten Goldbechers aus Hasanlu (NW-Iran) zeigt ein spätes Beispiel (12./11. Jh. v. Chr.) der "sich entschleiernden Göttin" (Abb. 318)[484]. Sie steht auf zwei Widdern und trägt einen Halsschmuck mit drei mondsichelförmigen Anhängern. Das Gegengewicht ist auf der linken Seite deutlich sichtbar. Hie und da ist der Oberkörper der Figürchen mit vor der Brust gekreuzten Bändern geschmückt

---

Hier ist explizit ausgeschrieben, was das Taw bedeutet. Dass es auch für die Israeliten des 6. Jhs. v. Chr. noch diese Bedeutung hatte, zeigt Ez 9,4-6: Dort werden die wenigen Gerechten, die das blasphemische Treiben der Stadt beklagen, mit einem Taw als Eigentum JHWHs bezeichnet und in der Folge vom Gericht ausgenommen. Zu Ez 9,4 vgl. auch schon POPE, The Saltier 192.

482 Vgl. DALES, Necklaces 33 Abb. 19.

483 Das Gegengewicht erscheint auf den Siegeln, wenn überhaupt, nur als dünner, dem Rücken entlang laufender Strich. Eine Zusammenfassung über das Vorkommen der Halskette mit Gegengewicht findet man bei DALES, Necklaces 22-31.

484 Auf dem gleichen Becher trägt auch eine bekleidete Frau, die einem thronenden Mann ein Kind zureicht, ebenfalls den Halsschmuck mit Gegengewicht: DALES, Necklaces Abb. 18; SEIBERT, Die Frau 31. Es handelt sich um die jüngsten Belege mit Gegengewicht. Zur Deutung des Hasanlu-Bechers vgl. auch PORADA, The Hasanlu Bowl 19-22.

(Abb. 19)[485]. Gürtel und Hüftkettchen sind ebenfalls belegt (vgl. z.B. Abb. 14, 42, 43(?), 63(?), 68, 151, 225)[486], oft können sie aber kaum von der Darstellung von Fettwülsten in der Bauchgegend unterschieden werden.[487] Schmuck kann bei den Terrakottafigürchen auch durch Bemalung angedeutet werden (vgl. Abb. 32). Die durchlöcherten Ohren der syrischen Figürchen (vgl. Abb. 17, 18, 210) weisen darauf hin, dass sie einst Ohrgehänge trugen.[488] Auch bei den Elfenbeinfigürchen des 1. Jt. v. Chr. ist oft reicher Ohrschmuck zu beobachten (vgl. Abb. 160, 163), der hie und da noch durch einen Stirnschmuck (Abb. 65, 160, 308-309, 311, 312) ergänzt ist. Schliesslich fehlen auch ein- und mehrfache Armringe (vgl. Abb. 40-42, 54, 57, 59, 64, 186, 321, 503, 509, 510) und Fussspangen (Abb. 41, 43, 59, 63, 161, 194, 353, 510) nicht. Selbst ein Nasenring ist belegt (Abb. 382).

In den mesopotamischen Texten ist oft von Schmuck die Rede.[489] In der sumerischen Hymne einer Priesterin auf Schu-Sin von Ur z.B. wird erwähnt, dass ihr der König Schmuck, nämlich ein "goldenes Gehänge, einen goldenen und silbernen Armreif sowie ein Lapislazulisiegel" geschenkt hat.[490] Die Göttin Ischtar trägt selbst häufig Schmuck.[491] In den beiden Fassungen des Mythos von "Inanna/Ischtars Gang zur Unterwelt", wo die Göttin vergeblich versucht, zu ihrem oberirdischen Herrschaftsbereich den der Unterwelt hinzuzugewinnen,[492] werden einzelne Schmuckstücke aufgezählt:

485 Vgl. DU MESNIL DU BUISSON, Le sautoir Abb. 2-5.

486 Vgl. DALES, Necklaces 37-40; NEGBI, Canaanite Gods Nr. 1503.

487 Eindeutig um solche handelt es sich z.B. bei BARNETT, Catalogue Pl. 75 S 220.

488 Vgl. BARNETT, A Catalogue 102.

489 MAXWELL-HYSLOP, Jewellery 132f.

490 FALKENSTEIN/VON SODEN, Hymnen und Gebete 119. Dieses Geschenk erhielt die Priesterin vielleicht anlässlich einer "Heiligen Hochzeit" mit dem König (vgl. aaO. 370).

491 Vgl. C. WILCKE, RLA V 81f.

492 Vgl. HAUSSIG, Wörterbuch I 89.

Sumerische Fassung:[493]	Akkadische Fassung:[494]
1. Turban, Kappe der Steppe	1. Grosse Krone
2. Messrohr und die mit Lapislazuli verzierte Messleine	2. Ohrringe
3. Halsschmuck aus Lapislazulisteinen	3. Halsketten
4. Brustschmuck aus doppelten Perlen	4. Brustschmuck
5. Goldreif	5. Gürtel aus Geburtssteinen
6. Brustschmuck	6. Hand- und Fussringe
7. Herrinnengewand	7. Lendentuch

In neuerer Zeit sind einige systematische Darstellungen über altorientalischen Schmuck erschienen: Für Aegypten sind dies die Werke von C. ALDRED[495] und A. WILKINSON[496], für Vorderasien das Buch von K.R. MAXWELL-HYSLOP[497] und der Aufsatz von G.F. DALES[498]. Für Syrien/Palästina ist noch auf die Arbeit von O. NEGBI über die Goldschätze vom Tell el-Adschdschul[499], diejenige von J.D. SEGER über einen neuen Goldfund aus Gezer[500] sowie auf einen Lexikon-Artikel von H. WEIPPERT[501] zu verweisen. K.R. MAXWELL-HYSLOP schreibt die Verbreitung des syrisch-palästinischen Kunsthandwerks in der ersten Hälfte des 2. Jts. v. Chr. den Hurritern zu.[502] J.D. SEGER ist zuzustimmen, wenn er,

493 Die sumerische Fassung ist aus Tafeln und Fragmenten aus der ersten Hälfte des 2. Jts. v. Chr. rekonstruiert, die in Nippur gefunden worden sind: PRITCHARD, ANET 52-57, bes. Zeile 14-25 und 127, 132, 137, 142, 147, 152, 157. Die Bezeichnung der Schmuckstücke wurde der neuen Uebersetzung von C. WILCKE (RLA V 81) entnommen.

494 Die akkadische Fassung ist aus Rezensionen von Assur und Niniveh (1. Jt. v. Chr.) rekonstruiert: PRITCHARD, ANET 106-109, bes. Zeile 42, 45, 48, 51, 54, 57, 60.

495 Jewels, passim.

496 Egyptian Jewellery, passim.

497 Western Asiatic Jewellery, passim.

498 Necklaces 21-40.

499 The Hoards, passim.

500 Reflections 133-140.

501 BRL^2 282-289.

502 Jewellery 109f. Gerade auch die Amulette der "nackten Göttin" führt die Autorin einerseits auf die ägyptische Hathor und andererseits auf

statt über den schwer zu beurteilenden hurritischen Einfluss zu spekulieren,[503] stärker die eigenständige Leistung der syrisch-kanaanäischen Handwerkszentren wie Byblos und Ugarit, aber auch Tell Adschdschul oder Gezer betont.[504] Die genannten Darstellungen gehen zwar dort, wo sich eine religiöse Deutung aufdrängt, auf den "Amulettcharakter" gewisser Schmuckstücke ein,[505] ziehen dann aber kaum Verbindungslinien zur generellen Bedeutung des Schmucks.[506] Deshalb verdient, was H. WEIPPERT in einem Satz als für die Schmuckstücke wesentlich zusammenfasst, dass sie nämlich ihren Träger verschönern, seinen sozialen Status unterstreichen und bisweilen auch Amulett-Funktion erfüllen sollten,[507] eine kurze Erläuterung.

Der Schmuck unterstreicht zuerst die Schönheit der Frau. "Schmücken" gehört eng zusammen mit "Schminken" und der Schönheitspflege ganz allgemein. Zu besonderen Anlässen, wo man gesehen werden will und gesehen werden soll, putzt man sich entsprechend heraus.[508] Als Gilgamesch und Enkidu der Königinmutter Ninssun ihren Plan offenbaren, Chumbaba zu töten, da zieht sie ein (offizielles?) Kleid an, schmückt sich, setzt sich eine Tiara auf's Haupt und steigt auf das Dach des Hauses,[509] um Schamasch ein Opfer darzubringen.[510] Ebenso wird Anat, bevor sie in den Kampf zieht, von sieben Mädchen geschmückt, und nach dem erfolgreichen Gemetzel wäscht und schmückt

---

die hurritische Ischtar-Schauschga zurück (aaO. 140).

503 Der hurritische Einfluss wurde bis vor kurzem eher zu stark bewertet (vgl. weiter oben Kap. II EXKURS 2).

504 Reflections 139. Gerade auf dem Gebiete der Metallurgie brachte ja das kanaanäische Kunsthandwerk besondere Leistungen hervor (vgl. MATTHIAE, Ars 41; NEGBI, Metal Figurines 78; dies., Canaanite Gods 3).

505 Vgl. z.B. MAXWELL-HYSLOP, Jewellery 138-140 und 151-157.

506 Dabei spüren alle deutlich, dass man kaum zwischen amuletthaftem und ornamentalem Schmuck unterscheiden kann (vgl. WILKINSON, Jewellery 196).

507 BRL^2 282.

508 Zur Schönheitspflege der Frauen in Israel vgl. F. VIGOUROUX, DB II 2191-2194.

509 Vgl. 2 Kön 23,12.

510 Gilgamesch-Epos Tafel 3 II 3-9; ed. SCHOTT, Gilgamesch 37.

sie sich erneut.[511] Jedes Mädchen und jede Frau gibt sich aber wohl dann am meisten Mühe, wenn sie mit ihrer Aufmachung ihrem Geliebten imponieren will. Zum Ur III- und Isin/Larsa-zeitlichen Ritual gehört, dass sich Inanna vor dem Zusammensein mit Dumuzi/Tammuz badet und salbt.[512] Am ausführlichsten wird dies in dem Hymnus, der die "Heilige Hochzeit" Iddindagans mit der Göttin Inanna besingt, geschildert:

"Dass sie auf (?) der Decke in Herzensfreude gut ruhe,
badet sich meine Herrin für den heiligen Schoss,
badet sich für den Schoss des Königs,
badet sich für den Schoss Iddindagans,
wäscht sich die heilige Inanna mit Soda,
sprengt auf den Boden Oel (und) Zedernöl."[513]

Genrebildchen mit dem Motiv der "Göttin im Bade" fehlen im Alten Orient. Aber vielleicht deutet der Kranz von ägyptischen Lebenszeichen, der die syrische Göttin auf Abb. 319[514] umgibt, auf ein rituelles Bad. Denn diese Darstellung erinnert an ägyptische Reliefs, auf denen die Reinigung des ägyptischen Königs mit Lebenswasser vor der Krönung ähnlich dargestellt wurde.[515]

---

511 V AB B 2, 33-43 = CTA 3 B II 3, 33-41 = KTU 1.3 II 3, 33-41. Ueber die Art des "Schmucks" gehen die Ansichten weit auseinander. Während AISTLEITNER (Texte 25f.) *ʾanhbm* mit "(stark duftendem) Parfum" übersetzt, geben CAQUOT u.a. (Textes 157 Anm. e) der Bezeichnung "coquillages" den Vorzug. Jedenfalls scheint die Toilette der Göttin nicht nur auf ihre Feinde zu wirken, sondern auch auf ihren Freund Baal. Vor der Begegnung mit ihm bereitet sie sich auf die gleiche Art vor: V AB D 89 = CTA 3 D IV 89 = KTU 1.3 IV 45.

512 J. RENGER, RLA IV 255; vgl. auch die Bemerkung C. WILCKES zum Gesamterscheinungsbild der Inanna/Ischtar: "Nach den zusammengestellten Belegen war das Erscheinungsbild der Inanna das einer standesgemäss gekleideten, geschminkten und reich geschmückten Dame" (RLA V 82).

513 SRT I Zeile 179-184; ed. ROEMER, Königshymnen 141f.; vgl. FALKENSTEIN/VON SODEN 97.

514 Vgl. COLLON, Seal Impressions Nr. 145.

515 Vgl. KEEL, AOBPs Abb. 345; das Baden geschah im Alten Mesopotamien durch Uebergiessen. Eigentliche Badewannen, die ein Vollbad erlaubten, kamen erst unter griechischem Einfluss auf (vgl. MUELLER, RLA I 388). Auf einer Terrakotte aus dem Friedhof von Achsiv (Eisenzeit II) ist jedoch bereits eine Art Vorläufer der Badewanne zu finden: Sie zeigt eine Frau, die in einer niederen Wanne sitzt und ihr linkes Bein wäscht (PRITCHARD, ANEP Nr. 79).

Der Mann mit dem Uas-Szepter stellt vielleicht den König als Bräutigam dar, wobei das Paar von der "Schutzgöttin mit der Hathorkrone"[516] gesegnet wird. Vielleicht ist der "Nimbus" aus Lebenszeichen aber auch einfach dazu da, die Funktion der Göttin als Lebensspenderin zu verdeutlichen.[517]

Auch der Frisur lässt man die nötige Sorgfalt angedeihen (vgl. die Frisur der Göttin auf Abb. 301). Eine Frau, wahrscheinlich eine Priesterin, schildert in einem Liebeslied für Schu-Sin (2036-28), zu dem sie gerufen ist, ihr "Lattich-Haar", das speziell für das Rendez-vous mit dem König hergerichtet wird:

"My hair is lettuce, [planted] by the water,
It is *gukkal* lettuce, [planted] by the water,
Its ... is ...
My nurse has ... high,
has made my hair into a ...,
has piled up its small locks,
My attendant arranges it,
The attendant (arranges) my hair which is lettuce,
the most favored of plants.
The brother brought me into his life-giving gaze,
Shu-Sin has called me to (his) refreshing ..."[518]

Darstellungen eines sich kämmenden Mädchens sind in Palästina meines Wissens erst in hellenistischer Zeit belegt (Abb. 320). Die deutlichste altorientalische Darstellung einer sich schminkenden Frau stammt von einem ägyptischen erotisch-satirischen Papyrus (Abb. 321)[519] aus Turin. Die Schönheitspflege der als "Hathorsängerin" bezeichneten Frau dient bei die-

516 Vgl. weiter oben Kap. III B 1.

517 Vgl. weiter unten Kap. III D 4.

518 Uebersetzung von S.N. KRAMER: PRITCHARD, ANET 644. KRAMER glaubt (aaO. Anm. 3), dass der Vergleich mit dem Lattich mit der Fruchtbarkeit zusammenhänge. Zum Lattich als bevorzugtem Gemüse der Sumerer vgl. auch: ders., Sumerian Songs 266. In Aegypten war der Lattich ein Attribut des Fruchtbarkeitsgottes Min und galt als Aphrodisiakum (BONNET, Reallexikon 462; GAUTHIER, Fêtes 151-155; 158-172; vgl. KEEL, Jahwevisionen 281-284, Abb. 206a-206c).

519 Für eine andere, jedoch viel schlechtere Darstellung des gleichen Motivs vgl. VANDIER, Deux ostraca 25 Fig. 5.

sem Beispiel der Vorbereitung für ein Schäferstündchen mit dem daneben abgebildeten Mann (Priester?).[520] Der Effekt des Schminkens, der z.B. die Augen grösser und schöner erscheinen lässt, konnte bereits bei Abb. 65 beobachtet werden.[521] In der Schilderung des Neujahrsfestes in einem Text Schulgis (2093-2046) wird das Schminken der Augen ausdrücklich erwähnt.[522]

Die in "Ischtars Gang zur Unterwelt" aufgezählten Schmuckstücke werden in einem sumerischen Lied noch an Zahl übertroffen. Ein "Dattelpflücker" macht sie (Gold, Edelsteine, Bronze und Edelhölzer) Inanna zum Geschenk. Diese schmückt damit alle nur erdenklichen Körperteile, unter anderem auch ihren Nabel, ihren Anus und ihre Vulva.[523] Wer so als wandernde "Schmucktruhe" in der Oeffentlichkeit erscheint, der will damit wahrscheinlich weniger seine Schönheit unterstreichen als vielmehr eine Demonstration seines Reichtums geben. Der Schmuck erhöht das Wertgefühl der Besitzerin. Er wird zum Blickfang für die Männer. Auf einen solchen Blickfang sind besonders Frauen angewiesen, die mit Schmuck und Schminke mangelnde natürliche Schönheit ersetzen wollen. Dies hat die Göttin nicht nötig. Der Schmuck kann aber auch von den unlauteren Absichten der Trägerin ablenken,und das ist bei einer Göttin, die sich bisweilen sehr unberechenbar gebärdet, ein wichtiges Moment. Vor allem aber ist der Schmuck ein Mittel für die leidenschaftliche Liebhaberin, ihre Aktivität zu unterstreichen. Nach der Uebersetzung von C. WILCKE kommt dies in der sumerischen Fassung von "Inannas Gang zur Unterwelt" bei der Schilderung der letzten Schmuckstücke, die sie bei ihrem Aufbruch umhängt, explizit zum Ausdruck:

---

520 Die satirische "Umkehrung der Werte" wird hier nicht nur durch den bis ins Lächerliche übertrieben gross dargestellten Phallus offenbar, sondern auch durch den Salbkegel, auf dem die Frau sitzt. Statt ihn wie üblich auf dem Kopf zu tragen, hat sie sich hier darauf gesetzt, um sich ihre Scham zu parfümieren.

521 Zur Technik des Augenschminkens vgl. weiter oben Kap. II Anm. 157.

522 "... et quand par l'ambre mon visage resplendira, quand l'antimoine aura été mis sur mes yeux ..." (LB 963 Zeile 19-20; VAN DIJK, La fête 86).

523 PRITCHARD, ANET 202. Mindestens 13 verschiedene Schmuckstücke und Edelhölzer (Essenzen?) werden aufgezählt.

"Den Brustschmuck (namens) 'Mann, komm, komm!'
hängte sie sich an die Brust.
Mit dem Herrinnengewand, das einer Herrin zukommt,
bekleidete sie sich.
Die Schminke (namens) 'Der Mann soll kommen, soll kommen!'
legte sie auf ihre Augen."[524]

Schmuck verleiht schliesslich das Gefühl von Macht und Kraft; auch die nackte Frau ist, solange sie Schmuck trägt, nie blossgestellt. Viele Schmuckstücke haben deshalb - auch heute noch - Amulettcharakter.[525] Sie sollen den Träger bzw. die Trägerin vor Krankheit und Uebel schützen und ihm Glück und Wohlergehen bringen.[526] Notwendigerweise muss hier die Auswahl auf einige syro-palästinensische Beispiele beschränkt bleiben, die in engerem Zusammenhang mit der Göttin stehen. Es scheint sich dabei auffallenderweise durchwegs um "Glücksbringer" zu handeln.

Dazu gehören natürlich Amulette mit Darstellungen der Göttin selbst. Eine Gruppe von meist birnenförmigen Metallplaketten mit Darstellungen des Qudschu-Typs wurde bereits vorgestellt (Abb. 38-43).[527] Nun kann die Figur aber so stark stilisiert werden, dass nur noch der Kopf, die Brüste, der Nabel und die Scham abgebildet sind, wie die Beispiele von Minet el-Beida (Abb. 322), von Megiddo (Abb. 323) und vom Tell Adschdschul (Abb. 324) zeigen. Weniger Wert scheint man bei diesen stilisierten Darstellungen auf die Haartracht gelegt zu haben. Während die Hathorperücke bei Abb. 322 noch voll ausgebildet ist, ist sie bei Abb. 323 nur noch rudimentär und bei Abb. 324 gar nicht mehr vorhanden. Haltlos ist die Deutung E. PLATTs, die in diesen Amuletten und andern dreieckförmigen Schmuckstücken[528] Bestandteile eines Schamgür-

524 RLA V 81.

525 Dass im Alten Orient nicht schlechthin jeglicher Schmuck Amulettcharakter hatte, sondern eben auch der Verschönerung und/oder der Zurschaustellung des Reichtums diente, dies hat schon O. KEEL klar aufgezeigt (Das Vergraben 306f. Anm. 4). Amulette sind hingegen oft zugleich Schmuckstücke.

526 Vgl. PORADA, Of Deer 111.

527 Vgl. auch NEGBI, The Hoards Nr. 11-21; dies., Canaanite Gods Nr. 1677-1707; MAXWELL-HYSLOP 138-140 Abb. 102-107.

528 Vgl. z.B. die dreieckförmigen Bestandteile einer Halskette oder eines Diadems vom Tell Adschdschul: PETRIE, Ancient Gaza IV Pl. 18,87-88 = PLATT,

tels sieht.[529]

Eine zweite Gruppe besteht aus Figürchen, die aus dünnem Gold-, Silber- oder Bronzeblech geschnitten sind und nach unten konisch zusammenlaufen. Da sie ausser in Depots vom Tell Adschdschul[530] (vgl. Abb. 302), Gezer[531] und Ras Schamra[532] unter anderem auch im Allerheiligsten des Tempels von Hazor (Abb. 325)[533], beim Höhenheiligtum von Naharija (Abb. 326)[534] und beim spätbronzezeitlichen Tempel von Kamid el-Loz (Abb. 327)[535] gefunden wurden und zudem bei einigen keine Aufhängevorrichtung vorhanden ist (vgl. Abb. 325 und 327), glaube ich, dass es sich bei dieser Gruppe zur Hauptsache um Votivfigürchen und nicht um eigentliche Amulette handelt. Zu den Amuletten zählen hingegen die Skarabäen mit der Darstellung der "nackten Göttin" (vgl. Abb. 150-155).

Häufig sind in Syrien/Palästina runde Anhänger mit getriebenen vier- (Abb. 328)[536], sechs- (Abb. 329)[537] und acht-zackigen Sternen (Abb. 330) gefunden worden. Der achtzackige Stern kann auch ausgestanzt sein (Abb. 331)[538].

Jewelry Plaques 106 Abb. 5.

529 Als Beweis bemüht sie u.a. die Qudschu-Plakette aus Ugarit (Abb. 42), die sie folgendermassen beschreibt: "The most interesting aspect of this figure for the present study is the pelvic-girdle indicated by incised lines. Two lines encircle the hips below the navel, no doubt delineating a single band of material which curves from the mid-hips downward toward the pubic area. At the pubic area there is an incised triangle suspended from the band and attached to the center of the top of the triangle " (Jewelry Plaques 105). Erstens geht PLATT mit keinem Wort darauf ein, dass Linien in der Hüftgegend nicht nur Schamgürtel sein müssen (vgl. meine Bemerkung zu den Hüftkettchen weiter oben), und zweitens sieht sie ein Dreieck, wo in Wirklichkeit eine Raute die Schamgegend signalisiert.

530 NEGBI, Canaanite Gods Nr. 1657, 1658.

531 SEGER, Reflections Abb. 2a-c.

532 NEGBI, aaO. Nr. 1659-1664.

533 Vgl. NEGBI, Canaanite Gods Nr. 1666 und 1667.

534 Vgl. aaO. Nr. 1607-1608, 1610-1612.

535 Damit wird die Behauptung SEGERs (Reflections 136), diese Gruppe sei auf Palästina beschränkt, gegenstandslos.

536 Vgl. SCHAEFFER, Les fouilles (9e campagne) Fig. 48.1.4.5.6.7.

537 Vgl. NEGBI, The Hoards Pl. V Abb. 33.

538 Vgl. das unfertige Stück bei PETRIE, Ancient Gaza IV Pl. 14,36.

U. SEIDL sagt zum Stern auf Kudurrus: "Bei einander entsprechenden Symboldarstellungen und schriftlichen Götteraufzählungen ist immer die Gleichung Stern = Göttin Ischtar zu finden."[539] Das heisst noch nicht, dass jeder Stern auch Symbol der Göttin ist. Hauptsächlich scheinen sechs- und achtstrahlige Sterne mit Ischtar (vgl. Abb. 185), aber auch mit der syrischen Göttin (Abb. 93, 94, 125, 269, 280) verbunden worden zu sein.[540] Hingegen handelt es sich bei den in Syrien/Palästina gern als Ohr- und Nasenschmuck getragenen "Möndchen" und den in Granulationstechnik hergestellten "Tröpfchen"[541] kaum um eigentliche Amulette.

5. DIE "HEILIGE HOCHZEIT"

In der Einleitung zum Teil C dieses Kapitels habe ich bereits auf die religionsgeschichtliche Bedeutung der "Heiligen Hochzeit" hingewiesen und begründet, warum der Begriff hier nicht nur - wie bei J. RENGER[542] - die im Kult nachvollzogene Hochzeit zwischen Dumuzi und Inanna bezeichnet. Gewiss weist RENGER in seinem kurzen forschungsgeschichtlichen Abriss zu Recht auf die zum Teil untauglichen Hypothesen in den bisherigen Darstellungen zum Thema der "Heiligen Hochzeit" hin, besonders wenn diese nur einem willkürlich postulierten "pattern" folgen, ohne auch nur die geringste chronologi-

539 Kudurru-Reliefs 100 (Lit.!).

540 VAN BUREN, Symbols 82; MAXWELL-HYSLOP, Jewellery 142; U. SEIDL, RLA III 485. Vielleicht ist der Stern unter dem Einfluss der auf urukzeitlichen und frühdynastischen Denkmälern mit Inanna assoziierten sechs- bis achtblättrigen Rosette (vgl. FRANKFORT, CS Pl. 3a; ders., Art Abb. 33 und 69) zum Symbol der Ischtar geworden (vgl. SEIDL, Kudurru-Reliefs 101 Anm. 13). Sowohl Ischtar wie die kanaanäische Astarte werden auch als astrale, den Venusstern verkörpernde Gottheiten verehrt (vgl. HAUSSIG, Wörterbuch I 84 und 249). In den Ugarit-Texten werden Gold-Anhänger anscheinend mit Astarte und der in Ugarit weiblichen Sonnengottheit Schapasch verbunden (vgl. MAXWELL-HYSLOP, Jewellery 141).

541 Vgl. WEIPPERT, BRL^2 286 Abb. 75; MAXWELL-HYSLOP, Jewellery Abb. 197, 198, 200 und 201. Für einige der sogenannten "Möndchen" waren denn wahrscheinlich auch wildwachsende Hülsenfrüchte das Vorbild (NEGBI, Crescent 219). In neuassyrischen Texten wird hingegen ein Ohrring der Göttin Nanai, einer Form der Göttin Ischtar erwähnt, dessen Name mit der Wurzel *qdš* ("heilig") gebildet wird (BARNETT, Catalogue 102).

542 RLA IV 255.

sche oder räumliche Differenzierung vorzunehmen.[543] RENGER schlägt für eine zukünftige Beschäftigung mit der "Heiligen Hochzeit" ausser der Einengung des Begriffs auf das Ritual zwischen Dumuzi und Inanna vor, eine stärkere "phänomenologische Differenzierung" aller Aussagen vorzunehmen und der Frage nach dem "Sitz im Leben" des Rituals, der in erster Linie unter dem Gesichtspunkt der Kultpraxis zu klären wäre, stärkeren Nachdruck zu verleihen.[544] Wenn ich den Rahmen der "Heiligen Hochzeit" trotzdem weiter stecke, so nicht nur darum, weil wie gesagt das Ritual im syrisch/kanaanäischen Bereich bisher aus Texten nicht nachgewiesen ist und eine differenzierte Analyse sumerischer und akkadischer Texte ausserhalb meiner Kompetenz und ausserhalb des Rahmens dieser Arbeit liegt, sondern weil gerade auch zum Verständnis des sumerischen Rituals der "Heiligen Hochzeit" nicht nur der Gesichtspunkt der Kultpraxis zu klären, sondern immer auch nach der religiösen Bedeutung menschlicher bzw. göttlicher Sexualität überhaupt zu fragen ist. Ich möchte anhand von einigen mesopotamischen und kanaanäischen Texten zeigen, dass es ganz verschiedene Ebenen sind, auf denen die Macht der Sexualität als religiöse Macht erfahren wird. Auf eine Dokumentation, die die zentrale Bedeutung dieser Erfahrung im allgemein menschlichen Bereich unterstreicht, kann eigentlich verzichtet werden, da sie niemand bestreitet.

Die Ikonographie, in der diese Erfahrungen sehr früh einen komprimierten (symbolischen) Ausdruck gefunden haben, vermag aber nicht nur ihre weiterreichende Bedeutung zu demonstrieren, sondern zugleich auch einen recht konkreten und - im Gegensatz zu manchen fragmentarisch oder sekundär überlieferten und zudem oft schwer verständlichen Textstellen - sicher authentischen Einblick in den genannten Vorstellungsbereich zu geben.[545]

---

543 Ein Musterbeispiel dieser Art ist das Buch von E.O. JAMES "The Cult of the Mother Goddess", passim. Auch A. MOORTGAT missdeutet in seinem "Tammuz" viele Texte und Bilder, weil er zu stark an seiner These eines mesopotamischen Unsterblichkeitsglaubens hängt. Vgl. die Rezension zu diesem Buch von H. FRANKFORT, JNES 9 (1950) 189-191.

544 AaO.

545 Vgl. dazu KEEL, AOBPs 7-9; ders., Grundsätzliches 40ff.

5.1 Die "Heilige Hochzeit" in mythischen Texten aus Mesopotamien

Obwohl im Gilgamesch-Epos[546] ausser an einer unsicheren Stelle kaum von einer eigentlichen "Heiligen Hochzeit" die Rede sein kann, scheint es mir bezeichnend, auf wie verschiedene Weise in diesem Epos die Sexualität und vor allem auch die Sinnlichkeit der Frau zur Sprache kommen und deren Einfluss auf Götter, Helden und Menschen beschrieben wird. Die Sinnlichkeit einer Dirne ist es zuerst, mit der es gelingt, den starken, aber scheuen Enkidu, der bisher nur unter den wilden Tieren hauste, unter die Menschen zu bringen:

> "Ihren Busen machte die Hure frei,
> tat auf ihren Schoss, er nahm ihre Fülle,
> sie scheute sich nicht, nahm hin seinen Atemstoss,
> entbreitet' ihr Gewand, dass auf ihr er sich bettete,
> schaffte ihm, dem Wildling, das Werk der Weiber -
> sein Liebesspiel raunte er über ihr."[547]

Enkidu möchte nachher zu seinen Tieren zurück, ihm wanken aber die Knie und er merkt, dass sich etwas verändert hat:

> "Doch hatte er nun Wissen, er begriff."[548]

---

546 Bereits aus der sumerischen Literatur sind eine ganze Reihe sumerischer Gilgamesch-Stoffe bekannt. In altbabylonischer Zeit wurde eine Auswahl dieser Stoffe unter teilweiser Neugestaltung zu einem Zyklus ausgearbeitet, von dem eine Reihe von Fragmenten erhalten ist. Interessant ist, dass ein solches Fragment in Megiddo gefunden wurde und damit bewiesen ist, dass diese Dichtung auch an kanaanäischen Höfen bekannt war (GOETZE/LEVY, Fragment 121-128; aufgrund paläographischer Kriterien wird das von einem Hirten gefundene Fragment in die Amarna-Zeit (14. Jh. v. Chr.) datiert). In einer erneuten Bearbeitung (wahrscheinlich durch Sîn-leqe-unnini gegen Ende des 2. Jts. v. Chr.) entstand dann das aus 11 Tafeln (oder Gesängen) bestehende Epos, dem als 12. Tafel noch eine fast wörtliche Uebersetzung der sumerischen Dichtung "Gilgamesch, Enkidu und die Unterwelt" angehängt worden ist. Der grösste Teil des erhaltenen Textes stammt von einer Kopie aus der Tontafelbibliothek Assurbanipals (669-627) in Ninive (vgl. OTTEN, RLA III 357-372; Kindlers Literatur Lexikon Bd. 10 3948-3955). Die Unterteilung der Tafeln schwankt von Uebersetzung zu Uebersetzung; ich verwende die Unterteilung der Uebersetzung von A. SCHOTT.

547 Gilgamesch-Epos Taf. 1 IV 16-21; ed. SCHOTT, Gilgamesch 22.

548 Taf. 1 IV 29; ed. SCHMOEKEL, Gilgamesch 32.

Er vergisst die Steppe, wo er geboren war,[549] und kehrt zur Dirne zurück, die ihn in die Stadt Uruk führt, wo - trotz der Tyrannenherrschaft Gilgameschs[550] - gerade ein Fest gefeiert wird, wobei die Festatmosphäre entscheidend vom sinnenfreudigen Anblick der Dirnen geprägt ist:

"Und Dirnen da sind, geschaffen wie's ihnen ansteht,
Ueberreich an Fülle, sind sie voll Jauchzens,
Auf's Nachtlager sind gebreitet die grossen Decken."[551]

Vielleicht ist auch auf der zweiten Tafel noch von diesem Fest die Rede, das seinen Höhepunkt damit erreicht, dass sich Gilgamesch zum Heiligtum der Göttin Ischchara begibt, um dort die Nacht zu verbringen:

"Für Gilgamesch ist wie für einen Gott eine Opfergabe hingestellt.
Der Ischchara ist schon das Lager gerüstet,
Gilgamesch pflegt 'mit der Göttin' bei Nacht zusammenzukommen."[552]

Auf dem Weg dahin versperrt dann Enkidu dem König den Weg, worauf es zum Kampf zwischen den beiden Helden kommt, der unentschieden und in der Besiegelung ihrer Freundschaft endet.[553]

In der sechsten Tafel möchte die Göttin Ischtar Gilgamesch zu ihrem Geliebten machen, und sie tut das auf die bekannte[554], direkte Art:

"Komm, Gilgamesch! Du sollst mein Gatte sein!
Schenk, oh schenk mir deine Fülle!
Du sollst mein Mann sein, ich will dein Weib sein!"[555]

---

549 Vgl. den Anfang der zweiten Tafel nach der altbabylonischen Fassung: Taf. 2 43-45.

550 Vgl. Gilgamesch-Epos Taf. 1 II 9-17.

551 Taf. 1 V 10-12; ed. SCHOTT, Gilgamesch 23. Vgl. die Erwähnung weiblichen Tempelpersonals ("Gottesbräute, Geweihte, Tempeldienerinnen") in Taf. 3 IV 20; ed. SCHOTT, Gilgamesch 38. Zur eigenartigen Stelle, in der Enkidu diesen Frauen, die hier jedenfalls nicht als Tempelprostituierte auftreten, in Obhut gegeben wird, vgl. OPPENHEIM, Mythology II 33f.

552 Taf. 2 II 190f., 192f., 194f.; ed. SCHOTT, Gilgamesch 28.

553 Taf. 2 II 209-241.

554 Vgl. weiter oben Kap. III C 4.1.

555 Gilgamesch-Epos Taf. 6 I 7-9.

Gilgamesch lehnt diesen Heiratsantrag ab. Das Epos streicht hier deutlich den schon öfters beobachteten, ambivalenten Charakter der Göttin hervor, der sich oft zum Nachteil ihrer Liebhaber auswirkt.[556] Es folgt die bereits erwähnte zornige Reaktion der Göttin, die unter Drohungen den Göttervater Anu zwingt, ihr den Himmelsstier auszuliefern, damit sie ihn auf Gilgamesch hetzen kann.[557]

Als Enkidu krank wird, da verflucht er diejenigen, die ihn von den wilden Tieren weg unter die Menschen geführt haben, den Jäger und die Hure. Durch diesen Fluch wird die Hure zu einer Randfigur (auch schon) der mesopotamischen Gesellschaft:

> "Nicht sollst du einrichten dürfen ein Haus,
> in dem du Frau bist,
> auf dass du nicht lieben kannst ein Kind deines Leibes!
> Nicht sollst du wohnen im ... der Mädchen!
> Einen guten Schoss soll ... schwängern!
> Dein Festgewand soll der Trunkene mit ... besudeln!
> ...
> ...
> Der Kreuzweg sei dein Wohnsitz,
> wüste Gegenden dein Lager!
> Der Schatten der Mauer sei dein Aufenthalt,
> Stachelkraut und Dornen sollen deine Füsse wundstechen!
> Auf die Backe soll der Trunkene dich und der Durstige schlagen!"[558]

Der Dichter des Gilgamesch-Epos weiss aber auch, dass von den Frauen aus dem "Milieu" viel Aggressionen aufgefangen und abgebaut werden und es dank dieser Ersatzbefriedigung hie und da sogar gelingt, neue Beziehungen zu knüpfen und verwilderte Leute ein bisschen zu "zivilisieren". Er lässt deshalb Schamasch für die Hure Partei ergreifen, und es gelingt diesem, Enkidu zu besänftigen und seinem Fluch einen Segen folgen zu lassen, der diesem harten "Job" wenigstens den nötigen Geschäftserfolg sichern soll:

---

556 Vgl. Taf. 6 I 46-79.

557 Vgl. weiter oben Kap. III A 1.

558 Taf. 7 III 10-14, 19-22; ed. SCHOTT, Gilgamesch 60f.

"Statthalter und Fürsten sollen dich lieben;
wer eine Doppelstunde ging, soll den Schenkel sich schlagen,
wer zwei Doppelstunden ging, soll sein Haupthaar schütteln!
Nicht versage sich dir der Hauptmann, er löse für dich seinen Gürtel.
Er gebe dir Obsidian, Lasurstein und Gold!
Ein Ring mit Perlen soll die Gabe an dich auffüllen!
Für ... sind gefüllt seine Kohlenbecken, seine Vorräte eingebracht.
In das ... der Götter soll er dich hineinbringen,
die Gattin, die Mutter von sieben Kindern,
soll deinethalben verlassen werden!"[559]

In diesen Zusammenhang passt schliesslich der ganz an der diesseitigen Lebenslust orientierte Rat der - ebenfalls aus dem "Milieu" stammenden[560] - Schankwirtin:

"Du Gilgamesch - dein Bauch sei voll,
ergötzen magst du dich Tag und Nacht!
Feiere täglich ein Freudenfest!
Tanz und Spiel bei Tag und Nacht!
Deine Kleidung sei rein, gewaschen dein Haupt,
mit Wasser sollst du gebadet sein!
Schau den Kleinen an deiner Hand,
die Gattin freu' sich auf deinem Schoss!
Solcher Art ist das Werk der Menschen!"[561]

Alle diese Texte reflektieren auf ihre Art den Stellenwert, den die Sexualität in Mesopotamien hatte.[562] Am deutlichsten wird dies bei der Hure, die Enkidu aus dem kaum menschlich zu nennenden Leben unter wilden Tieren in die Gesellschaft von Menschen führt. Diesen durch die weibliche Sinnlichkeit hervorgerufenen Vorgang der "Menschwerdung" soll B. LANDSBERGER als die

---

559 Taf. 7 IV 2-10; ed. SCHOTT, Gilgamesch 61f.

560 Wenn nach dem Kodex Hammurabi (§ lo9; HAASE, Rechtssammlungen 35) eine Schankwirtin Betrüger in ihrem Hause aufnimmt, droht ihr die Todesstrafe. Deshalb verschliesst die Wirtin im Gilgamesch-Epos die Tür vor dem Helden: Taf. 10 I 15f.

561 Taf. 10 III 6-14; ed. SCHOTT, Gilgamesch 75.

562 Vgl. BAILEY, Initiation 137-150.

stärkste Szene des ganzen Epos bezeichnet haben.[563] Vielleicht hat LANDSBERGER damit doch ein wenig übertrieben. Enkidu bleibt ja nicht bei der Hure. Er sucht die Freundschaft mit Gilgamesch, ja er erzwingt sie, indem er die "Heilige Hochzeit" zwischen Gilgamesch und der Göttin Ischchara im letzten Moment verhindert.[564] Diese Freundschaft zweier Männer, deren Mut zum Uebermut wird und so in einer Tragödie endet[565], scheint aber auch nicht das zentrale Thema des Epos abzugeben. Th. JACOBSEN hat in einer neueren Publikation recht einleuchtend gezeigt, dass das Epos um die Themen "Tod" und "Unsterblichkeit" kreist, wobei Gilgamesch, schon von der Quellenlage her, aus der das Epos entstanden ist, viel stärker involviert ist als Enkidu. Zuerst strebt Gilgamesch nach unsterblichem Ruhm. Mit der Besiegung des Humbaba und des starken Himmelsstiers scheint er auf dem besten Weg dazu. Doch als der Tod des Freundes ihm seine eigene Sterblichkeit zum ersten Mal realistisch vor Augen führt, genügt es ihm nicht mehr, einen guten Namen zu hinterlassen. Er erstrebt das Unmögliche, die tatsächliche Unsterblichkeit. In der Folge entfernt er sich immer stärker von der Realität. Die Suche nach seinem Ahn Utnapischtim wird zur Flucht vor dem Tod. Die Sintflutgeschichte macht ihm zwar klar, dass er sein Ziel nie erreichen wird. Aber er gelangt schliesslich doch in den Besitz der Pflanze, die ihn am Altwerden, in gewisser Weise aber auch am Reiferwerden, hindert. Durch seine Sorglosigkeit für die nur er allein die Verantwortung trägt, kommt ihm dann diese Pflanze abhanden, und wirft ihn brutal auf die Ebene der Realität zurück.[566] Etwas überspitzt könnte man die Entwicklung als "verwegenen Höhenflug eines pubertierenden Jünglings mit bösem, aber lehrreichem Ende" bezeichnen. Und zu diesem pubertierenden Jünglingswesen gehört auch, dass eine Männerfreund-

---

563 SCHMOEKEL, Gilgamesch 32 Anm. 1.

564 Als "Heilige Hochzeit" zwischen Gilgamesch und Ischchara interpretieren diese Stelle (Taf. 2 II 190-194f.) jedenfalls: UNGNAD/GRESSMANN, Gilgamesch 90; S.N. KRAMER in: PRITCHARD, ANET 78 und SCHOTT, Gilgamesch 28. Denkbar wäre aber auch, dass Gilgamesch einfach mit einem Mädchen der Stadt die Hochzeitsnacht im Tempel der Ischchara verbringen will, denn kurz vorher beansprucht er ja das "ius primae noctis" für alle Frauen der Stadt (Taf. 2 I 149-158). Ischchara hätte dann als "Hochzeitsgöttin" (vgl. weiter unten Kap. III C 5.6.2) eher Zeugenfunktion.

565 H. OTTEN, RLA III 370.

566 The Treasures 215-219.

schaft der Liaison mit einer Frau vorgezogen wird.[567] Ich glaube, dass angesichts dieser Entwicklung die Haltung sowohl der Hure, als auch der Göttin Ischtar und der Schankwirtin einen eigenen, nicht zu vernachlässigenden Stellenwert besitzt. Im Bewusstsein des unentrinnbaren Todes, das in Mesopotamien stark ausgeprägt war, erscheint die Lebenslust und Sinnenfreude, die durch die Frauen verkörpert wird, als realistischere Möglichkeit im Gegensatz zu Gilgameschs verwegenem Versuch, vor dem Tod zu fliehen. Zu diesem Realismus gehört auch, dass die Frauen keine Feen sind. Obwohl die Hure dem Enkidu ein Schlüsselerlebnis verschafft, entwickelt sich zwischen ihnen keine Liebe. Indem sie nicht mehr gibt, als was eine professionelle Dirne geben will, bleibt sie sich selber treu. Ganz ähnlich ist die ambivalente Haltung Ischtars zu verstehen. Gilgamesch ist sich dessen bewusst und glaubt auf das Angebot der Göttin verzichten zu können. Dem unerfahrenen Enkidu hingegen war die Konsequenz seines Tuns nicht bewusst,und insofern wird die Hure für ihn zur Verführerin.[568] Andererseits konnte in diesem Kapitel schon mehrmals aufgezeigt werden, dass auch in den sumerischen Liebesliedern und Mythenfragmenten, wo Inanna die Geliebte des Dumuzi ist und im Spannungsfeld "zwischen Elternhaus, Geliebtem und Schwiegereltern" sich bewegt,[569] Passagen zärtlicher Zuneigung und Liebe durchaus nicht fehlen. Es sei deshalb nur noch ergänzend ein "Hochzeitslied" zitiert, in dem die Mutter die Braut auffordert, Dumuzi die Tür zu öffnen, um dem Bräutigem einen freudigen, überschwenglichen Empfang zu bereiten:

"...
Open the house, my queen, open the house.

---

567 Vgl. aaO. 218.

568 Hierin besteht ein Unterschied zum Schöpfungsbericht des Jahwisten im Alten Testament (Gen 2), wo die Frau den Menschen auch aus der engen Verbundenheit mit den Tieren herausführt, aber nicht nur für eine kurze Episode, sondern um als "ihm entsprechende Hilfe" beim Mann zu bleiben (vgl. KEEL/KUECHLER, Texte 74). Weil auf der einen Seite "nur" die Hure, auf der andern Seite aber die wirkliche Partnerin des Mannes steht, darf man m.E. den Unterschied in den Vorstellungen Israels und Mesopotamiens nicht allzustark herausstreichen. Gen 2,24 ist Zeugnis einer späteren, weiter fortgeschrittenen Entwicklung, wo das *dbq*, das "Anhangen" des Mannes an die Frau nicht einfach als vitale Kraft, sondern als verantwortetes Tun geschildert wird (vgl. aaO. 84).

569 C. WILCKE, RLA V 82.

Inanna, at the command of her mother,
Bathed, anointed herself with goodly oil,
Covered her body with the noble pala-garment,
Took ..., her dowry,
Arranged the lapislazuli about (her) neck,
Grasped (her) seal in her hand.
The lady directed her step,
Opened the door for Dumuzi,
In the house she came forth to him like the light of the moon,
Gazed at him, rejoiced for him,
Embraced him ..."[570]

Und dass das Zusammengehörigkeitsgefühl auch über den Moment des intimen Beisammenseins fortdauern kann, zeigt die Inannahymne Iddindagans:

"Nachdem die Herrin mit (ihrem) heiligen Schosse das Lager voll
ausgekostet, ...
...
tritt man ... in ihr Egalmaḫ.
Ihren geliebten Gemahl umarmt sie,
die heilige Inanna umarmt ihn,
sie (?) erstrahlt auf dem Throne, dem grossen Hochsitz,
wie der Tag."[571]

5.2 Die "Heilige Hochzeit" in den Texten aus Ugarit

Aus den bisher bekannten Texten aus Ugarit ist kein "Ritual der Heiligen Hochzeit" bekannt, das mit den Texten aus der Ur III- und der frühen altbabylonischen Zeit vergleichbar wäre. Zum Thema der "Heiligen Hochzeit" im weiteren Sinne aber lassen sich einige Texte anführen, die Licht auf die Hochzeiten und das Sexualleben der kanaanäischen Götter werfen.

---

570 S.N. KRAMER in: PRITCHARD, ANET 639. Vgl. die gleiche Stelle bei KRAMER, Sacred Marriage 77: Hier bildet im zweiten Teil Dumuzi das Subjekt. Die Korrektur im ANET dürfte auch aus dem Umstand zu rechtfertigen sein, dass in der Regel die Frau die Initiativere ist, was sich auch anhand der Ikonographie schön zeigen lässt (vgl. weiter unten Kap. III C 5.7).

571 SRT I Zeilen 189, 196-199; ed. ROEMER, Königshymnen 142; vgl. FALKENSTEIN/VON SODEN, Hymnen und Gebete 97f.

Die Nikkal-Hymne[572], in der die Heirat zwischen dem westsemitischen Mondgott Jarich und der vielleicht ursprünglich hurritischen Göttin Nikkal besungen wird, hat man öfters als "Hochzeitslied" bezeichnet.[573] Fast wichtiger als die Hochzeit ist aber das Kind, das aus dieser Paarung hervorgeht, und der Lobpreis der Koscharot-Göttinnen, die bei seiner Geburt assistieren.[574] Dort, wo von der Hochzeit die Rede ist, wird die erotisch-sexuelle Seite, die hier interessiert, nicht beleuchtet. Einzig J. VAN SELMS verweist auf eine Stelle, die er sexuell interpretiert:

> "I'll make her field into vineyards,
> the field of her love into orchards."[575]

Es ist verlockend, auf das sumerische Fragment zu verweisen, wo Ischtar ihre Vulva mit einem Feld vergleicht und Dumuzi auffordert, es zu beackern.[576] Jarich könnte hier eine ähnliche Anspielung machen, wenn er ihr "Feld" in einen Weinberg verwandeln will. Doch vom Kontext her scheint es mir wahrscheinlicher, dass man diesen "Weingarten" und das unidentifizierbare "*hrnq*-Feld" wörtlich verstehen und noch zum *mohar* (Brautpreis) zählen sollte, den Jarich dem Brautvater übergibt.[577]

Von den in Frage kommenden Texten aus Ugarit könnte man am ehesten den Text über die "Geburt der Götter Schachar und Schalim"[578] als Ritual bezeichnen.

---

572 NK = CTA 24 = KTU 1.24.

573 "Der Zweck des Liedes ist nicht recht klar. Vielleicht wurde es dazu gebraucht, menschliche Hochzeiten feierlich zu gestalten" (HAUSSIG, Wörterbuch I 303). "L'union de l'occidental, ou sémitique, Yarikh et la déesse orientale, ou hourrite, Nikkal est décrite en tant que prototype du mariage heureux" (CAQUOT u.a., Textes 386).

574 W. HERRMANN (Yariḫ 44) sieht deshalb im Text Züge eines Liebeszaubers zu Sicherung von Nachkommenschaft.

575 NK 22f. = CTA 24 23f. = KTU 1.24 23f.; VAN SELMS, Marriage 24; vgl. AISTLEITNER, Texte 64 Anm. d.

576 Vgl. weiter oben Kap. III C 4.1.

577 Zu diesem Brautpreis gehören neben den am Schluss erwähnten Grundstükken tausend Silber- und zehntausend Goldstücke sowie glänzende Schmuckstücke (NK 19-21 = CTA 24 19-21 = KTU 1.24 19-21). Das Verb *ʾatn* kann somit sowohl in v. 19 wie auch in v. 22 wörtlich mit "ich werde geben" übersetzt werden (vgl. auch die Uebersetzung von AISTLEITNER, Texte 64; CAQUOT u.a., Textes 393).

578 SS = CTA 23 = KTU 1.23.

Während der zweite Teil (Zeile 30-76) Zeugung, Empfängnis, Geburt und Aussetzung der beiden Götter schildert, besteht der erste (Zeile 1-29) aus hymnischen Fragmenten und liturgischen Anweisungen. Im mythischen Teil beobachten zuerst zwei Frauen[579] die ausführlich geschilderte Erektion von Els Glied (Zeile 30-49).[580] Der eigentliche Geschlechtsakt wird dann nur kurz erwähnt:

"Er [El] neigte sich zu ihren Lippen,
küsste sie;
süss waren ihre Lippen, süss wie Trauben.[581]
Während des Küssens und Ausschüttens,
in der heissen Umarmung,
Empfingen sie (und) gebaren (dann)
Šḥr und *Šlm*."[582]

Sehr wahrscheinlich sind die beiden Frauen, die El begattet, mit den zwei Göttinnen *Aṯirat* (Aschera) und *Rḥmj* identisch, die im ersten Teil erwähnt werden.[583] Unter anderem soll sieben Mal rezitiert werden:

---

579 Beim Wort *mšt*^{c}*ltm* (Zeile 31 und 36) sind sich die Uebersetzer nur einig darüber, dass es sich um ein Partizip fem. Dual handelt (vgl. CAQUOT u.a., Textes 373 Anm. z). An anderer Stelle sind die zwei Frauen aber eindeutig als *ʾaṯtm* bezeichnet (Zeile 39, 42, 43, 60, 64).

580 Der sonst eher passive Göttervater El ist hier aussergewöhnlich aktiv (vgl. DE MOOR, New Year I 7 Anm. 46). Er scheint bei dieser Aufgabe aber doch einige Mühe zu haben, und CAQUOT u.a. (Textes 357, 374 Anm. d) haben vielleicht nicht Unrecht, wenn sie das mehrmals erwähnte Braten eines Vogels als "Liebeszauber" gegen Impotenz deuten. Das Glied Els ist mit den Euphemismen *yd* ("Hand"; Zeile 33-35), *ḥṭ* ("Stab"; Zeile 37, 40, 43, 47) und *mṭ* ("Szepter") immer in der Verbindung *mṭ ydh* bzw. *mṭ ydk* (Zeile 37, 40, 44, 47) bezeichnet. Vgl. VAN SELMS, Marriage 46; für einen ähnlichen Gebrauch des hebr. *jd* vgl. DELCOR, Religion 143-149.

581 Gemeint sind wahrscheinlich Granatäpfel (vgl. CAQUOT u.a., Textes 375 Anm. g).

582 SS 49-52 = CTA 23 49-52 = KTU 1.23 49-52. Vgl. die Wiederholung des Geschlechtsakts in Zeile 55-58, bei dem die [*ʾilm.*] *n*^{c}*mm* ("lieblichen Götter") geboren werden. Zur unterschiedlichen Deutung dieser "lieblichen Götter" als Synonyme von Schachar und Schalim oder als eigenständige Gottheiten vgl. CAQUOT u.a., Textes 358.

583 AaO. Zeile 13 und 28 *(Aṯirat und Rḥmj)*, Zeile 17 *(Rḥmj)*, Zeile 24 *(Aṯirat)*. Dass die beiden Teile zusammengehören, ersieht man daraus, dass einerseits die "lieblichen Götter" bereits im ersten Teil (Zeile

"Das Feld, das Feld der Götter,
das Feld ist *A̱tirat* und *Rḥmj*."[584]

Hier kann kaum etwas anderes vorliegen als die Vorstellung von der "Frau als Ackerfeld des Mannes"[585]. Während *A̱tirat* eine bekannte Persönlichkeit des ugaritischen Pantheons darstellt, ist der Name *Rḥmj* und seine Trägerin nicht restlos geklärt. Normalerweise wird *Rḥmj* mit Anat identifiziert.[586] An einer Stelle des Baalzyklus ist denn auch von einer *"rḥm ᶜnt"* die Rede.[587] Zudem werden im Keret-Epos Aschera und Anat zusammen als Ammen erwähnt.[588] J.C. DE MOOR ist der Ansicht, dass *Rḥmj* als feminine Namensform von *rḥm* niemand anders als Anat bezeichnen kann.[589] Er präzisiert weiter: "Here, however, the sacred intercourse seems to take place with two women who represent *A̱tiratu* in as far as they bear children but *ᶜAnatu* in as far as they are nursing them. It is likely that *Ilu* was represented by the Ugaritic king *A̱tiratu* by the queen and *ᶜAnatu* by a high priestess, probably a princess."[590] Für einen solchen Nachvollzug des Rituals mit entsprechender Rollenaufteilung auf König, Königin und Prinzessin gibt der Text keinen Anhaltspunkt.[591] Auch die gegenseitige Aufgabenteilung (Aschera als Gebärerin, Anat als Amme) wirkt nicht sehr überzeugend, da in Zeile 23 gerade Aschera und nicht Anat als Amme erwähnt wird. Der Aufgabenteilung liegt wohl DE MOORs Auffassung zugrunde, dass Anat nie Mutter werden kann.[592] Aus dem gleichen Grund haben

---

1) erwähnt werden, und dass andererseits auch im zweiten Teil rituelle Anweisungen zu finden sind (Zeile 56f.). Vgl. CAQUOT u.a., Textes 356.

584 AaO. Zeilen 13 und 28. AISTLEITNER übersetzt "Das 'Feld' Els" (Texte 59f.), doch steht im Text an beiden Stellen ein Plural: *šd ʾilm*.

585 Vgl. GESE, Die Religionen 81.

586 Vgl. GORDON, Textbook 483 Nr. 2321.

587 I AB II 27 = CTA 6 II 27 = KTU 1.6 II 27.

588 III K II 26f. = CTA 15 II 26f. = KTU 1.15 II 26f.

589 DE MOOR, New Year II 19 Anm. 62.

590 DE MOOR, New Year II 18; vgl. ders., New Year I 6.

591 In den Ritualen der Ur III- und frühen altbabylonischen Zeit findet man immerhin mehrere Hinweise, dass der Part des Dumuzi der des Königs war (vgl. weiter unten Kap. III C 5.3).

592 Vgl. weiter oben Kap. III A 5 Anm. 166.

CAQUOT u.a. die Identifikation von *Rḥmj* und Anat ausgeschlossen.[593] Ich habe bereits auf den nicht restlos geklärten Beschwörungstext, auf dem dieses Urteil basiert, hingewiesen.[594] Auf das Problem, ob Anat auch Mutter sein kann, wird in einem der nächsten Abschnitte zurückzukommen sein.[595] Allerdings, die Identifikation von *Rḥmj* und Anat ist nicht die einzig mögliche und scheint mir auch nicht die beste zu sein.[596] Als Partnerin Els gilt vor allem Aschera, und da man auch in der Ikonographie hie und da die Verdoppelung der gleichen Figur feststellen kann (vgl. Abb. 409), halte ich CAQUOTs Vermutung[597] für recht plausibel, dass *Rḥmj* ein Doppel oder einen personalisierten Aspekt der Göttin Aschera darstellt. Ueber den Charakter dieses Aspekts gibt vielleicht die Etymologie einigen Aufschluss. Im Hebräischen bezeichnet *rḥm* gut zwei Dutzend mal den "Mutterleib".[598] Nur einmal, in Ri 5,30 bzeichnet der Ausdruck kriegsgefangene Frauen, die wohl zuerst als Sexualobjekte und erst in zweiter Linie als potentielle Mütter betrachtet wurden.[599] So könnte *Rḥmj* wohl noch spezifischer als Qudschu den Aspekt der weiblichen Sexualität verkörpern, der empfängt und - in gewissen Abständen - auch gebiert.

Anspielungen auf eine "Heilige Hochzeit" zwischen Baal und seiner Partnerin Anat wurden bisher nur in lückenhaften und in den Details umstrittenen Texten gefunden. Dazu gehört der Text RS 22.225 (= KTU 1.96), der 1960 von Ch. VIROLLEAUD zum ersten Mal veröffentlicht wurde:[600]

---

593 Textes 69. Dazu kommt, dass Anat "Jungfrau" genannt wird (aaO. 89). Dass dieses Epitheton jedoch kein Hindernis darstellt, der Göttin auch mütterliche Züge zuzubilligen, wurde bereits betont.

594 Vgl. weiter oben Kap. III A 5.2.

595 Vgl. weiter unten in diesem Abschnitt und Kap. III C 8.4.

596 Vgl. auch die Zweifel, die A. KAPELRUD gegen eine solche Identifikation hegt (The Violent Goddess 34f.).

597 Textes 371 Anm. m.

598 Vgl. MANDELKERN, Konkordanz 1088.

599 Zu einem ähnlichen Schluss kommt auch J. PEDERSEN (Israel I/II 70). Das Wort *rḥmt* kommt ausserdem noch in der moabitischen Mescha-Inschrift (Zeile 17) aus dem 9. Jh. v. Chr. vor und meint auch dort "kriegsgefangene Frauen" (DONNER/ROELLIG, KAI Bd. I 33; vgl. auch den Kommentar: KAI Bd. II 176).

600 Un nouvel épisode du mythe ugaritique de Baal, in: Comptes rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles-Lettres 1960, Paris 1961 180-

ᶜnt hlkt w šnwt
tp aḫh w nᶜm aḫh
k ysmsm tspi širh
l bl ḥrb tšt dmh
l bl ks tpnn ᶜn
bṯy ᶜn bṯt tpnn
ᶜn mḫr ᶜn pḫr
ᶜn ṯgr ᶜn ṯgr
lṯgr tṯb ᶜn pḫr
lpḫr tṯb ᶜn mhr
lmhr tṯb ᶜn bṯy
lbṯy tṯb ᶜn bṯt
l bṯ tṯb ...

Einig sind sich die Bearbeiter bisher nur, dass in den ersten vier Zeilen von Baal und Anat die Rede ist und dass es in Zeile 3b-5a heisst:

"Sie ass das Fleisch ohne Messer,
sie trank das Blut ohne Becher."

Die Varianten in den Versen 5b-13 sind durch die verschiedenen Uebersetzungen des Wortes ᶜn und der dazugehörigen Begriffe bedingt: So übersetzt H. CAZELLES *ᶜn* mit "Quelle". Anat geht also, nachdem sie sich die vitale Kraft Baals angeeignet hat,[601] von Quelle zu Quelle bis zu einer verschlossenen Tür und wieder zurück.[602] M.C. ASTOUR setzt hingegen die Ausdrücke *tpnn ᶜn*, *tṯb ᶜn* mit "elle dirigea (son) regard (= oeil)", "elle tourna (son) regard". Demzufolge wird die Tür zum Stadttor und es ist der Markt mit seinen Gütern, auf die sie "ihr Augenmerk richtet".[603] Doch ein plausibler Zusammenhang zwischen den ersten fünf und den restlichen Zeilen liess sich in beiden Fäl-

186, zitiert in: LIPINSKI, Les conceptions 46. Eine abweichende Uebersetzung der Zeilen 3b-5a hat nur S.E. LOEWENSTAMM. Er deutet die Verbalformen *tspi* und *tšt* als 3. Pers. masc. Singular: "they had eaten and drunk" (Fertility Myth - a Reply 131 Anm. 7).

601 ASTOUR und POPE deuten die Zeilen 3b-5a als eigentliche Theophagie und vergleichen die Göttin Anat mit den griechischen Bacchen bzw. der blutrünstigen indischen Göttin Kali (vgl. LIPINSKI, Les conceptions 46).

602 CAZELLES, Essai 28.

603 ASTOUR, Un texte 8; vgl. GREENFIELD, Stylistic Aspects 17.

len nicht herstellen. Einen kohärenten Uebersetzungsvorschlag erbrachte erst die minutiöse Analyse des Textes von E. LIPINSKI. Er übersetzte das Wort *tp aḫh* als "beau membre de son frère" und konnte aufzeigen, dass auch die Ausdrücke *bty, bṯt, mḫr, pḫr,* und *ṯgr* als Ausdrücke der "geschlechtlichen Vereinigung" interpretiert werden können und das ihnen zugeordnete ^{c}n deshalb das männliche Geschlechtsorgan meint.[604] Seine Uebersetzung des Fragments lautet deshalb:

> "^{c}Anat allait toujours s'enflammant, si bien que,
> du beau membre de son frère - car il était séduisant -
> elle mangea la chair sans couteau,
> elle but le sang sans calice.
> L'organe de l'engendrement se tourna,
> l'organe de la fécondation se retourna.
> L'organe de l'accouplement, l'organe de l'union,
> l'organe de la copulation:
> L'organe de la copulation tendit à la copulation,
> l'organe de l'union tendit à l'accouplement.
> L'organe de l'engendrement tendit à l'engendrement,
> l'organe de la fécondation tendit à la fécondation."[605]

LIPINSKI interpretiert das Ganze so, dass das Glied Baals, das Anat verschlungen hat, in ihrem Leib aktiv wird und sie befruchtet. Er verweist dazu auf zwei ägyptische Parallelen einer "wunderbaren Empfängnis".[606] Beidemale gelangt der männliche Samen dort aber unbemerkt in den Körper der Frau, während Anat in ihrer Leidenschaft das Glied ihres Freundes mit Absicht verschlungen haben soll. Nicht nur im Alten Orient wurde die Vagina der Frau bisweilen zu einem Negativsymbol des "Verschlingens" und deshalb glaube ich, dass man das Ganze statt als "wunderbare Empfängnis" besser als eine recht drastisch geschilderte, leidenschaftliche Begattungsszene interpretiert, in der diese "archetypische" Angst vor dem Verschlungenwerden mitschwingt.[607]

---

604 LIPINSKI, Les conceptions 45-61.

605 AaO. 61.

606 AaO.

607 Für E. NEUMANN ist das verschlingende "Gorgo-Symbol" sichtbarer Ausdruck einer psychischen Depression (Die grosse Mutter 41; das umfang-

Zu diesem Fragment passt dann um so besser der auch von LIPINSKI zum Vergleich herangezogene Text IV AB, III.[608] Von dieser Tafel (IV AB) ist nur die untere Hälfte erhalten. Ein ebenfalls 1931 gefundenes Fragment[609] stellt sehr wahrscheinlich die rechte obere Ecke dieser Tafel und somit den Anfang der in diesem Zusammenhang besonders interessanten Kolonne III dar. Die teilweise rekonstruierte Uebersetzung LIPINSKIs lautet:

"[Baal] saisit et agrippa le sein,[610]
[ᶜAnath] saisit et agrippa le testicule.[611]
[Le sperme] de Baal crût en veau.
[.....] Vierge ᶜAnath,
[.....] concevoir et enfanter
[.....] la troupe des Košarôt
[.....] Vierge ᶜAnath
[.....] Baal Puissant."[612]

Es handelt sich wieder um eine Begattungsszene, wobei sehr wahrscheinlich die in den letzten Zeilen erwähnten Anat und Baal als Protagonisten wirkten, während die Truppe der bei allen wichtigen Lebensstationen anwesenden *kṯrt*-Göttinnen assistierte.[613] Am Anfang der Kolonne III der Tafel IV AB ist denn auch von Kühen *(arḫt)* die Rede, die der Anat ein Kalb *(a[lp] ypt)* gebären *(tld[n])*.[614] DE MOOR führt diese Stelle als Argument an, um seine

---

reiche Material ist zusammengestellt aaO. 147-200).

608 CTA 10 = KTU 1.10; vgl. LIPINSKI, Les conceptions 62-72.

609 CTA 11 = KTU 1.11.

610 *qrb* meint auch in Gen 25,22 den Unterleib (vgl. CAQUOT u.a., Textes 289).

611 LIPINSKI rekonstruiert hier *ʾuš[k]*, das in Analogie zum hebr. *ʾšk* (Hoden, vgl. Lev 21,20) gesetzt wird. Möglich ist vielleicht auch die von CAQUOT u.a. (Textes 289 Anm. 1) vorgeschlagene Rekonstruktion *ʾušr*, das in einem unveröffentlichten Text (RS 24.272 Zeile 22) vorkommen soll (?). Die RS 24.272 entsprechende KTU-Nummer 1.124 hat jedenfalls nur 16 Zeilen und enthält den Ausdruck *ʾušr* nicht, der mit dem akk. *išaru* ("Penis") zu vergleichen wäre.

612 Les conceptions 63.

613 Vgl. HAUSSIG, Wörterbuch I 63; LIPINSKI, Les conceptions 65-67.

614 IV AB III 2-4 = CTA 10 III 2-4 = KTU 1.10 III 2-4.

These[615] zu stützen (gegen KAPELRUD[616]), dass Anat keinen Nachwuchs gebären könne. Doch könnte man mit LIPINSKI in den *arẖt* die *kṯrt*-Göttinnen sehen und das Verb *tld[n]* als Piel übersetzen, so dass doch Anat die Gebärende ist:

> " Voici que les génisses ont accouché
> d'un veau la Vièrge Anath,
> et d'une vachette, la Belle-soeur *Limm*."[617]

Diese Stelle wird weiter unten im Zusammenhang mit der Frage, ob Anat die Gestalt einer Mutterkuh annehmen kann, noch ausführlicher diskutiert werden.[618] Wie man sie auch interpretieren mag, es folgt jedenfalls eine neue Begattungsszene:

> "Baal souleva, remplit [son membre],
> El Haddu eut 'ses doigts' pleins.
> Il perça l'orifice de la Vièrge Anath
> et l'orifice de la douce soeur de [Baal]."[619]

Und wieder wird nach LIPINSKI eine Kuh von einem (diesmal männlichen) Kalb entbunden:

> "C'est d'un bovin, d'un bovin [qu'elle accoucha].
> Elle accoucha d'un taurillon [pour Baal]
> et d'un bufflon, pour le [cocher des nuées]."[620]

---

615 Vgl. weiter oben Kap. III A 5.2 Anm. 166.

616 The Violent Goddess 42-44.

617 LIPINSKI, Les conceptions 67. Wenn Anat als Gebärerin in Frage kommt, wäre auch die von W.F. ALBRIGHT vorgeschlagene und von KAPELRUD übernommene (The Violent Goddess 31-33) Uebersetzung des Ausdrucks *ybmt li [mm]* als "progenitress of nations" trotz der schwachen etymologischen Absicherung wieder in Erwägung zu ziehen, solange die Uebersetzung "Schwägerin *limm*" und andere Uebersetzungsvorschläge (vgl. VAN SELMS, Marriage 70; HAUSSIG, Wörterbuch I 240) ebenso hypothetisch erscheinen. Vgl. die Diskussion bei CAQUOT u.a., Textes 90-92.

618 Vgl. Kap. III C 8.4.

619 IV AB III 8-11 = CTA 10 III 8-11 = KTU 1.10 III 8-11; ed. LIPINSKI, Les Conceptions 68; vgl. AISTLEITNER, Texte 54; CAQUOT u.a. (Textes 287) übersetzten die Zeilen 10 und 11 anders.

620 IV AB III 20-22 = CTA 10 III 20-22 = KTU 1.10 III 20-22; ed. LIPINSKI, aaO.; vgl. CAQUOT u.a., Textes 287.

5.3 Das sogenannte Ritual der "Heiligen Hochzeit"

Die erzählenden Texte aus Mesopotamien und Syrien berichten öfters von "Heiligen Hochzeiten", ohne dass immer - und das wollte ich in den letzten beiden Abschnitten auch zeigen - ein grösserer Rahmen (z.B. ein Fruchtbarkeitsmythos oder ein kosmisches Geschehen, das mit der Hervorbringung der Vegetation oder mit Schöpfung allgemein zu tun hat) vorhanden ist, zu dem der göttliche Sexualakt in einer ganz bestimmten Relation steht. Einserseits wollen die Götter auch auf dem Feld der Erotik und der Sexualität ihre (übermenschliche) Kapazität unter Beweis stellen, andererseits fällt aber gerade in diesen Erzählungen der anthropomorphe Charakter der Götter besonders stark ins Gewicht, so dass sich aus den Texten wiederum recht viel Aufschluss über altorientalische Liebes- und Hochzeitsbräuche gewinnen lässt.

Vor diesem Hintergrund erscheint das Ur III-zeitliche Ritual der "Heiligen Hochzeit" nur als Episode. Seit Schulgi (2093-46) wird in den Primärquellen der Königsname mit dem Gottesdeterminativ geschrieben,[621] und es ist wohl kein Zufall, dass von ihm das erste zeitlich genau einzuordnende Ritual überliefert ist.[622] Dabei fährt der König von Ur in die Stadt Inannas, nach Uruk. Mit Opfergaben beladen begibt er sich zum Tempel der Inanna, um dort mit ihr die "Heilige Hochzeit" zu feiern. In Hymnen und Bauinschriften werden dann auch die weiteren Herrscher der Ur III- und der Isin-Dynastie regelmässig als "Gemahl der Inanna" bezeichnet[623] und hie und da in Hymnen der Göttin besungen.[624] Am ausführlichsten ist der Text SRT I, der die "Heilige Hochzeit" zwischen Inanna und Iddindagan von Isin (1974-1954)

---

621 Vgl. J. RENGER, RLA IV 257.

622 Vgl. KRAMER, Sacred Marriage 63f.

623 Vgl. J. RENGER, RLA IV 256. Dieser Titel war mehr als ein Ehrentitel und schloss wohl mit ein, dass der König im Kult (oder wenigstens in der Vorstellung seiner Zeitgenossen) zum Repräsentanten des Dumuzi/ Tammuz wurde (vgl. die Diskussion bei DE FRAINE, L'aspect 251-253). DE FRAINE bleibt aber zu Recht vorsichtig gegenüber E.D. VAN BUREN, die ihr überaus reiches, aber für die Wertung der "Heiligen Hochzeit" recht unterschiedliches Material zu wenig differenziert vorlegt, so dass aus fast jeder Erwägung von König und Göttin eine Anspielung auf den Kult der "Heiligen Hochzeit" wird (vgl. aaO. 253 Anm. 3).

624 Vgl. zum Beispiel die Lieder an Schu-Sin (2036-2028): KRAMER, Sumerian Songs 263-266; PRITCHARD, ANET 644.

schildert. Hier wird erwähnt, dass diese Feier am Neujahrstag stattfand.[625] Bei anderen, wichtigen Texten wie z.B. dem Hochzeitssegen der Inanna (CT 42, No. 4)[626] bleibt die Identität des Königs unbekannt.

Diese wenigen Hinweise zeigen schon deutlich, dass das Ritual weder nach einem genau festgelegten Schema ablief, noch sich in einen Festzeitenzyklus einordnen lässt.[627] Die Gemeinsamkeit erschöpft sich praktisch darin, dass die Hauptpersonen immer Inanna und Dumuzi sind und das Geschehen im Geschlechtsakt der beiden seinen Höhepunkt findet. Deshalb halte ich es für unwahrscheinlich, dass für die "Heilige Hochzeit" nur ein einziger "Sitz im Leben" in Frage kommt. Das Neujahrsfest als einziger "Sitz im Leben" fällt schon deshalb ausser Betracht, weil es nur in SRT I und in einem Ritual des 1. Jts. v. Chr. erwähnt wird.[628] Es ist deshalb auch nicht sicher, dass die "Heilige Hochzeit" eine alljährlich vorzunehmende (angenehme) Pflicht des Königs war.[629] Ohne dass ich die "Heilige Hochzeit" ein Fruchtbarkeitsritual nennen möchte, glaube ich, dass der Fruchtbarkeitsaspekt insofern eine wichtige Rolle spielt, als der Geschlechtsakt diesen Gedanken damals immer irgendwie evozierte.[630] Th. JACOBSEN legt dabei Wert auf die Nuancen: Während in einem Text der Fruchtbarkeitsaspekt durch die Dattelrispe oder allein schon durch Dumuzis Beinamen "Amauschumgalanna" ("the one great source of the date clusters") symbolisiert wird, geschieht dies in andern Texten durch die Schilderung des Hirtenmilieus und Dumuzis Bei-

---

625 Zu SRT I vgl. die Uebersetzungen von ROEMER (Königshymnen 128-208) und FALKENSTEIN/VON SODEN (Hymnen 90-99). Der Neujahrstag wird in Zeile 174 erwähnt.

626 Vgl. KRAMER, Sacred Marriage 81-84; PRITCHARD, ANET 640f.

627 "... the accounts presented in the two compositions (Schulgi- und Iddindagan-Hymnus) differ in almost every important detail" (KRAMER, Sacred Marriage 79). Vgl. FRANKFORT, Kingship 296f.

628 J. RENGER, RLA V 257; vgl. hingegen DE MOOR, New Year I 6f. Anm. 45.

629 Gegen KRAMER, Sacred Marriage 49; vorsichtiger ist FRANKFORT, Kingship 296.

630 In einem Lied wird z.B. geschildert, wie nach dem Liebesakt der beiden Götter plötzlich die ganze Vegetation zur Blüte kommt:
"At the king's lap stood the rising cedar,
Plants rose high by his side,
Grains rose high by his side,
... and gardens flourished luxuriantly by his side "
(KRAMER, Sacred Marriage 59 = PRITCHARD, ANET 643).

namen "Wilder Stier".[631] Die Tendenz, die verschiedensten Fruchtbarkeitsaspekte generalisierend in einer Figur zu verschmelzen, empfindet JACOBSEN als Verlust einer ursprünglich differenzierteren Weltanschauung. Er stellt aber andererseits selbst fest, dass diese generalisierende Tendenz praktisch mit dem Beginn der sumerischen Hochkultur am Ende des 4. Jts. v. Chr. einsetzt.[632] Ueber die gesellschaftlichen und ökonomischen Verhältnisse vor dieser Zeit ist die Information immer noch sehr bruchstückhaft, so dass es müssig erscheint, über eine eventuelle Differenzierung von Ackerbauern- und Hirtenkulturen zu spekulieren. Seit dem Ende des 4. Jts. v. Chr. aber geschah die Differenzierung innerhalb der Stadtkultur, und die grosse Aufgabe bestand darin, das komplizierte Gesellschaftssystem, das seine Entsprechung in einem ebenso vielfältigen Pantheon hatte, zusammenzuhalten. Die Angst vor dem Chaos hat sowohl im irdischen wie im göttlichen Bereich zur Institution des Königtums geführt,[633] und dieses wird in mythischen Texten und im Ritual durch die Dumuzi-Figur verkörpert. Die umfassende Ordnungsfunktion des Dumuzi/Königs kommt im Ritual der Ur III-Zeit deutlich zum Ausdruck, vor allem in der in einigen Texten belegten "Schicksalsbestimmung" für den König.[634] In einem Text Schulgis fasst, nachdem der König mit Inanna geschlafen hat, die Göttin sein Schicksal in einem halben Satz zusammen:

> "Quand il m'aura caressé sur le lit,
> alors, moi j'aurai des caresses pour le seigneur,
> un bon sort je lui fixerai,
> pour le pasteur Šulgi j'aurai des caresses,
> un bon sort je lui fixerai,
> je caresserai sa taille,
> je lui fixerai comme sort
> d'être pasteur des pays."[635]

631 Vgl. JACOBSEN, Treasures 36 und 43f.

632 AaO. JACOBSEN verweist u.a. auf die "Uruk-Vase", wo bereits Datteln, Getreideähren, Schafe und Widder nebeneinander dargestellt sind (vgl. FRANKFORT, Art Abb. 10 und 11).

633 Vgl. FRANKFORT, Kingship 236.

634 Die "Schicksalsbestimmung" kommt als liturgisches Element aber auch bei andern Anlässen wie Tempeleinweihungen u.ä. vor. Vgl. J. RENGER, RLA IV 256.

635 LB 936 = TLB 2 Nr. 2 Kol. II Zeile 7-14; ed. VAN DIJK, La fête 86.

Was es bedeutet, "Hirte der Länder" zu sein, das erfährt der König in einem Hochzeitssegen, den die Göttin Ninschubur[636] über ihn spricht:

"May the lord whom you have called to (your) heart,
The king, your beloved husband, enjoy long days at your holy lap, the sweet,
Give him a reign favorable (and) glorious,
Give him the throne of kingship on its enduring foundation,
Give him the people-directing scepter, the staff (and) the crook,
Give him an enduring crown, a diadem which *ennobles* the head,
From (where) the sun rises, to (where) the sun sets,
From south to north,
From the Upper Sea to the Lower Sea,
From (where grows) the *halub*-tree to (where grows) the cedar,
Over all Sumer and Akkad give him the staff (and) the crook,
May he exercise the shepherdship of the blackheads (whereever) they dwell,
May he make productive the fields like the farmer,
May he multiply the sheepfolds like a trustworthy shepherd.
Under his reign may there be plants, may there be grain,
At the river, may there be overflow,
In the field may there be late-grain,
In the marshland may the fish (and) birds make much *chatter*,
In the canebrake may the 'old' reeds, the young reeds grow high,
In the steppe may the *mashgur*-trees grow high,
In the forests may the deer and the wild goats multiply,
May the watered garden produce honey (and) wine,
In the trenches may the lettuce and cress grow high,
In the palace may there be long life,
Into the Tigris and Euphrates may flood water be brought,
On their banks may the grass grow high, may the meadows be covered,
May the holy queen of vegetation pile high the grain heaps and mounds,

---

636 Die Göttin Ninschubur gilt als Botin und Begleiterin der Inanna (vgl. HAUSSIG, Wörterbuch I 113).

Oh my queen, queen of the universe, the queen who encompasses
the universe,
May he enjoy long days [at your holy] lap."[637]

Die Herrscherinsignien (Stab, Szepter, Krummstab) und die Krone werden auch in einem andern Text erwähnt (TLB 2,2) und geben RENGER zur Vermutung Anlass, die "Heilige Hochzeit" habe ihren "Sitz im Leben" im Thronbesteigungsfest der Könige von Ur III und Isin.[638] Das ist nicht auszuschliessen, doch da die Insignien in anderen Texten, z.B. dem Iddindagans (SRT I), nicht erwähnt werden, und die Texte wie gesagt keine einheitliche Struktur haben, glaube ich nicht, dass die "Heilige Hochzeit" ausschliesslich zu dieser immer gleichen, relativ seltenen Zeremonie gehörte. So erweist sich das Problem als sehr komplex. Auf die aufgeworfenen Fragen kann in dieser Arbeit genau so wenig eine endgültige Antwort gefunden werden wie auf die Frage, bis zu welchem Grad die am Ritual beteiligten Repräsentanten des Dumuzi und der Inanna den Geschlechtsakt auch wirklich kultisch nachvollzogen. Die "Heilige Hochzeit" war jedenfalls mehr als ein kultisch vollzogenes "Mythologem", wie dies K. OBERHUBER behauptet.[639] Auch wenn man vielfach ein übertriebenes Bild von der Tempelprostitution im mesopotamischen Kulturraum gezeichnet hat,[640] es hat sie zweifellos in einem Ausmass gegeben, das ohne "Feed-back" von offizieller Seite kaum erklärbar wäre.[641] Was die Identität der Beteiligten betrifft, so lassen die angeführten Texte keinen Zweifel darüber, dass der Part des Dumuzi der des Königs ist.[642] Hingegen bleibt die Identität der Repräsentantin Inannas im Unklaren. Es ist nicht klar, ob sie durch die Königin,eine Priesterin *(entum)* oder eine Tempeldirne verkörpert wurde.[643]

637 S.N. KRAMER in: PRITCHARD, ANET 640f.; vgl. ders., Sacred Marriage 83.

638 RLA IV 257.

639 OBERHUBER, Zum Problem 269.

640 Vgl. z.B. FUERSTAUER, Eros 129-206.

641 Vgl. den nächsten Abschnitt weiter unten Kap. III C 5.4.

642 Vgl. C. WILCKE, RLA V 84.

643 "We are free to speculate as to the manner in which the goddess was represented in the Mesopotamian ritual, since there is no information available on this point." (FRANKFORT, Kingship 296).

Andere, in diesem Zusammenhang besonders wichtige Schlussfolgerungen können aber aus dem oben Gesagten gezogen werden: Jeder Geschlechtsakt birgt den Keim der Neuschöpfung und erhält somit einen Fruchtbarkeitsaspekt. Im Ritual konzentriert sich die Fruchtbarkeit oder eben allgemeiner das Wohlergehen auf den König, und damit ist auch das Wohlergehen des Volkes garantiert. Entscheidend scheint mir daher, dass zwar die geschlechtliche Vereinigung von Dumuzi und Inanna zum Symbol dieses Wohlergehens werden, dass aber der Ursprung und die Initiative dieses Tuns eindeutig bei der Frau liegt. Die Kraftquelle, von der alles ausgeht, ist nicht etwa die Potenz des Mannes, sondern "der heilige Schoss der Inanna". Schon H. FRANKFORT ist dieses einseitige Engagement aufgefallen,[644] und auch die Ikonographie wird keinen Zweifel darüber lassen, bei wem die Initiative liegt.[645] Die ikonographischen Belege werden zudem die Präsenz der Vorstellung von der "Heiligen Hochzeit" auch dann dokumentieren, wenn sie literarisch kaum oder gar nicht bezeugt ist, nämlich vor der Ur III-Zeit in Mesopotamien und dann wieder im 2. Jt. v. Chr. in Syrien. Daraus kann zwar nicht sicher auf die Existenz eines Rituals geschlossen werden, was sowieso eher unwahrscheinlich ist, aber eine Vorstellung braucht ja nicht nur dann die Geister und die Gemüter der Leute am stärksten zu bewegen, wenn sie am konkretesten greifbar ist. Die mit dem Tempel in Jerusalem verbundenen Vorstellungen wurden im Alten Testament z.B. dann intensiv reflektiert, als das Heiligtum gebaut wurde (vgl.1Kön 6 und 7), fast intensiver aber noch zu einer Zeit, wo es gar keinen Tempel mehr gab (vgl. Ez 40-44).[646] Schliesslich ist auf die Ausstrahlungskraft einer solchen Vorstellung zu achten. Im nächsten Abschnitt steht deshalb die Frage im Vordergrund, wie stark die Vorstellung von der "Heiligen Hochzeit" im Geschlechtsleben einer breiteren Oeffentlichkeit, vor allem aber in der Institution der "sakralen Prostitution" noch mitschwingt.

---

644 "... the part he (d.i. der König) took in the sacred marriage becomes a little easier to explain when we notice a peculiar characteristic of that ceremony: the bride was the active partner, and the king who impersonated the bridegroom remained her obedient servant " (FRANKFORT, Kingship 297). Andererseits darf man den Anspruch dieses durch die "Heilige Hochzeit" doch stark aufgewerteten Königtums auch nicht unterschätzen (vgl. dazu für den syrisch/kanaanäischen Raum: GRAY, Sacral Kingship 291).

645 Vgl. weiter unten Kap. III C 5.7.

646 Vgl. KEEL, Grundsätzliches 52.

5.4 Sakrale und andere Prostitution

Mit der Vorstellung von der "Heiligen Hochzeit" verbindet man gern das Stichwort der "sakralen Prostitution", jener Einrichtung, wo sich Frauen (unter Umständen auch Männer) im Bereich eines Heiligtums und zu Ehren dieser oder jener Gottheit prostituierten. Für diesen, von der Gottheit oder dem Dienst an der Gottheit legitimierten Sinnengenuss kamen hie und da nur bestimmte Persönlichkeiten (König, Priester) in Frage, hie und da aber beliebige Männer bzw. Frauen.[647] Im Alten Orient, wo die Quellen im allgemeinen eine freizügige Haltung gegenüber der Sexualität bezeugen und die geschlechtliche Vereinigung sehr früh ein wirkmächtiges religiöses Symbol war, ist anzunehmen, dass die Vorstellung von der "Heiligen Hochzeit" und eine Einrichtung wie diejenige der "Sakralen Prostitution" immer auch eine gewisse Breitenwirkung erzielten.

Für die umfangreiche Literatur zum Thema "Sakrale Prostitution" kann man auf eine neuere Bibliographie von W. KORNFELD verweisen.[648] Viele Darstellungen stützen sich dabei auf Autoren der abendländischen Antike, die diesem Kult meistens negativ gegenüberstanden oder ihn nur noch vom Hörensagen kannten.[649] Am bekanntesten ist der Bericht des HERODOT über die Babylonier:

---

647 Vgl. W. VON SODEN, RGG³ V 642.

648 DBS VIII 1373f.

649 Auch W. KORNFELD verweist auf die Zeugnisse dieser Autoren (DBS VIII 1359-1363). Doch mangelte es ihm bei der Redaktion und vor allem bei der Zitation seiner Quellen an der nötigen Sorgfalt, was sich besonders bei einem Lexikonartikel, dessen Resultate auch einmal unbesehen übernommen werden wollen, verheerend auswirkt. Die stichprobenartige Ueberprüfung ergab folgende Fehler: Sp. 1360 Zeile 5: Herodot, Histoire I 199,5 ist nicht von einem (mit Babylon) identischen, sondern nur von einem vergleichbaren (παραπλήσιος) Kult auf Zypern die Rede. Zeile 29f.: Clément d'Alexandrie, Protreptique II ist mangelhaft zitiert (genauer II, 13). Zeile 30: Mangelhaftes und falsches Zitat von Justin, Trogi Pompei Hist. Phil. Epit. XVIII,5,4 (statt XVII). Zeile 36: Nach Strabon, Geographie VI,2,6 (und nicht VI,2,5) stand auf dem Berg Eryx (Sizilien) ein Tempel der Aphrodite (und nicht der Astarte; vgl. Zeile 35). Zeile 50f.: Baalbek (ohne ck) hiess seit der Seleukidenzeit Heliopolis (und nicht Hierapolis).

"Der folgende Brauch verstösst am meisten gegen den Anstand bei den Babyloniern: Jede Babylonierin muss sich einmal in ihrem Leben in den Tempel der Aphrodite setzen und einem fremden Manne hingeben. Viele Frauen, die sich nicht unter die Masse mischen wollen, weil sie reich und hochmütig sind, fahren in einem gedeckten Wagen zum Tempel und stehen da; zahlreiche Dienerschaft begleitet sie. Die meisten Frauen aber machen es so: Sie sitzen im Tempel der Aphrodite und tragen eine fadengeflochtene Binde um den Kopf. Viele sind zu gleicher Zeit da; die einen kommen, die andern gehen. Schnurgerade Gassen ziehen sich kreuz und quer durch die Reihen der Wartenden, und die fremden Männer schreiten hindurch und wählen aus. Hat sich eine Frau hier einmal niedergelassen, dann darf sie nicht eher nach Hause zurückkehren, als bis ein Fremder ihr Geld in den Schoss geworfen und ihr ausserhalb des Heiligtums beigewohnt hat. Beim Zuwerfen des Geldes braucht er nur die Worte zu sprechen: 'Ich rufe dich zum Dienste der Göttin Mylitta.' So heisst nämlich Aphrodite bei den Assyrern. Die Grösse des Geldstückes ist beliebig. Die Frau weist das Geld nicht zurück, weil sie es nicht darf; denn es ist heiliges Geld. Sie folgt dem ersten, der es ihr zuwirft. Sie lehnt keinen ab. Wenn sie sich hingegeben hat, ist ihre Pflicht gegen die Göttin erfüllt, und sie kehrt nach Hause zurück. Später kann man ihr bieten, soviel man will; man wird sie nicht noch einmal gewinnen. Die Schönen und Stattlichen kommen sehr schnell davon, die Hässlichen unter ihnen aber müssen lange warten und kommen nicht dazu, den Brauch zu erfüllen. Drei, vier Jahre müssen manche bleiben. Auch an manchen Orten auf Kypern herrscht ein ähnlicher Brauch."[650]

Der Geograph STRABO (1. Jh. v. Chr.) verweist auf einen Tempel der Aphrodite auf dem Berg Eryx (Sizilien), der früher einmal voll von Tempeldirnen (ἱεροδούλων γυναικῶν) gewesen sein soll, und auf das Vorkommen der Tempelprostitution im Dienste des Zeus in Theben.[651]

LUKIANs(120-180 n. Chr.) Schrift über die "Dea Syria" bietet eine Schilderung des Tempels der Aphrodite von Byblos und eines daselbst praktizierten

---

650 HERODOT, Historien I 199; ed. J. FEIX, Herodot I 185. Nach CLEMENS VON ALEXANDRIEN hatte in Zypern Cinyras den Kult der Aphrodite mitsamt der Kultprostitution eingerichtet (Protrepticus II, 13,4; ed. C. MONTDESERT 70).IUSTINUS, der Epitomator der "Historiae Philippicae" des POMPEIUS TROGUS, beschreibt den zyprischen Kult noch etwas ausführlicher: "Mos erat Cypriis virgines ante nuptias statutis diebus dotalem pecuniam quaesituras in quaestum ad litus maris mittere, pro reliqua pudicitia libamenta Veneri soluturas " (Trogi Pompei Hist. Phil. Epit. XVIII,5, 4; ed. I. LEEP 117).

651 Geographie VI,2,6 und XVII,1,46; ed. JONES, The Geography Bd. 3 82f.;

Haaropfers. Letzteres konnte von den Frauen auch auf andere Weise erfüllt werden:

> "Soviele von den Frauen sich aber das Haar nicht scheren wollen, vollziehen (an sich selbst) folgende Strafe: An einem Tage stehen sie zum Verkauf ihrer Jugend da; der Markt aber ist nur Fremden offen, und der Lohn kommt als Opfer der Aphrodite zugute."[652]

EUSEBIUS (4. Jh. n. Chr.) berichtet, dass Konstantin in Aphaka auf dem Libanon und im phönizischen Heliopolis (Baalbek) die Tempel der Aphrodite wegen der dort betriebenen Unzucht (πορνεία) zerstören liess.[653] Der Kirchenhistoriker Sokrates (380-439) präzisiert, dass dort jungfräuliche Mädchen Fremden zur Prostitution übergeben worden seien.[654] KORNFELD betont, dass die "Sakrale Prostitution" in zwei verschiedenen Bereichen des Kults auftrat, entweder als "rite de passage" oder als "rite de fertilité".[655] Die Kompensation des Haaropfers in Byblos, von dem Lukian berichtet, kann am ehesten als "rite de passage" gedeutet werden.[656] Da in HERODOTs Bericht jede Frau sich nur einmal in ihrem Leben prostituieren muss, könnte man ebenfalls an eine Art Initiation denken.[657] Damit verlieren die beiden ausführlichsten Texte an Bedeutung. Aber auch die andern Texte geben zwar Zeugnis von der Jahrtausende überdauernden Tradition der Prostitution an einem Heiligtum, doch lassen sich kaum Rückschlüsse auf eine entsprechende Praxis

---

Bd. 8 124f. Wenn es die Tempelprostitution in Aegypten überhaupt gab, dann wahrscheinlich erst in ptolemäisch-römischer Zeit. Die sogenannten Gottesgemahlinnen des Amon haben mit sakraler Prostitution nichts zu tun (vgl. M. GITTON/J. LECLANT, LdÄ II 798).

652 De Dea Syria 6; ed. CLEMEN, Lukians Schrift 8; ATTRIDGE/ODEN, The Syrian Goddess 12-15.

653 De Vita Constantini III, 55 und 58; ed. WINKELMANN, Ueber das Leben 109 und 111. Vgl. LUKIAN, De Dea Syria; ed. CLEMEN, aaO. 35.

654 Hist. eccl. I,18,7-9; ed. BRIGHT, History 37-39. Vgl. auch AUGUSTINUS (Civitas Dei II,4), der gesteht, in seiner Jugend am Kult einer "virgo caelestis" teilgenommen zu haben.

655 DBS VIII 1358.

656 Vgl. HENNINGER, Zur Frage 355, 365-368.

657 Auch der Herodot-Kommentar von HOW/WELLS erwägt diese Deutung (A Commentary 151). Für eine abweichende Deutung von HERODOTs Bericht vgl. ARNAUD, La prostitution 115.

in Mesopotamien und Syrien während dem 3./2. Jt. v. Chr. ziehen. Dies hat nach D. ARNAUD dazu geführt, dass zwar in Handbüchern der Assyriologie und der mesopotamischen Religionsgeschichte immer wieder von "Sakraler Prostitution" zu lesen gewesen, ein strikter Beweis dafür aber nie geliefert worden sei. Er glaubt, dass die Wissenschaft hier einem "historiographischen Mythos" aufgesessen ist.[658] ARNAUD versucht in der Folge zu zeigen, dass die bisher angeführten Argumente nicht stichhaltig sind. Dazu gehört u.a., dass Untersuchungen an Tempelanlagen bisher weder Argumente für noch gegen die Existenz einer sakralen Prostitution geliefert hätten, dass altbabylonische Terrakottatäfelchen mit obszönen Darstellungen keinen Beweis darstellten, weil man solche Täfelchen überall und nicht nur im Tempelbereich fand, dass Beschwörungen gegen Impotenz nichts mit dem zu eruierenden Tatbestand zu tun hätten und dass zwar eine ganze Reihe sumerischer und akkadischer Begriffe existierten, die eine weibliche Kultperson bezeichnen müssen, deren genaue Funktion aber nach wie vor unbekannt sei.[659]

Nun ist es sicher schwierig, die "Sakrale Prostitution" aus der Tempelarchitektur ableiten zu wollen, da dieses "Gewerbe" ja keine besonderen baulichen Voraussetzungen erfordert. Auch eine Beschwörung gegen Impotenz kann nicht direkt mit der "Sakralen Prostitution" in Zusammenhang gebracht werden,[660] und die Funktionen des weiblichen Kultpersonals sind bei weitem nicht restlos geklärt. Die einzelnen Begriffe lassen sich heute aber doch so weit nach ihren Funktionen gruppieren, dass man feststellen kann, dass beileibe nicht jede weibliche Kultperson eine Tempelprostituierte war, bei gewissen Gruppen der Bezug zur Sexualität aber durchaus vorhanden ist.

---

658 La prostitution 111.

659 AaO. 112.

660 Wenn allerdings die Impotenz schon damals zum grössten Teil psychisch bedingt war, so war der Gang zur Prostituierten bzw. die Beschwörung der Grossen Hure (Inanna/Ischtar) vielleicht nicht die ungeeignetste Therapie. Da auf der anderen Seite die grössere Zahl altorientalischer Koitus-Darstellungen einen stehenden "coitus a posteriori" abbildet, ist analer Geschlechtsverkehr nicht ausgeschlossen, zumal diese Praxis auch durch Texte belegt ist (vgl. J.S. COOPER, RLA IV 265). Der anale Geschlechtsverkehr, der wohl nicht zuletzt aus Gründen der Empfängnisverhütung praktiziert wurde (vgl. dazu BUCHANAN, A Snake Goddess 5; LAMBERT, Morals 195), barg seinerseits wiederum eine grössere Gefahr von Infektionen, denen man je nachdem mit Medizin und/oder Magie zu Leibe rückte (zu den Geschlechtskrankheiten vgl. R. LABAT, RLA III 221-223); vgl. neuerdings GRUBER, The Qadesh 167-176.

Zur obersten Priesterklasse gehörte die n i n - d i n g i r /*entum*. Die ausführlichsten Informationen über die *entum* kommen aus Ur, wo sie "Gemahlin des Gottes Nanna" war und in seinem Tempelbereich ein eigenes Haus *(giparu)* besass. Fast alle Trägerinnen dieses Amtes waren königlicher Herkunft.[661] Zu ihren Pflichten gehörte, dass sie für das Wohlergehen des Königs betete, dass sie gewisse Dienste im Tempel der Göttin Ningal verrichtete und die Aufsicht über die Verwaltung des Hauses hatte.[662] P.N. WEADOCK sieht ihre wichtigste Aufgabe aber in der Beteiligung an der "Heiligen Hochzeit".[663] Die Schwierigkeit besteht darin, dass die Hauptinformation über die "Heilige Hochzeit" aus dem religiösen Milieu von Uruk stammt. Dort ist das Amt eines e n -Priesters bezeugt, dessen Rolle bei der "Heiligen Hochzeit" bisher aber nicht untersucht worden ist.[664] In Ur andererseits wäre es eine *entum*,die die Göttin Ningal repräsentiert hätte, was den Vergleich zwischen den Traditionen an beiden Orten erschwert. Ich habe es deshalb vorgezogen, die Angaben aus Uruk und Ur vorläufig nicht zu harmonisie-

---

661 WEADOCK, The Giparu 101. Das *giparu* ist in Ur von der frühdynastischen Zeit III bis zu Nabonid (556-539) belegt. Während P.N. WEADOCK bei den weiblichen Priesterinnen immer nur von den *entus* redet, unterscheidet J. RENGER zwischen e n -Priesterinnen und n i n - d i n g i r /*entum*. "In einer Stadt konnten mehrere n i n-d i n g i r /*entum*-Priesterinnen residieren. Im Gegensatz zu den e n -Priestern und -Priesterinnen, bei denen in der Regel ein e n -Priester einer Göttin, eine e n -Priesterin einem Gott zugeordnet waren, dienten *entum*-Priesterinnen sowohl Göttern als auch Göttinnen. Fragen wir, welchen Göttern ein e n -Priester oder eine e n -Priesterin und welchen eine *entum*-Priesterin zugeordnet war, so ergibt sich, dass fast ausschliesslich e n -Priester oder -Priesterinnen der sogenannten grossen Götter belegt sind " (Untersuchungen 143). Dazu gehört auch die e n -Priesterin des Nanna in Ur (vgl. aaO. 118-123). In Ur gab es allerdings auch *entum*, wie RENGER präzisiert: "n i n - d i n g i r /*entum*-Priesterinnen finden sich dagegen meistens bei den sogenannten kleinen Göttern. *entum*-Priesterinnen von grossen Göttern - Enki in Ur (Nanna) und Ninurta in Nippur (Enlil) - residierten an Orten, an denen es bereits einen e n -Priester oder eine e n -Priesterin gab " (aaO. 143).

662 WEADOCK, aaO. 103. In der Ur III- und Isin/Larsa-Zeit enthielt das *giparu* neben den Wohnräumen der *entum* auch noch einen Friedhof für die verstorbenen *entum*-Priesterinnen und ein Heiligtum der Göttin Ningal. Das Haus besass in dieser Zeit einen nahezu quadratischen Grundriss mit einer Seitenlänge von ca. 80 m (vgl. den Plan aaO. Taf. 26; zum Vergleich sei auf die Masse des Jerusalemer Tempels verwiesen, die ca. 50 x 25 m betrugen).

663 AaO. 102.

664 J. RENGER, RLA IV 256.

ren.[665] Es scheint aber doch so, dass die *entum* mindestens an gewissen Orten aktiv am Vollzug der "Heiligen Hochzeit" beteiligt war, und dass die in früheren Publikationen öfters anzutreffende Feststellung, die *entum* hätte enthaltsam gelebt,[666] zumindest nicht generell aufrecht zu erhalten ist. Th. JACOBSEN veröffentlichte nämlich schon 1957 einen Text, in dem der König Ur-Nammu (2111-2094) für seine Frömmigkeit von den Göttern dadurch belohnt wird, dass sie ihm die Geburt eines Sohnes (Schulgi) ankündigen, den eine *entum* des Nanna in Nippur gebären und der das Weiterexistieren der Dynastie garantieren wird.[667]

Zu einer anderen Priesterklasse gehörten die l u k u r /*nadītum* und die n i n-d i n g i r /*ugbabtum*. Sie werden vor allem in altbabylonischen Texten genannt, wobei Informationen über ihre religiöse Funktion wieder kaum vorhanden sind. Einige von ihnen lebten in einer Art Kloster *(gagûm)*, andere in der Stadt und waren verheiratet. In jedem Fall, ob verheiratet oder nicht, scheinen diese Frauen auf sexuelle Beziehungen verzichtet zu haben.[668] Der § 110 des Kodex Hammurabi setzt ausserdem einen untadeligen Lebenswandel sowohl der *nadītum* wie der *entum* voraus.[669] Die *nadītum* und *ugbabtum* waren demnach zwar "Hiero-dulen", aber keine Prostituierten.

In der altbabylonischen Gesellschaft gab es offenbar bereits ein ganzes Spektrum von Möglichkeiten, einer Gottheit zu dienen, das vom exklusiven Dienst der Hohepriesterin *(entum)* und der enthaltsamen Klosterfrau *(nadītum)* bis zur Ausschweifung der ordinären Hure *(harimtu)* reichte. Zwischen diesen beiden Extremen bewegten sich die weniger vornehmen Klassen der Priesterinnen. Dazu gehörten die *šugītum-* und die *kulmašītum*-Priesterinnen, die beide Freizügigkeit vom Tempel besassen und ehefähig waren.[670] Bei der "Heiligen Hochzeit" zwischen Inanna und Iddindagan wirkten wahrscheinlich *šugītum-*

665 Zur Frage der Repräsentation der Inanna vgl. weiter oben Kap. III C 5.3.

666 GADD, En-an-e-du 32; DHORME, Les Religions 212.

667 CT 36 Pl. 26.13-20; JACOBSEN, Early Political Development 126f. Anm. 80; vgl. RENGER, Untersuchungen 131.

668 R. HARRIS, RLA IV 391-393.

669 "Wenn eine *nadītum* oder eine *entum*, die im 'Kloster' nicht wohnt, (die Tür) ein(es) Bierhaus(es) öffnet oder (gar) zum Bier in das Bierhaus eintritt, werden sie diese Frau verbrennen " (HAASE, Rechtssammlungen 36).

670 Vgl. RENGER, Untersuchungen 177-179 und 185-187.

Priesterinnen mit[671]. Die sumerische n u.g i g wird in den lexikographischen Listen mit den akkadischen Ausdrücken *qadištum* und *ištarītum* wiedergegeben.[672] Die *qadištum* wird gerne als Prototyp der hebräischen *qdšh* (= Kultprostituierte) bezeichnet.[673] Allerdings lässt sich in Mesopotamien die *qadištum* nicht eindeutig als Kultprostituierte nachweisen.[674] Der Terminus n u.g i g ist hingegen der Göttin Inanna zugeordnet,[675] und der entsprechende akkadische Terminus *ištaritum* enthält ja gar den Namen der Göttin.[676] Auch die *kezertu*-Damen, eine niedere Klasse von Priesterinnen mit einer charakteristischen Frisur[677], waren in Uruk[678] und in Kisch[679] besonders mit dem Kult der Inanna/Ischtar verbunden. Dieser Kult war stark sexuell geprägt und so trifft WILCKEs Vermutung wohl zu, dass diese der Göttin Inanna/Ischtar zugeordneten Priesterinnen überwiegend als Prostituierte tätig waren. Die Prostituierte symbolisiert eben am deutlichsten den sexuellen Aspekt der Göttin, die bisweilen selbst als eine Art "Super-Kultdirne" erscheint: W. VON SODEN verweist auf einen unveröffentlichten Hymnus

---

671 SRT I 70 *(šu-gi$_4$-a)*; vgl. ROEMER, Königshymnen 165.

672 ARNAUD, La prostitution 113.

673 Vgl. DHORME, Les Religions 213.

674 In den Texten werden *qadšatum* am häufigsten als Ammen und zusammen mit Hebammen genannt. Sie scheinen auch nicht sehr vermögend gewesen zu sein, was ein Anreiz zur Prostitution hätte sein können. Die Abhängigkeit von Tempel und Palast ist nicht genau bestimmt (vgl. RENGER, Untersuchungen 180-184).

675 ARNAUD, La prostitution 113. Zu beachten ist allerdings, dass die n u.g i g in alten Texten eine höher gestellte Kultperson bezeichnete. In einem Lied auf den Tempel der Nininsina, die dort wie Inanna als n u.g i g bezeichnet wird, heisst es vom Tempel:
"der der Kultdirne das *mùš* umbindet,
der der Hierodule alle Brüste (von Milch über)fliessen lässt "
(FALKENSTEIN, Liebeszauber 120).
Da das *mùš/mùš* ein besonderes Würdezeichen des e n -Priesters und der e n -Priesterin war (vgl. RENGER, Untersuchungen 127), kann die n u.g i g hier zu den höchsten Kultpersonen gerechnet werden.

676 Vgl. TALLQVIST, Götterepitheta 334.

677 Vgl. ARNAUD, aaO. 114; RENGER, aaO. 188.

678 Die Stadt der Inanna, Uruk, wird im Gilgamesch- und im Erra-Epos als "Stadt der Prostituierten, der Freudenmädchen und der *kezertu*-Damen" bezeichnet (vgl. Gilgamesch Taf. 1 V 10f.; Taf. 3 IV 20; ARNAUD, La prostitution 114).

679 Vgl. C. WILCKE, RLA V 86. Zum Vorkommen von Kultdirnen als Begleite-

aus der Zeit Hammurabis, der eine Ischtar schildert, "die hundertzwanzig Männer nicht ermüden können"[680]. Dank dieses Vorbilds wurde die Kultprostituierte oder auch eine gewöhnliche Dirne (k a r-k e_4/*ḫarimtu*) viel weniger verächtlich behandelt als bei uns.[681] Dennoch bestand wohl zwischen dem Umgang mit der Kultdirne und der offiziellen "Heiligen Hochzeit" von der Zielsetzung her ein beträchtlicher Unterschied. Einem babylonischen Sprichwort liegt wahrscheinlich ein Dialog zwischen einer Kultdirne und ihrem Freier zugrunde, der die gegenseitigen Erwartungen in einem Satz ausdrückt:

"Let me lie with you!"
"Let the god eat (your) ration."[682]

Der Unterschied der Kultprostitution zur gewöhnlichen Prostitution scheint demnach in nicht mehr viel anderem zu liegen, als dass bei der ersteren der Profit dem Gotte zugute kommt. Da wohl dieser Unterschied bloss formell bestand, war der Uebergang von der Kultprostitution zur gewöhnlichen Prostitution fliessend, und eine niedere Kultprostituierte hatte, wegen ihres zwiespältigen Gewerbes, einen etwas anrüchigen Ruf. In einem anderen babylonischen Sprichwort wird denn auch davor gewarnt, mit einer solchen Frau eine Bindung einzugehen:

"Heirate nicht eine Hure, deren Männer nach Tausenden zählen,
eine Hierodule, die einem Gotte geweiht ist,
eine Buhldirne, deren Gunsterweisung häufig ist,
aus deinem Unglück wird sie dich nicht erheben."[683]

Ist es also richtig, die sakrale oder sogar die gewöhnliche Prostitution im

---

rinnen der Ischtar auch in reichshethitischen Texten vgl. OTTEN, Zur Kontinuität 181.

680 RGG[3] V 643.

681 Vgl. E. EBELING, RLA III 113; SEIBERT, Die Frau 40.

682 LAMBERT, Wisdom Literature 231 (Proverbs II 27-28).

683 GRESSMANN, AOT 292 = LAMBERT, aaO. 103. Die Isolation einer alternden Hure kommt auch in einem weiteren Spruch zum Ausdruck:
"My vagina is fine; (yet) according to my people (its use) for me is ended."
(LAMBERT, Wisdom Literature 248, Proverbs III 14-16).
Dass Dämonen die Kultdirnen in ihrem Gewerbe behindern können, dazu vgl. FALKENSTEIN/VON SODEN, Hymnen und Gebete 214.

Kontext der "Heiligen Hochzeit" zu behandeln? Ich glaube es, denn war die Tragweite des jeweiligen Geschlechtsaktes auch sehr verschieden, so bleibt der erotisch/sexuelle Anreiz dazu, der von der Göttin bzw. von der Prostituierten ausgeht, vergleichbar. Es ist immerhin festzustellen, dass selbst die gewöhnliche Hure (k a r-k e_4/*ḫarimtu*) noch an der erotisch/sexuellen Ausstrahlungskraft der Inanna/Ischtar partizipieren möchte und sich als "Tochter der Göttin" und als "Kuh Inannas" fühlt:

> "Das schöne junge Mädchen, das auf der Strasse steht,
> das junge Mädchen, die Dirne, die Tochter Inannas,
> das junge Mädchen, die Tochter Inannas, die in der Herberge sich aufhält,
> ist (wie) reichliches Fett, reichliche Dickmilch,
> ist die Kuh, das hohe Weib Inannas,
> ist der grosse Speicher Enkis."[684]

Zu beachten ist bei diesem Text die Gattung, dass er nämlich zu einem Liebeszauber gehört, der just die vorher zitierte Warnung in den Wind schlagen und mit Hilfe der Magie aus einer Dirne eine treue Geliebte, die hinter ihrem Liebhaber herläuft, machen möchte.[685] Dass die Bezeichnung der k a r-k e_4 als "Tochter Inannas" aber nicht nur der beschönigenden Sprache des Zaubers zuzuschreiben ist, bestätigen die wenigen Texte, in denen Inanna/Ischtar schliesslich selbst als Dirne in der Herberge verkehrt. In einem zweisprachigen Text heisst es z.B.:

> "Wenn ich (d.i. Inanna) im Tor der Herberge sitze, bin ich die Dirne, die die Männer kennt (akkadisch: bin ich die liebende Dirne)."[686]

684 FALKENSTEIN, Liebeszauber 116.

685 Vgl. aaO. 129.

686 AaO. 118f.

5.5 Der sogenannte "Baubo"-Typ

Die liebende Dirne, als die sich Inanna/Ischtar im letzten Text zu erkennen gegeben hat, lässt sich auch ikonographisch schon sehr früh nachweisen.[687] Als solche möchte ich jedenfalls die Darstellung einer sitzenden, nackten Frau interpretieren, die dadurch auffällt, dass sie immer ihre Beine anwinkelt und auseinanderspreizt, während die Armhaltung variiert; deutlicher kann die Bereitschaft zum Geschlechtsverkehr wohl kaum signalisiert werden. Derartige Darstellungen werden hie und da als "Baubo" bezeichnet.[688] Zu den frühen Zeugnissen dieses Typs gehören Siegelabrollungen aus Susa: Auf Abb. 332[689] ist die Göttin von Tieren umgeben, was P. AMIET zur Annahme verleitet, es könnte sich um eine "Potnia Theron" oder um eine Priesterin, die die Göttin in dieser Rolle vertritt, handeln.[690] Doch steht bei dieser Darstellungsart der sexuelle Aspekt so sehr im Vordergrund, dass man kaum von einer "Potnia Theron" reden kann. Die Göttin verkörpert in erster Linie den Aspekt der sexuellen Hingabe, wobei hier der implizierte Fruchtbarkeitsaspekt zusätzlich durch die Tiere signalisiert wird. Auf einer in die frühdynastische Zeit I-II zu datierenden Siegelabrollung aus Ur (Abb. 333)[691]

---

687 Zu Figürchen des 4./3. Jts. v. Chr. aus Çatal Hüyük vgl. HELCK, Betrachtungen 90.

688 Vgl. SANKALIA, The Nude Goddess 111. Eine Göttin Baubo spielt in Schriften der Orphiker eine Rolle, wo sie in deren Fassung der eleusinischen Mysterien Iambe vertritt und mit unzüchtigen Scherzen die trauernde Demeter zu erheitern versucht (W.K.C. GUTHRIE, OCD[2] 163). In GOETHEs Walpurgisnacht reitet Baubo als Anführerin der Hexen auf einem Mutterschwein (Faust I 116; ed. Insel (Frankfurt a.M. 1966) 116). J. MILLINGEN hat aufgrund dieser Szene eine griechisch/römische Terrakotte, die sich in Berlin befindet und eine nackte Frau mit gespreizten Beinen auf einem Schwein reitend darstellt, als "Baubo" bezeichnet (vgl. F. LENORMANT in DAREMBERG/SAGLIO, Dictionnaire I 683 Fig. 808). Doch GOETHEs auf einem Mutterschwein reitende Baubo findet sich in der griechischen Vorstellung nirgends (vgl. KERN, Die Religion 54 Anm. 1) und auch bei der Identifizierung entsprechender Darstellungen ohne Schwein als "Baubo" wird man sich bewusst bleiben müssen, dass die Herkunft dieser Figur noch keineswegs gesichert ist.

689 Vgl. AMIET, Glyptique Susienne Nr. 617 und 618. Die Siegel werden in die Periode Susa Ca-b, die der Uruk IV/Djemdet Nasr-Zeit entspricht, datiert.

690 AaO. 78, vgl. auch Anm. 3.

691 Vgl. LEGRAIN, Ur Excavations III Nr. 269 und 270.

wird die Göttin von zwei Skorpionen[692] flankiert.

Die Brücke zum 2. Jt. v. Chr. bilden Stempelsiegel aus Susa (Abb. 334)[693], die in die Zeit der Dynastie von Simschaki (um 2100-1900) datiert werden. Die Frau hockt dabei auf einem kleinen Schemel, weshalb man auch schon erwogen hat, solche Figuren als Gebärende zu interpretieren.[694] Doch mit Ausnahme einer späten Luristan-Bronze, die auch sonst verschiedene Elemente kombiniert, ist bei den sogenannten "Baubo"-Darstellungen nirgends eine Spur von einem Neugeborenen zu entdecken.[695] In der syrischen Glyptik findet man auf einem Siegel der Sammlung Brett den "Baubo"-Typ unter einem Schrein,[696] unter dem sich schon die "nackte"[697] und die "sich entschleiernde Göttin"[698] offenbarten. Besonders interessant ist ein Siegel der Walters Art Gallery in Baltimore (Abb. 335), auf dem zwei auf einem Stuhl hockende Frauen in "Baubo"-Stellung abgebildet sind. In den Händen halten sie einen nicht genau identifizierbaren Gegenstand (wahrscheinlich Pflanzenstengel). Dazwischen steht eine geflügelte Figur (Dämon?), und auf der andern Seite richtet sich ein Steinbock auf den Hinterbeinen auf (vgl. Abb. 332). Aufgrund des umgekehrt dargestellten Bukranions unter dem Steinbock und des x-förmigen Zeichens über ihm, das sehr wahrscheinlich einen Kupferbarren[699] darstellt, vermute ich, dass das Stück zyprischer Herkunft ist.[700] Dass der "Baubo"-Typ im eben erwähnten Siegel der Sammlung Brett und auf Abb. 335 mit Dämonen zusammen erscheint, verdeutlicht - mehr als bei andern Aspekten - den ambivalenten Charakter der Göttin. Nur auf einem sehr schlecht gearbeiteten spätbronzezeitlichen Siegel aus Byblos könnte die "Baubo" un-

---

692 Zur Bedeutung des Skorpions vgl. weiter unten Kap. III C 5.6.2.

693 Vgl. AMIET, aaO. Nr. 1724 und 1725.

694 Vgl. SANKALIA, The Nude Goddess 122.

695 Den erotisch-sexuell gefärbten Charakter dieses Typs betont auch HELCK, Betrachtungen 90.

696 VON DER OSTEN, Brett Nr. 91 = HOGARTH, Hittite Seals Nr. 173; vgl. FRANKFORT, CS 271.

697 Vgl. Abb. 135 und die dort zitierten Parallelen.

698 Vgl. Abb. 272 und 276.

699 Vgl. CATLING, La conquête 81ff.

700 Zu Bukranien auf zyprischen Siegeln der späten Bronzezeit vgl. PORADA, Late Cypriote Bronze Age Nr. 19, 21 und 22, zu den Kupferbarren aaO. Nr. 50.

ter Umständen mit ihrem Partner zusammen dargestellt worden sein (Abb. 336). Sie ist über einem nicht genauer identifizierbaren Vierfüssler abgebildet. Daneben steht, ebenfalls auf einem Vierfüssler, eine Figur, die eine Waffe schwingt, und den restlichen Raum füllt ein grosser, hockender Affe sowie eine weitere, unidentifizierbare Figur. Die schlechte Ausführung des Siegels lässt jedoch keine sichere Aussage über die Zuordnung der einzelnen Figuren untereinander zu.

Die Darstellungen eines neuassyrischen Siegels aus dem Ashmolean Museum, von dem Abb. 337[701] einen Ausschnitt zeigt, gehören wieder ganz in den Kontext von Beschwörung und Magie. Zuoberst sind verschiedene Symbole abgebildet. Im zweiten Register stehen acht Dämonen vor einem Ständer (Altar?). Im dritten Register "betreuen" vier weitere Dämonen einen Kranken auf einem Bett. Im untersten Register schliesslich bildet eine auf einem Schlangendrachen hokkende "Baubo", die von je einem Skorpion und einem tierköpfigen Dämon flankiert wird, das Zentrum. Die Szene ist durch ein zweites (geflügeltes?) Monster ergänzt. Unter den Bleifigürchen aus dem Palast des Tukulti-Ninurta I. (1244-1208) aus Assur befinden sich auch zwei Exemplare des "Baubo"-Typs (Abb. 338)[702]. Am gleichen Ort wurde auch eine steinerne Gussform gefunden, die eine nackte Frau in Seitenansicht zeigt (Abb. 339)[703], die wahrscheinlich ebenfalls die "Baubo"-Stellung verkörpern sollte. Eine ganz ähnlich dargestellte Frau ist schon unter den Nebenfiguren altsyrischer Siegel zu finden.[704]

Die Zeugnisse des "Baubo"-Typs, die man in Vorderasien und Europa noch bis in griechisch-römische Zeit, und in Indien und Südostasien bis in jüngere Zeit hinein antreffen kann,[705] stellen also sehr wahrscheinlich nicht die

---

701 Im Louvre befindet sich eine grobe Fälschung dieses Stücks (DELAPORTE, Louvre II A 831), aber auch das Siegel aus dem Ashmolean Museum ist nicht über alle Zweifel erhaben (vgl. BUCHANAN, Ashmolean 111).

702 Vgl. ANDRAE, Die jüngeren Ischtartempel Taf. 45,1.

703 Vgl. auch drei Abgüsse dieser Form: aaO. Taf. 45, o.p.q.

704 BUCHANAN, Ashmolean Nr. 892 = DIGARD, Répertoire Nr. 1879; SAFADI, Die Entstehung I, Abb. 83; vom Kontext her ist nicht auszuschliessen, dass es sich auch um Akrobaten oder Akrobatinnen handeln könnte (BUCHANAN, aaO. 174). Vgl. dagegen ein assyrisches Siegel: DIGARD, Répertoire Nr. 3623.

705 Vgl. dazu den Aufsatz von H.D. SANKALIA, The Nude Goddess 111-123.

Protagonistinnen der offiziellen "Heiligen Hochzeit" dar, sondern eine Frau von zwiespältigem Charakter, wie sie ähnlich im Gilgamesch-Epos geschildert wird.[706] Es ist deshalb anzunehmen, dass ihre Darstellung apotropäischen Zwecken diente.

5.6 Die Ikonographie der "Heiligen Hochzeit" in Mesopotamien

5.6.1 Dirnen und ihre Freier

Die Einstellung zur Sexualität hat sich im Laufe der Jahrhunderte immer wieder geändert und ändert sich fortwährend. Unabhängig von der Einstellung bleibt aber die Tatsache bestehen, dass die Sexualität zu allen Zeiten vom Menschen als bedeutender Machtfaktor erfahren wurde, der dann je nachdem unterdrückt, entfaltet, genutzt und ausgenützt worden ist. Da, wo dieser Machtfaktor zum ersten Mal bewusst erlebt wird, stellt sich jenes Mischgefühl von Erschrockenheit und Fasziniertsein ein, das auch die Begegnung mit dem "Heiligen"[707] charakterisiert. Der Alte Orient hat auf dieses Gefühl in der Regel mit der Sakralisierung des Geschlechtsaktes reagiert.[708] Diese findet ihren ikonographischen Ausdruck darin, dass spätestens seit der Uruk-Zeit auch auf Siegeln, Amuletten und Votivtäfelchen bzw. -figürchen Koitusdarstellungen anzutreffen sind.

Unter den Stempelsiegeln vom Tepe Gaura (Nord-Mesopotamien), die an diesem Ort vom 5. Jt. v. Chr. bis ans Ende der Djemdet-Nasr-Zeit (ca. 2850 v. Chr.) durchgehend belegt sind,[709] tauchen in der Uruk-Zeit[710] zum ersten Mal erotische Szenen auf. Abb. 340 zeigt einen Koitus, bei dem der Mann hinter der Frau steht und sie mit beiden Armen umfängt. Unter den Füllseln ist mit einiger Wahrscheinlichkeit ein Tierkopf auszumachen. Ein in die spätere Djemdet-

---

706 Vgl. weiter oben Kap. III C 5.1.

707 Zu dieser Charakterisierung des "Heiligen" vgl. ausführlicher weiter unten Kap. III E (Einleitung).

708 "Der entscheidende Punkt in dieser Frage ist aber, dass die Ausübung des Koitus zu den religiösen Akten gehört " (E. EBELING, RLA III 223).

709 HOMES-FREDERICQ, Les cachets 17.

710 Tepe Gaura; Schicht XI A.

Nasr-Zeit[711] datiertes Siegel (Abb. 341) zeigt eine ähnliche Szene, wobei die Frau im Begriff zu sein scheint, einen Gegenstand vom Boden aufzuheben. Eine Schlange ergänzt die Szene.

Dass das Stempelsiegel auf dem Tepe Gaura bis in die ersten Jahrhunderte des 3. Jts. v. Chr. in Gebrauch blieb, ist ungewöhnlich, denn seit der Uruk-Zeit hat das Rollsiegel in Mesopotamien seinen Siegeszug angetreten. Die zylindrische Form des Siegels erlaubte, grössere Szenen abzubilden, die sich dann auf der Abrollung zudem beliebig oft wiederholen liessen. Die ersten erotischen Rollsiegel-Szenen sind bisher jedoch erst auf Abdrücken der frühdynastischen Zeit I belegt und schliessen sich zeitlich direkt an die Stempelsiegel der Schicht VIII vom Tepe Gaura (vgl. Abb. 341) an, sofern sich beide Gruppen nicht gar überschneiden; die Aehnlichkeiten in der Darstellung sind auf jeden Fall frappant,[712] z.B. auch bei dem auf Abb. 342[713] dargestellten Rollsiegelabdruck. Hier ist auch ganz deutlich, dass die Frau mit Gefässen hantiert. Eine zweite, weibliche Personen ist mit der Frisur der ersten Frau beschäftigt.[714] In der Nebenszene ist zuoberst sehr undeutlich nochmals ein liegender Geschlechtsakt dargestellt,[715] darunter ein Skorpion. In der unteren Hälfte ist eine kleine, sitzende Figur abgebildet, die einen runden Gegenstand hält. LEGRAIN interpretiert ihn als Schale oder Brot.[716] Vielleicht handelt es sich aber auch um ein Musikinstrument (Rahmentrommel), denn erotische Szenen wurden offenbar gern, wie Abb. 343[717] zeigt, mit (weiblichen?) Musikanten, hier einem (einer) Har-

---

711 Tepe Gaura: Schicht VIII.

712 Diese Aehnlichkeit ist auch schon E. PORADA aufgefallen, die daraus den Schluss zieht, dass der Norden (Tepe Gaura) den Süden (Ur) beeinflusst haben könnte (Relative Chronology I 160). Diese These erhält durch die Uruk- und Djemdet-Nasr-zeitlichen Funde in Syrien neues Gewicht.

713 Zur achtblättrigen Rosette in der Nebenszene vgl. weiter oben Kap. III Exkurs 4.

714 Weil die sogenannte *kezertu*, eine Klasse von Kultprostituierten, sich durch eine charakteristische Frisur auszeichnete (vgl. weiter oben Kap. III C 5.4 Anm. 677), hat man in dieser Darstellung auch schon einen ikonographischen Beleg für diese *kezertu* sehen wollen.

715 Eine deutlichere Zeichnung einer solchen Szene gibt: LEGRAIN, Ur Excavations III Nr. 367 = J.S. COOPER, RLA IV 260 Nr. 11

716 Ur Excavations III 34.

717 J.S. COOPER erwähnt (RLA IV 260) einen ithyphallischen Mann, der, durch

fenspieler(in?) und einer Figur mit einem Stössel (Rhythmusinstrument?), zusammen dargestellt. Auf Abb. 344 wird der stehende Geschlechtsakt mit der "Baubo" (vgl. Abb. 332-339) und dem sogenannten "Herrn der Tiere"[718] kombiniert.

Im Uebergang von der Akkad- zur Ur III-Zeit taucht eine neue Darstellung des Geschlechtsakts auf, bei der der Mann rücklings auf dem Boden liegt und die Frau in "Baubo"-Stellung über ihm hockt (Abb. 345)[719]. Ein zweiter Mann in einem langen Kleid steht neben dem Paar und fasst die Frau mit der einen Hand am Handgelenk, während er in der andern einen kurzen Dolch zückt. Ueber die Rolle dieser Drittperson kann man bisher nur spekulieren. In der ganzen Szene die Dramatik eines Dreiecksverhältnisses erkennen zu wollen, würde wohl schlecht zu einem Siegel und seinem Amulettcharakter passen. Doch auch M. LAMBERTs Meinung, der die Darstellung aufgrund der Inschrift als Entbindungsszene interpretiert hat,[720] dürfte nicht zutreffen, da die gleiche Szene noch auf einem zweiten Siegel aus Tello belegt ist, das zwar viel summarischer geschnitten ist und aus der Ur III-Zeit stammt, wo aber die Koitusabsicht deutlicher ablesbar ist.[721] Viel mehr, als dass die Bildintention vielleicht nur für das Siegel aus Tello geläufig und am ehesten magisch-religiöser Art war, lässt sich vorläufig nicht sagen.[722] Soviel steht nur fest, dass hier der sogenannte "Baubo"-Typ mit einem rechtwinklig dazu liegenden (ithyphallischen) Mann zur Aktdarstellung zusammenkomponiert wurde.

---

eine Fischdarstellung getrennt, links von der aufrechtstehenden Frau erscheint. Es dürfte sich jedoch um die Wiederholung des Mannes handeln, der im Begriff ist, sich der vornübergebeugten Frau zu nähern.

718 Zum "Herrn der Tiere" vgl. KEEL, Jahwes Entgegnung 86-125.

719 COOPER interpretiert ein akkadzeitliches Siegel aus Ur als "coitus a posteriori" (RLA IV 261 Nr. 19 = FRANKFORT, CS Pl. 23h = BOEHMER, Die Entwicklung Nr. 808). Ich halte die Deutung als Kampfszene mit FRANKFORT (aaO. 132) und BOEHMER (aaO. 48) jedoch für wahrscheinlicher. Nie packt nämlich der Mann seine Partnerin bei einer Beischlafszene am Kopf, für die Kampfszenen ist dies hingegen ganz typisch (vgl. BOEHMER, Die Entwicklung Abb. 329).

720 Die Inschrift lautet: "(Dans) l'*Ešag*$_4$, la mère (qui) enfante (c'est) *Lugal-URU+KAR*^{ki}" (LAMBERT, Notes 199-201). Von L. DELAPORTE wurde sie anders übersetzt: "Eshá(g) progéniture de Lougal-Ourou" (Louvre I 8).

721 PARROT, GMA Nr. 259 = DIGARD, Répertoire Nr. 1073 = J.S. COOPER, RLA IV 262 Nr. 25.

722 Die (meistens) rein spekulativen Interpretationsversuche zu diesem Siegel findet man zusammengefasst bei J.S. COOPER, RLA IV 266f.

Ein Stempelsiegel, das sich im Nationalmuseum von Bahrein befindet und in das frühe 2. Jt. v. Chr. datiert wird, zeigt nochmals ein Paar in gleicher Stellung (Abb. 346). Der artifizielle Charakter der Komposition wird hier besonders dadurch deutlich, dass die Frau gleichzeitig mit Hilfe eines Trinkrohrs aus einem Gefäss trinkt.

In der altbabylonischen Zeit findet man die Darstellung des Geschlechtsakts ausser bei einigen wenig qualitätvollen Stücken[723] nicht in der Glyptik, sondern unter den volkstümlicheren und billigeren Terrakottareliefs. Beliebt ist nach wie vor der stehende Geschlechtsakt, bei dem der Mann von hinten in die Frau eindringt und dabei mit den Händen ihre Taille umfasst, während die Frau, wiederum mit Hilfe eines Trinkrohrs, aus einem Gefäss, das auf dem Boden steht, trinkt. Bisweilen braucht sich die Frau dazu nur leicht vornüberzubeugen, da das Trinkrohr lang und flexibel ist (Abb. 347)[724]. Wenn das Rohr jedoch gerade und kurz ist (Abb. 348)[725], muss sie sich viel stärker vornüberbeugen, so dass ihr Oberkörper fast rechtwinklig zu dem des Mannes liegt. Andere Terrakotten zeigen Aktpositionen, bei denen sich die beiden Liebenden das Gesicht zuwenden. Die Frau hat dabei mindestens ein Bein vom Boden abgehoben (Abb. 349)[726]. Manchmal wird die Umarmung so eng, dass die Frau beide Beine um die Hüften des Mannes schlingt, wobei dieser mit Vorderarmen und Händen ihr Gesäss stützt (Abb. 350)[727]. Auf einer Terrakotte aus Nippur ist schliesslich die nackte Frau dargestellt, die über einem erigierten Phallus (mit Hoden) kniet (Abb. 351). Gerade weil auf diesem

---

723 J.S. COOPER, RLA IV 262 Nr. 20 = PARROT, Mission archéologique de Mari II,3 Pl. XL Nr. 949; Nr. 22 = LEGRAIN, Ur Excavations III Nr. 374; Nr. 23 = SPELEERS, Catalogue II (Supplément) 80 Nr. 1583.

724 Vgl. VAN DER MEER, Lijst Taf. 45,d = OPIFICIUS, Terrakottarelief Nr. 613 = J.S. COOPER, RLA IV 263 Nr. 26; MUSTAFA, Soundings Taf. 6,8 = OPIFICIUS, aaO. Nr. 605 = J.S. COOPER, RLA IV 263 Nr. 27; OPIFICIUS, aaO. Nr. 604.

725 Vgl. HEINRICH, Fara Taf. 74f. = OPIFICIUS, aaO. Nr. 606 = J.S. COOPER, RLA IV 263 Nr. 29; OPIFICIUS, aaO. Nr. 609 = J.S. COOPER, RLA IV 263 Nr. 31; MC COWN, Nippur I Taf. 137,4 = J.S. COOPER, RLA IV 263 Nr. 32.

726 Vgl. SALONEN, Möbel Pl. XVIII = J.S. COOPER, RLA IV 263 Nr. 35; SALONEN, aaO. Pl. XIX,2 = J.S. COOPER, RLA IV 263 Nr. 36; BARRELET, Figurines Nr. 628 = J.S. COOPER, RLA IV 263 Nr. 37; MC COWN, Nippur I Taf. 137,7 = J.S. COOPER, RLA IV 263 Nr. 39.

727 Vgl. OPIFICIUS, Terrakottarelief Nr. 615 = J.S. COOPER, RLA IV Nr. 33; BARRELET, Figurines Nr. 744 = J.S. COOPER, RLA IV Nr. 34.

Stück der männliche Partner nur durch sein Geschlechtsorgan vertreten ist, kommt der sexuelle Charakter der Darstellung besonders provozierend zur Geltung.

Am Ende des 2. Jts. v. Chr. bereichern Bleifigürchen aus dem Palast Tukulti-Ninurtas I. (1244-1208)[728] das Spektrum der erotischen Szenen mit weiteren Variationen. Der "coitus a posteriori" ist nach wie vor beliebt (Abb. 352). Gegenüber den älteren Darstellungen fällt sofort die lebhaftere Bewegtheit auf: Das Mädchen hat den linken Fuss erhoben, wobei das Knie den Ellbogen des rechten Arms berührt. Den linken Arm hat sie um die Hüften des bärtigen Mannes gelegt, dessen Kopf nach hinten schaut. Ueber die Armhaltung des Mannes lässt der Zustand des Bleireliefs kein sicheres Urteil mehr zu. Es scheint, als halte er mit der rechten Hand ein Saiteninstrument. Trifft dies zu, dann könnte die Bewegung des Mädchens auch als Tanz gedeutet werden. Ein abgebrochenes Bein und ein unidentifizierbarer Gegenstand machen hingegen deutlich, dass zur Szene noch eine dritte Figur gehörte. Typisch für die ganze Gruppe der mittelassyrischen Bleireliefs ist, dass die Männer mit langen, mit einem Fransensaum besetzten Mänteln, die den hintern Teil bedecken, vorne aber den Unterleib und die Beine freilassen, bekleidet sind, während die Mädchen bis auf ihren Schmuck nackt sind. Bei einer weiteren Gruppe von Bleifigürchen kann man eine Verbindungslinie zum syrischen Siegel der Walters Art Gallery ziehen, das zwei Frauen in "Baubo"-Stellung auf Hockern zeigt (Abb. 335). Auf ähnlichen, nur etwas solideren Podesten (aus Lehmziegeln?) liegt ein Mädchen und vollzieht mit einem stehen Mann den Beischlaf (Abb. 353)[729]. Das Mädchen hat dabei die Beine über die Schultern des Mannes gelegt. Ihr Partner trägt wieder den vorne geöffneten Mantel, zusätzlich aber noch eine nach hinten fallende Zipfelmütze mit breiter Krempe[730]. Bei einem ähnlichen Relief ist ein zweiter Mann am Geschehen mitbeteiligt.[731]

728 Vgl. ANDRAE, Das wiedererstandene Assur 163.

729 Eine sehr ähnliche Darstellung findet sich auf einer runden Bleiplakette (Ø 12 cm): ANDRAE, Die jüngeren Ischtartempel Taf. 46,n = J.S. COOPER, RLA IV 264 Nr. 43.

730 Eine solche Mütze tragen in neuassyrischer Zeit Nicht-Assyrer aus Syrien/Palästina, aus Gilzanu und vom Zagros (vgl. WAEFLER, Nicht-Assyrer 72 und 264).

731 SEIBERT, Die Frau Abb. 76a; ANDRAE, Die jüngeren Ischtartempel Taf. 45, b = J.S. COOPER, RLA IV 264 Nr. 44.

Weitere, schlecht erhaltene Reliefs zeigen eine stehende, frontale Liebesposition, bei der beide Beteiligten den vorne geöffneten Mantel tragen.[732]

Bei der Berücksichtigung der Nachbargebiete wird das Spektrum erotischer Darstellungen noch grösser. Der in Mesopotamien am kontinuierlichsten bezeugte "coitus a posteriori" kommt auch da vor, wie ein Siegel aus Zypern (Abb. 354)[733] beweist. Selbst wenn nicht ganz klar ist, ob die vornübergebeugte Frau aus dem Gefäss trinkt oder ob sie nur dessen Henkel ergreift, so ist kaum von der Hand zu weisen, dass hier das mesopotamische Vorbild übernommen worden war.

In J.S. COOPERs Tabelle im Reallexikon der Assyriologie[734], wo die sexuell-erotischen Darstellungen statistisch zusammengefasst sind, steht der stehende "coitus a posteriori" mit Abstand an der Spitze. Abgesehen von der umstrittenen Frage, ob analer oder vaginaler Geschlechtsverkehr intendiert ist,[735] steht für COOPER fest, dass solche Szenen sicher nicht die Hauptbeteiligten der "Heiligen Hochzeit" darstellen, denn die Texte redeten, wenn sie konkret würden, immer von einem sorgfältig vorbereiteten Bett als Liebeslager.[736] Hinzu kommt, dass bei vielen dieser Darstellungen Drittpersonen (vgl. Abb. 342-345, 352) mitbeteiligt oder gar, wie bei Abb. 342, zwei kopulierende Paare abgebildet sind. Man könnte daher in diesen Darstellungen einen Reflex sexueller Ausschweifung im Gefolge der offiziellen "Heiligen Hochzeit" sehen.[737] Da die Texte im Anschluss an die "Heilige Hochzeit"

---

732 ANDRAE, Die jüngeren Ischtartempel Taf. 45,e.f.g = J.S. COOPER, RLA IV 264 Nr. 46-48. Weil beide Personen den vorne geöffneten Mantel tragen, der normalerweise den Männern vorbehalten ist (vgl. Abb. 352, 353), kann man darüber streiten, ob homosexueller oder heterosexueller Geschlechtsverkehr intendiert ist. Die Gründe, die COOPER für den heterosexuellen Verkehr vorbringt, scheinen mir jedoch stichhaltig zu sein (aaO. 264 zu Nr. 46).

733 Aufgrund der stilistischen Merkmale des Greifen wird das Siegel von E. PORADA ins 14./13. Jh. datiert (Late Cypriote Age 192). Ein ebenfalls zyprisches, jedoch viel flüchtiger geschnittenes Siegel trägt m.E. das gleiche Motiv: KENNA, Cypriote Seals 18 Nr. 11.

734 RLA IV 264.

735 Vgl. weiter oben Kap. III Anm. 660.

736 RLA IV 266.

737 "Such nude females may be related to Ishtar in her sexual aspect, but their chief appeal at least to men must have been that they stood for

zwar hie und da von einem Fest, aber nie von einer eigentlichen Sexorgie reden,[738] trifft der Gedanke an die Kultprostitution die Sache wohl am besten.[739] Der hie und da neben der Szene erscheinende Stern (vgl. Abb. 342, 346, 354) wäre dann ein weiteres Indiz, dass die Dirne und ihr Freier sich bei ihrem Tun mit Inanna/Ischtar bzw. ihrem Partner identifizieren.[741] Die dargestellten Szenen sind nun aber nicht als "Aktaufnahmen" aus dem Tempelbereich der Inanna/Ischtar zu werten. Das wird dort deutlich, wo ein Sexualpartner gleichzeitig noch aus einem Gefäss trinkt (vgl. Abb. 341 (?), 346-348 und 354 (?)) oder auf einem Musikinstrument spielt (vgl. Abb. 261, 352 (?)). Mit dem Hinweis auf die sexuelle Spielfreude, der kaum Grenzen gesetzt sind, lassen sich diese beiden Kombinationen nämlich nicht hinreichend erklären. J.S. COOPER vermutete sowohl hinter dem Trinken als auch dem Musizieren einen spezifisch kultischen Kontext.[742] So ein Kult hätte sich dann aber, wenn man die Zeitspanne, in der die Motiv-Kombination Koitus/Trinken auftaucht, in Rechnung stellt, über tausend Jahre unverändert erhalten müssen. Daran scheint selbst COOPER nicht recht zu glauben, denn für die Koitus/Musik-Kombination zieht er auch eine humoristische Deutung in Betracht.[743]

Mir scheint, dass alle drei Elemente (Koitus, Musik und Trinken) in dem sprichwörtlichen Begriffstrio "Wein, Weib und Gesang" wiederzufinden sind, mit dem Männer zu allen Zeiten ihren geschlechtsspezifischen Traum vom Glück umschrieben haben könnten. Alle drei Begriffe stehen für Erfahrungen, bei denen die Grenzen des eigenen Bewusstseins überschritten werden können. Im vorliegenden Kontext stehen die drei Erfahrungsbereiche aber nicht gleichwertig nebeneinander wie im Sprichwort. Im Mittelpunkt steht die Erotik

---

the temple prostitute or for women who prostituted themselves in the temple as an act of devotion " (BUCHANAN, A Snake Goddess 4).

738 Ein Zusammenhang von Tempel und Sexualität lässt sich ikonographisch höchstens von frühdynastischen Siegeln herleiten, wo erotische Szenen mit Tempelfassaden kombiniert wurden (vgl. AMIET, GMA 119 Anm. 10 und Abb. 826).

739 Vgl. weiter oben Kap. III Anm. 677 und 714.

740 Vgl. weiter oben Kap. III EXKURS 4 und Abb. 328-331.

741 Hinzu kommt der Umstand, dass einige Figürchen in einem Heiligtum gefunden wurden: Vgl. OPIFICIUS, Terrakottarelief 235.

742 RLA IV 266-268.

743 RLA IV 266.

bzw. die Sexualität, die beiden andern bieten einerseits Vergleichsmöglichkeiten und wirken andererseits potenzierend. So signalisiert die Darstellung eines Musikinstruments im Zusammenhang einer Koitusszene (vgl. Abb. 261, 342 (?), 343, 352) nicht einfach Unterhaltung, sondern rhythmische Musik, die zur Ekstase führen bzw. die sexuelle Ekstase noch potenzieren kann. Was das Trinken anbetrifft, so wurde Abb. 348 bereits von I. SEIBERT mit einer Textpassage aus der Hymne einer weiteren l u k u r - Priesterin des Schu-Sin (2036-2028),[744] in der diese ihren Schoss mit einem Rauschtrank vergleicht, kommentiert:[745]

"Mein Gott! Der Schenkin Rauschtrank ist süss,
wie ihr Rauschtrank ist ihre Scham süss, ist ihr Rauschtrank süss,
wie ihre Rede ist ihre Scham süss, ist ihr Rauschtrank süss,
ist ihr *kaschbir*-Rauschtrank süss,
ist ihr Rauschtrank süss."[746]

Die Priesterin des Schu-Sin bezeichnet sich hier als Schankwirtin und nicht als "Weinmagd" wie I. SEIBERT übersetzt.[747] Der Rauschtrank ist denn auch kein Wein, sondern *kaschbir*-Rauschtrank, der zu den süssen Bieren gehörte.[748] Damit passt der Text auch besser zu den Abbildungen, denn der Gebrauch des Trinkhalms war für den Biergenuss üblich.[749] Neben der Süsse des Bieres und der Vulva, die hier verglichen werden, bildet m.E. wieder der Rauschzustand, in den sowohl der Liebes- als auch reichlicher Biergenuss führen, das eigentliche "tertium comparationis". Die (künstliche) Kombination der beiden wirkt potenzierend und verkörperte so für den Träger des

---

744 Vgl. weiter oben Kap. III EXKURS 4.

745 Die Frau, Legende zu Abb. 38.

746 SRT 23; ed. FALKENSTEIN/VON SODEN, Hymnen und Gebete 120.

747 Die Frau 39. In der Funktion der Schankwirtin identifiziert sich die Priesterin, die sicher nicht aus der untersten Gesellschaftsschicht stammt (vgl. FALKENSTEIN/VON SODEN, Hymnen und Gebete 370 Anm. zu Nr. 25), mit der Göttin. Diese kann in der Rolle der Schankwirtin ihren erotisch-sexuellen Aspekt am besten zur Schau stellen (vgl. weiter oben Kap. III C 5.4; ROELLIG, Das Bier 65).

748 Vgl. ROELLIG, aaO. 37.

749 Vgl. weiter oben Kap. III Anm. 248.

Siegels oder den Besitzer bzw. Stifter des Terrakottatäfelchens ein Maximum an Symbolkraft.

5.6.2 "Bettszenen"

Im Gegensatz zu den eben beschriebenen Szenen sind die folgenden Darstellungen für einen Vergleich mit den Texten der "Heiligen Hochzeit" grundsätzlich geeigneter, weil sie ein Paar zeigen, das den Beischlaf auf einem Bett vollzieht. Ein solches eng umschlungenes Liebespaar findet man bereits unter den urukzeitlichen Stempelsiegeln vom Tepe Gaura (Abb. 355)[750]. Ein stärker stilisiertes Siegel vom gleichen Ort[751] hat frappante Aehnlichkeiten mit frühdynastischen Siegelabdrücken aus Ur (Abb. 356)[752], die wieder auf eine mögliche Beeinflussung aus dem Norden deuten.[753] Aus dem Dijala-Gebiet kommen aus ungefähr der gleichen Periode (frühdynastische Zeit I/II) die ersten Belege, bei denen die Liebenden auf einem Bett ausgestreckt sind (Abb. 357)[754]. Unter dem Bett dieses Siegels aus Chafadschi ist ein Vierfüssler abgebildet, den FRANKFORT und AMIET als Hund deuten.[755] Neben dem Bett erscheint ein zweites Paar, das vielleicht den stehenden Geschlechtsverkehr ausübt. Diese Deutung wird noch durch ein Siegel aus Kisch (frühdynastisch III) gestützt, das neben einem liegenden Paar ebenfalls ein stehendes Paar zeigt, das in einem "coitus a posteriori" engagiert ist.[756] Auf einem andern Siegel vom Tell Asmar assistiert dann nur noch eine Person dem Liebes-

---

750 Die abgebildete Schlange ist als Symbol zu vieldeutig, als dass sie hier mit Bestimmtheit sexuell gedeutet werden könnte.

751 HOMES-FREDERICQ, Les cachets Pl. XI Nr. 151 = J.S. COOPER, RLA IV 260 Nr. 3.

752 Vgl. LEGRAIN, Ur Excavations III Nr. 365 = J.S. COOPER, RLA IV 260 Nr. 9.

753 Vgl. weiter oben Kap. III Anm. 712.

754 Ein weiteres FD I-Siegel kommt vom Tell Agrab (FRANKFORT, Stratified Seals Nr. 796 = J.S. COOPER, RLA IV 261 Nr. 13), das ein liegendes Paar ohne Bett zeigt; vgl. AMIET, GMA Nr. 1716.

755 FRANKFORT, Stratified Seals 38; AMIET, GMA 128.

756 BUCHANAN, Ashmolean Nr. 254 = J.S. COOPER, RLA IV 261. Bei den "coitus a posteriori"-Positionen ist der Oberkörper der Frau zwar meistens mehr oder weniger nach vorn gebeugt, doch muss dies nicht unbedingt der Fall sein (vgl. Abb. 344).

paar auf dem schön verzierten Bett (Abb. 358)[757], unter dem sich ein Skorpion aufhält.

H. FRANKFORT deutet Abb. 357 und 358 als "Ritual Marriage". Er tut dies vor allem aufgrund der beiden Symboltiere, die sich unter dem Bett befinden, dem Hund der Gula und dem Skorpion der Ischchara, welche beide Aspekte der an der "Heiligen Hochzeit" beteiligten grossen Fruchtbarkeitsgöttin darstellen würden.[758] Ein sitzender Hund kann seit der frühen altbabylonischen Zeit als Attributtier der Nininsina/Gula zugewiesen werden.[759] Es ist aber fraglich, ob der nicht einmal mit Sicherheit zu identifizierende Vierfüssler von Abb. 357 damit etwas zu tun hat. Der Skorpion auf Abb. 358 führt hingegen auf sicheres Gelände. Dieses Tier kann zwar erst auf den babylonischen Kudurrus mit Sicherheit der Göttin Ischchara zugewiesen werden, deren Herkunft nicht genau bekannt ist.[760] Jedenfalls war sie Eidgarantin (vgl. ihre Funktion auf den Kudurrus) und wurde bisweilen mit der kriegerischen Ischtar gleichgesetzt.[761] Fest steht aber auch, dass Ischchara eine - wenn auch nicht klar umrissene - Rolle im sexuell-erotischen Kontext spielte: Im Gilgamesch-Epos (Taf. 2 II 190-194) ist Ischchara entweder selbst an einer Beischlafszene beteiligt oder ist Zeugin bei der Hochzeit zwischen Gilgamesch und einem Mädchen der Stadt.[762] In neuassyrischer Zeit betraf die Verbindung Skorpion-Ischchara stärker das gleichnamige Sternbild, das je nach Konstellation das Sexualleben beeinflusste.[763] Diese relativ

---

757 Für eine frühe, akkadische Darstellung vgl. BOEHMER, Die Entwicklung Abb. 691.

758 Stratified Seals 38.

759 U. SEIDL, RLA III 487. Vgl. auch die neuen Funde im Gula-Tempel aus Isin (Hundebestattungen und Hundeamulette): I. FUHR, Der Hund 135-145.

760 U. SEIDL, RLA III 488; dies., Kudurru-Reliefs 156f.

761 HAUSSIG, Wörterbuch I 90.

762 Vgl. dazu den Text weiter oben Kap. III C 5.1 und Anm. 564. Vgl. auch eine Stelle aus einer Hymne an Ischchara:
"I have to thee a pure offering of the night poured fourth,
A pure, sweet, noble potion have I offered to thee;
For thee a place for the manifestation have I appointed "
(KING, Babylonian Magic Nr. 57, 9-11, zitiert nach: VAN BUREN, The Scorpion 16).

763 "When an halo surrounds the Moon and Scorpio stands in it, holy women will approach men" (THOMPSON, Reports Nr. 94 Rev. 2-4 108, zitiert nach: VAN BUREN, aaO. 25).

späten Texte reichen jedoch nicht aus, den Skorpion, der seit der prähistorischen Zeit kontinuierlich immer wieder auf altorientalischen Denkmälern belegt ist,[764] schon in der Frühzeit und ausnahmslos mit Ischchara zu identifizieren. Dies ist allein schon deswegen nicht der Fall, weil er auch mit männlichen Gottheiten vorkommt. Doch seine Assoziation mit einer weiblichen Gottheit ist häufiger und scheint m.E. im Kontext der "Heiligen Hochzeit" einen besonderen Schwerpunkt zu haben. Neben Abb. 358 steht der Skorpion noch in Abb. 356 und 366 in direktem Zusammenhang mit einer Koitus-Szene. In Abb. 333 und 337 flankieren zwei Skorpione den "Baubo"-Typ (vgl. z.B. auch Abb. 144, 206, 224, 279, 283 und 288). In diesen Fällen vertritt der Skorpion den sexuellen Aspekt der Göttin, gleichgültig, ob dieser schon in der frühen Zeit unter dem Namen Ischchara auftritt oder nicht.[765] Dazu passt schliesslich der Umstand, dass im Palast Tukulti-Ninurtas I. in Assur neben den erotischen Szenen (vgl. Abb. 352 und 353) auch Bleifigürchen von Skorpionen (Abb. 359)[766] gefunden wurden.

Weder auf Abb. 356 noch auf Abb. 357 oder 358 kann mit auch nur einiger Wahrscheinlichkeit behauptet werden, die Göttin und ihr Partner seien beim Vollzug der "Heiligen Hochzeit" abgebildet. Da dies schon bei den unter Abschnitt 5.6.1 behandelten Darstellungen nicht der Fall ist, liegt es näher, das gleiche auch für die "Bettszenen" anzunehmen. Der Skorpion in der Nähe der Liebenden bzw. unter ihrem Bett aber macht deutlich, dass ihr Tun religiöse Vorstellungen, genauer die Teilhabe an der sexuellen Ausstrahlungskraft der Göttin, impliziert.

Zärtlich - wie gewisse Texte die Liebe zwischen Inanna und ihrem Partner besingen - umarmt sich ein Paar auf einem weiteren, altbabylonischen Terrakottarelief (Abb. 360)[767]. Dieses besteht nun aber nicht aus einem flachen

---

764 Vgl. VAN BUREN, aaO. 1-28; dies., The Fauna 110-112.

765 Wenn Ischchara mit einer in Elam genannten Aschchara identisch ist, liesse sich ihre literarische Erwähnung wenigstens bis in die Akkad-Zeit zurückverfolgen (vgl. HAUSSIG, Wörterbuch I 90). Auch in Aegypten spielt der Skorpion eine Rolle bei Hochzeitsszenen. Er ist nämlich das Tier der Schutzgöttin Selket (vgl. KEEL, AOBPs Abb. 333). Allerdings handelt es sich da um den ungefährlichen, schwanzlosen Wasserskorpion (vgl. POSENER, Lexikon 243).

766 Vgl. ANDRAE, Die jüngeren Ischtartempel Taf. 44, b-f; VAN BUREN, Clay Figurines 184 Nr. 924 (Tonmodell eines Skorpions aus Tello).

767 Vgl. OPIFICIUS, Terrakottarelief Nr. 614 = J.S. COOPER, RLA IV 263 Nr.

Plättchen, sondern aus einem plastisch ausgebildeten Bett. Bekanntlich wird auch in den Texten der sogenannten "Heiligen Hochzeit" oft ein kostbar ausgestattetes Liebeslager besonders erwähnt. Fast mehr als ein bestimmter Raum wird das Bett zu einem "locus sanctus". Dies bestätigt auch die Ikonographie: Schon auf einem frühen akkadischen Siegel (Tigrisgruppe) wird eine nackte Frau auf einem Bett mit Rinderfüssen abgebildet, unter dem sich wieder ein Skorpion befindet (Abb. 361). Auf einem Terrakottabett der frühen, altbabylonischen Zeit (Isin/Larsa), das in Nippur gefunden wurde (Abb. 362), ist die "nackte Göttin" in der bekannten, altbabylonischen Frontalansicht[768] dargestellt. Die Terrakottamodelle von leeren Betten[769] aber sind der beste Beweis dafür, dass das Bett selbst zum "Sakrament" für den sexuellen Aspekt der weiblichen Göttin geworden ist. So wird auch verständlich, warum der auf einem Podest (heiliger Boden?) vollzogene, stehende Koitus (Abb. 350) eben doch auch auf einem Bett abgebildet ist. Das Bett symbolisiert die sexuelle "Fülle" der Göttin, und der stehende Koitus eignet sich am besten, die Dynamik der Sexualität sichtbar zu machen.

5.7 Die Ikonographie der "Heiligen Hochzeit" in Syrien/Palästina

In Palästina fehlen bisher frühe Darstellungen des Geschlechtsakts, ausser auf einer frühbronzezeitlichen Kalksteinstele aus Arad (Abb. 363)[770], die m.E. so gedeutet werden kann. Sie zeigt, sehr stark stilisiert, eine in einem Rahmen liegende und eine rechtwinklig dazu stehende Figur. Beide haben ihre Arme erhoben, wobei die überdimensionierten Hände besonders auffallen. Den ebenfalls durch Schraffuren angedeuteten Kopf interpretiert R. AMIRAN als Getreideähre, was ihr dann den Schlüssel liefert, die ganze Szene als toten, im Grab liegenden und wieder auferstandenen Getreide-Dumuzi

36. Kurios wirkt ein Liebespaar im altbabylonischen Stil auf der Vorderseite einer kopflosen frühdynastischen Statuette einer Frau: SEIBERT, Die Frau Taf. 26 = J.S. COOPER, RLA IV 261 § 4a. Für eine "Bettszene" aus Zypern (ca. 2000 v. Chr.) vgl. GJERSTAD, Swedish Cyprus Expedition I Taf. XXX, 28.

768 Vgl. weiter oben Kap. II B 2.

769 Vgl. SALONEN, Die Möbel 109 Abb. 1-5 Taf. XVI, XVII und XIX,1 und 3. Bei einem dieser leeren Betten ist die Göttin durch das in der Mitte abgebildete Schamdreieck präsent (Abb. 362a).

770 Die Stele wurde in einem öffentlichen Gebäude der Unterstadt (frühe

zu deuten. Die erhobenen Arme interpretiert sie als Klagegestus.[771] Doch in welchem Klagelied beklagt der lebende den toten Dumuzi, und über wen klagt dann der Tote? Da ich auf diese Frage keine Antwort weiss und mir auch keine nur annähernd ähnliche Dumuzi-Darstellung bekannt ist, ziehe ich es vor, die Kritzelei als "Bettszene" zu deuten, die ja in Mesopotamien zur gleichen Zeit ihre erste Blüte erlebt (vgl. Abb. 357). In der syrisch-zyprischen Glyptik sind vor allem in der zweiten Hälfte des zweiten Jts. v. Chr. erotische Darstellungen anzutreffen, die die frühen mesopotamischen Motive wieder aufgreifen (vgl. Abb. 354). Dazu gehört auch ein spätbronzezeitliches Siegel aus Zypern (Abb. 364)[772], das einen grob stilisierten "coitus a posteriori" zeigt. Die Armhaltung und die Zeichnung der Hände kommen der Stele aus Arad dabei verblüffend nahe.

Ein weiteres, in syrischem Stil gefertigtes Siegel aus Zypern enthält gleich drei der in dieser Hinsicht einschlägigsten Motive (Abb. 365). Eine in der oberen Bildhälfte hockende, nackte Frau ("Baubo"-Typ) bildet gleichsam die Verbindung zwischen einem stehenden "coitus a posteriori" und einem horizontal dargestellten Paar, das als "Bettszene" interpretiert werden kann.[773]

Die berühmteste syrische Darstellung des Geschlechtsaktes findet man auf einem bisher einzigartigen, linear geschnittenen Rollsiegel, das H. SEYRIG 1955 zum ersten Mal veröffentlicht hat (Abb. 366)[774]. Der Mann kniet auf einem mit Tier-Füssen ausgestatteten Bett und beugt sich über seine Partne-

---

Bronzezeit II = 2850-2650) gefunden (vgl. AMIRAN, A Cult Stele 86).

771 AaO. 88.

772 Da im Katalog der von KENNA als spätbronzezeitlich eingestuften Siegel sich auch ein vollplastisches altsyrisches Stück befindet (Cypriote Seals Nr. 16), das zumindest im Stammland zwischen 1800 und 1600 v. Chr. anzusetzen wäre, ist auch für unser Siegel eine höhere Datierung nicht ausgeschlossen.

773 Dies tut jedenfalls auch E. PORADA (Iconography 236; vgl. aaO. Taf. 33,2). Dass die mangelnde Geschlechterdifferenzierung, die schon in der frühdynastischen Zeit festzustellen ist, nicht unbedingt ein Hindernis für die vorgeschlagene Deutung darstellt, wurde weiter oben (Kap. III C 1) bereits erörtert. Vgl. auch die praktisch identische Zeichnung der Köpfe des Liebespaares auf Abb. 366. Erst durch die Körperstellung und die Andeutung des Schamdreiecks bei der Frau wird die Sache eindeutiger.

774 Eine genaue Datierung des Siegels ist wegen des fehlenden Vergleichsmaterials kaum möglich, dürfte aber am ehesten ins 14./13. Jh. v. Chr. anzusetzen sein.

rin, die die Beine über seine Schultern gelegt hat. P. MATTHIAE vermutet, dass das Motiv von der mittelassyrischen Kleinkunst her beeinflusst sein könnte (vgl. Abb. 352 und 353).[775] Ausser der Körperhaltung sind aber alle andern Elemente (Nacktheit des Paares, assistierende Drittperson, Bett mit Tierfüssen, Skorpion) schon bei den frühdynastischen "Bettszenen" (vgl. Abb. 358) zu finden. Da die beiden Personen auf dem Bett keine göttlichen Attribute tragen, kam SEYRIG zum Schluss, dass es sich bei allen Beteiligten um Menschen handelt.[776] Obwohl auch ich der Meinung bin, dass es sich eher um Menschen als um Götter handelt, lässt sich darüber keine absolute Sicherheit gewinnen, da es - vor allem im syrischen Bereich - auch Gottheiten ohne Attribute (z.B. die "nackte Göttin") gibt. Ebenso ungesichert ist, ob die vorliegende Darstellung eine rituelle Szene zeigt, die zwingenderweise im zeitgenössischen Kult eine Entsprechung, also eine Art "Ritual der Heiligen Hochzeit" haben musste, auf der dann nach SEYRIG die Hierogamien der syrischen Mythen und Legenden basierten.[777] Auch ohne diese Entsprechung im Kult gibt das Siegel ein beredtes Zeugnis davon, welch wirkmächtiges Symbol die Darstellung des menschlichen Sexualakts zumindest bis ans Ende des zweiten Jahrtausends geblieben ist,[778] dessen weibliche Komponente im sexuellen Aspekt der Göttin, der sich hier im Skorpion, andernorts in der Darstellung des Betts oder im "Baubo"-Typ manifestiert, eine ganz besondere Erhöhung erfährt. Die ikonographische Vergegenwärtigung dieser Vorstellung auf einem Siegel war nicht nur "a profound symbol of fertility"[779], und nicht in erster Linie ein Symbol für die Erneuerung der Natur im Jahreszeitenzyklus,[780] sondern ein Symbol von Lebenskraft und Lebenslust schlechthin. Diese Vorstellung bewirkte im privaten Bereich etwas Aehnliches, wie das auf offizieller Ebene die Texte von der "Heiligen Hochzeit" für eine begrenzte

---

775 Kunst Syriens 492.

776 Scène 41.

777 AaO.

778 Diese Linie könnte weit bis ins 1. Jt. v. Chr. hinein weiter verfolgt werden, wenn man einen wahrscheinlich aus Syrien stammenden Skaraboiden, der einen Geschlechtsakt in ähnlicher Haltung wie Abb. 366 zeigt, in die Betrachtung einbezieht (vgl. FURTWAENGLER, Gemmen I Taf. IV Nr. 32 (Abbildung), II 19f. (Text) = J.S. COOPER, RLA IV 268 Nr. i).

779 LAMBERT, Morals 194.

780 Vgl. SEYRIG, Scène 40.

Zeit bezeugen: Ueber den Bereich der Fruchtbarkeit hinaus garantiert das sexuelle Zusammensein Wohlergehen, und dies solange, als der Mensch an der sexuellen "Fülle" der Göttin partizipiert. Dieser ganze Vorstellungskomplex ist bei der Betrachtung einer einzelnen erotischen Szene im Auge zu behalten, die je nachdem den Schwerpunkt auf die Darstellung der Lebenslust (Bankett, Musik), der Potenz der Göttin ("Baubo", Bett) oder der Dynamik der Sexualität (Dirnen und ihre Freier) legen.

Als eine Art ikonographisches Résumée einiger der eben genannten Vorstellungen im Kontext der "Heiligen Hochzeit" könnte man ein schwer einzuordnendes Siegel vom Tell Halaf bezeichnen (Abb. 367), das B. HROUDA folgendermassen beschreibt: "Zwei menschliche Figuren sitzen sich gegenüber und trinken mit Saugrohren aus einem stehenden Gefäss, während zwei weitere rechts davon sich umarmen und miteinander tanzen. Ueber dem Rücken eines gehörnten Tieres befindet sich ein rechteckiges, kastenartiges Gebilde mit zwei griff- oder beinähnlichen Ansätzen. Darin steht bzw. liegt eine Figur in menschlicher Gestalt. Wenn wir diesen Gegenstand nicht als Schrein, sondern als Bett deuten, besitzen wir in der Darstellung drei gleichwertige Szenen einer in sich geschlossenen Handlung: Symposion, kultischer Tanz und heilige Hochzeit. Datierung: Um 2000 v. Chr."[781] Bereits HROUDA hat die Zusammengehörigkeit der einzelnen Szenen erkannt. Das kastenartige Gebilde hat er im Gegensatz zu FRANKFORT richtig als Bett gedeutet.[782] Ich möchte die Szenen aufgrund der bisherigen Beobachtungen noch dahingehend präzisieren, dass die auf dem Bett liegende Figur mit grosser Wahrscheinlichkeit eine Frau darstellt (vgl. Abb. 361, 362), und dass die beiden einander zugewandten Figuren vielleicht nicht tanzen, sondern stehend den Geschlechtsakt vollziehen.[783] Unter den Füllseln findet man sicher nicht unerwartet den Skorpion und einen Vogel, der vielleicht die Taube der Göttin[784] darstellt. Die drei Szenen

781 HROUDA, Tell Halaf IV 29.

782 FRANKFORT (CS 238) deutet den Kasten als Schrein, in dem ein Mann steht, und der Schrein steht nach Frankfort wiederum auf dem darunter abgebildeten Stier. Bei einem Schrein wären aber die beiden beinähnlichen Ansätze überflüssig, und beim Vierfüssler handelt es sich um eine Capride (lange Hörner, kurzer Schwanz) und nicht um einen Stier. Das Siegel gehört deshalb nicht zur Gruppe von Darstellungen, die einen Stier mit einem Schrein zeigen (vgl. FRANKFORT, aaO. Pl. 40b, 40e und 40f).

783 Der gleichen Ansicht ist auch VAN BUREN, The Scorpion 16.

784 Vgl. dazu WINTER, Die Taube 37-78.

stellen zusammen weniger einen geschlossenen Handlungsablauf dar, sondern sind eher als drei komplementäre Aspekte des Themas "Heilige Hochzeit" zu betrachten. Ein ähnliches ikonographisches Résumée findet sich auch auf einer bisher unpublizierten, althethitischen Vase aus Inandik.[785]

Die altsyrische Glyptik scheint zunächst die Darstellung des Geschlechtsakts auf den ersten Blick nicht zu kennen. Die Aussage der Siegel bleibt in dieser Hinsicht zurückhaltender und geht nicht über eine mehr oder weniger steife Umarmung der beiden Partner hinaus. Diese Umarmung kann aber kaum anders als im Kontext der "Heiligen Hochzeit" gedeutet werden.

Zu den frühen Zeugnissen des Motivs gehört der Abdruck eines kappadokischen Siegels aus Kültepe (Abb. 368)[786]. Neben einer klassischen Einführungsszene ist noch ein Paar abgebildet: Ein Mann mit einer Breitrandkappe hat einen Arm um die Schultern einer Frau gelegt, die es ihm gleichtut. Während die Frau die andere Hand in Brusthöhe hält, sucht der Mann ihr mit der zweiten Hand das Kleid wegzuziehen. Dieser Entschleierungsgestus des Mannes ist vielleicht eine anatolische Eigenart, denn man findet ihn in modifizierter Form auch wieder bei der Entschleierungsszene der reichshethitischen Bitik-Vase (Abb. 369). Bei den Siegeln im syrischen Stil ist es im Gegensatz dazu meistens die Frau, die die Initiative ergreift.[787] Auf Abb. 370[788] ist es die Göttin im Falbelkleid, die einen Arm um die Schulter des Herrschers mit der Breitrandkappe gelegt hat, während sie mit der andern Hand sein Handgelenk ergreift. L. SPELEERS glaubte, dass diese "scène familière" sehr selten sei.[789] Das stimmt, wie die nachfolgenden Beispiele (Abb. 373-375) belegen möchten, nicht ganz.

---

785 Vgl. HROUDA, Vorderasien I 196. Die Vase zeigt offenbar eine Prozession mit anschliessender Bankettszene, bei der auch Musikanten mitwirken, eine Entschleierungsszene und die Darstellung des Geschlechtakts (mündliche Mitteilung von Prof. T. ÖZGÜÇ, Sommer 1976).

786 L. MATOUŠ (Inscriptions II 59) deutet das Paar fälschlicherweise als zwei Frauen. Vgl. auch KUEHNE, Das Rollsiegel Nr. 27 und ein ähnliches, altbabylonisches Stück: DELAPORTE, Louvre II A 291.

787 Vgl. zu einer ähnlichen Beobachtung in den Texten weiter oben Kap. III Anm. 644. Eine Ausnahme bildet der Mann auf Abb. 380.

788 SAFADI, Die Entstehung I Abb. 104; SPELEERS, Catalogue II Suppl. Nr. 1448.

789 SPELEERS, aaO. 149.

Sehr selten und noch intimer ist hingegen eine Darstellung, bei der die Göttin im Falbelkleid auf dem Schoss eines thronenden Herrschers (Gott oder Fürst?) sitzt (Abb. 371)[790]. In der Glyptik fehlen meines Wissens bisher Parallelen. Hingegen stösst man auf einem Gudea-zeitlichen Weihplattenfragment auf eine Göttin im Stufenkleid, die auf dem Schoss eines Gottes sitzt (Abb. 372)[791]. Der Einfluss des Ur III-Motivs ist offensichtlich[792], und der einzige Unterschied besteht darin, dass man beim Weihplattenfragment aufgrund der Hörnerkronen beide Figuren eindeutig als Gottheiten, wahrscheinlich als Ningirsu und Bata (Bau) identifizieren kann.[793] Fraglich ist, ob man dies auch noch bei Abb. 371 tun kann. Der ehrfurchtsvolle Gruss der zwei Nebenpersonen gilt aber doch wohl nicht irgendeinem sich umarmenden Liebespaar, sondern nur einem Paar, das zum Idol geworden ist und eine entsprechende Ausstrahlungskraft besitzt.[794]

Eine analoge Deutung möchte ich auch für die häufiger auftretende stehend-formelle Umarmung vorschlagen, wobei die Erscheinungsformen der Göttin im Rahmen des bereits bekannten Spektrums wechseln können. Das zeigen die folgenden Parallelen zu Abb. 370, wo die Göttin mit dem Falbelkleid wahrscheinlich die Schutzgöttin (*dLama*) darstellt,[795] deutlich: Auf einem Siegel des Louvre ist es die halbnackte Göttin, die sich in ihrer bekannt offenherzigen Art und prachtvoll geschmückt präsentiert und mit dem Herrscher mit der

---

790 WARD (The Seal Cylinders Abb. 401) interpretiert das Motiv fälschlicherweise als "Mutter und Kind".

791 Vielleicht befand sich das gleiche Motiv auch auf der Vorderseite der Urnammu-Stele. Vgl. BOESE, Weihplatten 134.

792 Den Aegyptern sind so intime Darstellungen unter Göttern fremd; auch der Pharao wird erst relativ spät, seit der Amarnazeit, beim "privaten Zusammensein" mit seiner Gattin und seinen Kindern abgebildet (vgl. ALDRED, Akhenaten Nr. 56).

793 MOORTGAT, Die Kunst 336 Anm. 326; BOESE, Weihplatten 103, 134. Inschriftlich gesichert ist nur die Identifizierung der Bau (vgl. BOESE, aaO. 204).

794 Vgl. auch den Umstand, dass in Mesopotamien oft ein Götterpaar als persönliche Schutzgottheit verehrt wurde (VORLAENDER, Mein Gott 45).

795 A. SPYCKET leitet im Anschluss an N. SCHNEIDER aus einer Zusammenstellung von Ur III-zeitlichen Ausdrücken ab, dass eine dl a m a - l u g a l auch als Protagonistin einer "Heiligen Hochzeit" verstanden werden kann (La déesse Lama 77).

Breitrandkappe zusammentut (Abb. 373)[796]. Ein anderes, viel gröber geschnittenes Siegel, das auch in der Gestik vom Standard-Modell abweicht, zeigt die gleiche Göttin mit dem Fürsten im hohen syrischen Kopfschmuck zusammen.[797] Die ägyptisierende Version des Motivs zeigt ein Siegelabdruck aus Alalach VII (Abb. 374). Umgeben von zwei Schutzgöttinnen im Falbelkleid umarmt die ein enganliegendes Kleid tragende und mit Perücke und Hathorkrone bekrönte Göttin ihren Partner. Dieser trägt einen etwas modifizierten, ovalen Kopfschmuck und eine dem ägyptischen Kleid der Partnerin angepassten kurzen Schurz.[798] Auf einem Siegel aus Berlin (Abb. 375) umarmt die Göttin mit der Hathorkrone einen Mann mit einer Atef-Krone (Gott oder Fürst?). Hinter ihm folgt ein Gott im Wulstsaummantel und mit dem syrischen, von einer Feder und einem Vogel bekrönten Hörnerhut. Aufgrund dieser Konstellation nehme ich an, dass es sich bei dem im Zentrum stehenden Mann mit der Atef-Krone doch eher um einen Gott handeln könnte, der dann von je einem syrisch und einem ägyptisierend dargestellten Mann (Fürsten?) sekundiert würde.

Das altsyrische Thema klingt wahrscheinlich auf Hyksosskarabäen nochmals an, auf denen sich ein Mann und eine Frau in ähnlicher Weise umarmen. Abb. 376[799] stammt aus Megiddo (Schicht XII; 1750-1700), Abb. 377[800] aus einer Basler Sammlung. Noch stärker als bei den Skarabäen am ägyptischen Vorbild orientiert ist schliesslich die Art, wie die Göttin mit der Hathorkrone auf einem Siegel der Moore-Kollektion (Abb. 378)[801] ihren Partner umarmt.

---

796 L. DELAPORTE hat die Darstellung unpassend als "scène de lutte" bezeichnet (Louvre II 196). Auch nicht "the goddess is shown embraced by a god" (FRANKFORT, CS 270), sondern die Göttin umarmt den Herrscher.

797 PORADA, Morgan Nr. 990. Zur vereinfachten Darstellung der "halbnackten Göttin" vgl. weiter oben Kap. III D 4.1, Abb. 297 und den Kommentar dazu.

798 Aegyptisierende Männerdarstellungen tragen in Alalach immer den kurzen Schurz (vgl. COLLON, Seal Impressions Nr. 143 und 144).

799 Der Mann scheint noch eine Art Wulstsaummantel zu tragen und insofern direkt an die syrische Tradition zu erinnern.

800 Vgl. ein weiteres Liebespaar bei: STARKEY/HARDING, Beth Pelet II Taf. XLIV, 59. Ein ähnliches Paar ist auch auf einem der Bett-Elfenbeine (vgl. Abb. 409) aus Ugarit dargestellt (vgl. PRITCHARD, ANEP Nr. 818; KEEL, AOBPs Abb. 387).

801 Fraglich ist, ob der Gott Reschef dargestellt ist, wie FORTE meint (Seals, Text zu Nr. 27). Vgl. weiter unten Kap. III D 2 den Kommentar zu Abb. 429.

Schliesslich sind in diesem Zusammenhang noch zwei Einzelstücke zu erwähnen. Abb. 379 zeigt ein ausserordentlich schönes und reiches Hämatit-Siegel aus dem Louvre. Eine Schutzgöttin (*^{d}Lama*) und ein Fürst mit dem ovalen Kopfschmuck[802] bilden den Rahmen der Hauptszene. Dazwischen liegt ein sich umarmendes Paar auf einer Matte oder einem Podest. Darüber ist eine nackte, geflügelte Göttin abgebildet, die nach der Art der "Potnia Theron" zwei Menschen emporhält. Dazu kommen einige bekannte (achtblättrige Rosette, Stern, Gefäss) und unbekannte (gehörnte Schlange, Figur mit Vogelschwanz) Füllsel. In der Nebenszene sind von oben nach unten ein Bankett (mit zwei Figuren im Falbelkleid), eine "Guilloche" und zwei antithetische Löwen abgebildet. E. PORADA und J.S. COOPER haben dieses Siegel schon mit der Vorstellung der "Heiligen Hochzeit" in Verbindung gebracht. Der Ansicht DELAPORTEs, es handle sich bei dem liegenden Paar um zwei Männer,[803] begegnete E. PORADA mit dem Hinweis, dass schon auf frühdynastischen Siegeln heterosexuelle Paare praktisch identisch dargestellt worden seien.[804] Die Geschlechterdifferenzierung kann bei diesem Stück insofern vorgenommen werden, als bei dieser Art der Umarmung immer die Frau das Handgelenk des Partners ergreift (vgl. Abb. 370, 373-375). Dies ist hier bei der untenliegenden Figur der Fall. Für gewisse Details, z.B. die gehörnte Schlange und die Figur mit bittend erhobenen Händen, weiss ich vorläufig keine plausible Deutung, glaube aber, dass gerade bei diesem Siegel die einzelnen Szenen zueinander in Relation stehen. Auch E. PORADA hat auf das seit der frühdynastischen Zeit zu beobachtende Nebeneinander von "Bankettszene" und "Heiliger Hochzeit" verwiesen.[805] Das Bankett drückt zuerst wohl die Festfreude aus, die mit der Vorstellung von der "Heiligen Hochzeit" verbunden ist und in den Texten des entsprechenden Rituals auch zum Ausdruck kommt. Dazu genügt es, dies mit der Darstellung des Bierkrugs (vgl. Abb. 358) zu signalisieren. Schon früh aber hatte das gemeinsame Trinken, zuerst aus Trinkrohren, später immer mehr aus Bechern, auch die Bedeutung von "Kommunikation" oder gar "Kommunion".[806] Ich bin der Ansicht, dass zumindest

---

802 Der Fürst hält ein eigenartiges, hornähnliches Instrument (vgl. PORADA, Iconography 235 Anm. 7).

803 Louvre II 195f.

804 Iconography 235. Vgl. unsere Abb. 356 und 357.

805 AaO. Vgl. unsere Abb. 358.

806 Vgl. weiter oben Kap. III C 1.

in der höfischen Kunst Syriens sowohl die Darstellung der sexuellen Vereinigung als auch die Darstellung der "Kommunion" beim Bankett zu einem Symbol der geordneten Welt geworden sind. Dies wird rein äusserlich schon durch die strenge Symmetrie dokumentiert, und die übrigen Nebenszenen, die "Guilloche" und die beiden sitzenden Löwen, die nicht eigentlich Torlöwen darstellen,[807] sondern allgemeiner die gebändigte Chaosmacht symbolisieren, verstärken die vorgeschlagenen Interpretationen. Diese Lebens- und Weltordnung, als dessen Garanten der Fürst und seine persönliche Schutzgöttin (*^{d}Lama*) stehen, ist aber wegen des zwiespältigen und oft kriegerischen Charakters der Göttin nicht ungefährdet. Um dieser Gefährdung vorzubeugen, ist das Siegel noch mit der apotropäisch zu verstehenden Gestalt der nackten, geflügelten Göttin, die nach der Art der "Herrin der Tiere" zwei menschliche Figuren emporhält, ergänzt. Die zwei Figuren können mit P. AMIET als zwei Feinde, wenn auch nicht unbedingt tote, interpretiert werden.[808]

Das zweite, noch kuriosere Stück stammt aus der Walters Art Gallery in Baltimore (Abb. 380): Unter einer "Flügelsonne"[809] sitzt auf einem zweihöckrigen Kamel der Fürst mit der Breitrandkappe und ihm gegenüber die syrische Göttin bzw. ihre Repräsentantin. Beide tragen das Falbelkleid (vgl. Abb. 371). Während er ihr mit einer Hand ans Knie(!) greift (vgl. Abb. 368), hält die Göttin ihm einen Becher[810] entgegen (vgl. Abb. 246, 248, 250). Hier sind m.E. in derselben Szene sowohl das Motiv der "Tisch-" als auch der "Bett-Gemeinschaft" ausgedrückt. Warum diese Szene auf einem Kamel dargestellt wird, und warum dieses auf vier kleinen Schlänglein schreitet, ist schwierig zu erklären. Vielleicht betrachtete man dieses Tier - wie Elephanten und Sphingen - als gegenüber Schlangenbissen unempfindlich, und somit könnte der Rücken dieses Tieres als eine vor schädlichen Einflüssen gefeite Zone betrachtet werden.[811] PORADA schliesst: "In trying to determine the meaning of this exceptional

---

807 Vgl. PORADA, aaO. 236.

808 AMIET, Bas Reliefs 131 Nr. 372.

809 Ungewöhnlich ist, dass das Zentrum nicht durch eine Scheibe, sondern durch einen vielstrahligen Stern gebildet wird.

810 E. PORADA (A Cylinder Seal with a Camel 5) deutet den Vorsprung des Bechers als ein kleines Trinkrohr. Da mir etwas Aehnliches sonst nicht bekannt ist, halte ich ihn eher für eine Beschädigung oder ein sogenanntes "Augensymbol".

811 PORADA, A Cylinder Seal with a Camel 6. Vgl. auch das Bankett auf einem

representation of a camel walking on serpents and carrying deities in a marriage ceremony, one may suggest that a person most needful of protection would have been a traveller on unfamiliar roads. Perhaps the seal was made to order for such a man, who desired not only protection against serpents but also the propitious influence of the sacred marriage scene."[812] Die übrigen Figuren bilden nach PORADA ergänzende Zutaten: Der Held, der den Löwen tötet, symbolisiert die Besiegung des Bösen. Auch der Stier verkörpert das Böse, denn er ist hie und da ebenfalls das Opfer des nackten Helden.[813] Die geflügelte Göttin mit der Hörnertiara[814] deutet Porada aufgrund des darüber abgebildeten Capriden als Jägerin (vgl. Abb. 207) und identifiziert sie mit Anat, deren allgegenwärtiger Hilfe der Siegelbesitzer sich versichern will.[815] Nun ist Anat bisher nicht als eigentliche Jagdgöttin bezeugt. Es genügt m.E., in ihr die kriegerische Göttin zu sehen, die, vielleicht zusammen mit dem Mann mit dem Bogen (ihr Partner?), prophylaktisch das "Glück" der "Heiligen Hochzeit" schützen soll, gleichgültig, ob der Besitzer nun über gefährliche Wege zu gehen hatte oder nicht. Die Hartnäckigkeit, mit der sich das alte Motiv der den Löwen bekämpfenden Helden in der Glyptik Mesopotamiens und seiner Randgebiete durch alle Jahrhunderte hielt, beweist, dass sicheres "Glück" nie selbstverständlich war. Der gebändigte, sitzende Löwe drückt deshalb eher die beschworene als die erlebte Wirklichkeit aus. Die Antilope und der Stier können durchaus als Beutetiere verstanden werden. Sie sind aber nicht einfach Jagdbeutetiere, sondern verkörpern die ungebundene, chaotische Welt. Demgegenüber verstärken die beiden andern Füllsel, der Skorpion und die sogenannten "Augensymbole", sofern sie als Darstellung der Vulva interpretiert werden, den sexuell-erotischen Aspekt der Szene.

Esel: ÖZGÜÇ, Level Ib Taf. XXV,1.

812 A Cylinder Seal with a Camel 6.

813 Vgl. COLLON, Seal Impressions Nr. 28.

814 Vgl. Abb. 199-201.

815 PORADA, aaO. 6.

5.8 Zusammenfassung

Die "Heilige Hochzeit" hat sich somit als Komplex theologischer Vorstellungen erwiesen, in dem der Alte Orient die Sakralisierung der Sexualität thematisierte. Dazu ist abschliessend festzuhalten:

- Das Thema der "Heiligen Hochzeit" wurde zuerst visualisiert und erst später verbalisiert, das heisst, dass die spätestens in der Uruk-Zeit beginnende Ikonographie der "Heiligen Hochzeit" mit Sicherheit eine eigenständige Entwicklung genommen hat. Die Suche nach einem Text, der das Bild erklärt, ist gerade bei diesem Thema in vielen Fällen aussichtslos und bestätigt die autonome Entwicklung der Themen in der Ikonographie.[816] Die Darstellungen der "Heiligen Hochzeit" sind nicht eine Illustration des Rituals, sondern visualisieren eigenständig die Sakralisierung der Sexualität.
- Prinzipiell würde sich das Rollsiegel, das für die Ikonographie weitaus den wichtigsten Bildträger darstellt, sehr gut für einen narrativen Stil eignen. Obwohl davon immer wieder Gebrauch gemacht wird, handelt es sich ausser bei einer Reihe von akkadischen Szenen weder um die Visualisierung von Mythen und Mythologemen noch um die Darstellung kultischer Handlungsabläufe, sondern meistens um eine Art von in Bilder umgesetzten theologischen Kurzformeln.
- Je nach Art des Bildträgers können zusätzlich magisch-schützende, verstärkende, abwehrende oder repräsentative Elemente hinzutreten. Solchermassen komponierte Szenen waren in der Volks- oder privaten Frömmigkeit viel populärer als die komplizierten mythologischen Themen und deshalb auch langlebiger.
- Das Vorkommen auf so verschiedenen Bildträgern wie den billigen Terrakotten und den kostbaren Siegeln zeigt die Beliebtheit des Themas durch alle Gesellschaftsschichten hindurch, wobei sich von unten nach oben mit Vor-

---

816 In der Ikonographie ist nochmals ein Unterschied zwischen der Monumentalkunst und der Kleinkunst (z.B. der Glyptik) zu machen. Die Monumentalkunst hat dabei für die Kleinkunst nicht zwingendermassen Modellfunktion: vgl. AMIET, Pour une interpretation 108.

sicht eine Tendenz von einer einfachen, sehr direkten zu einer diskreteren, dafür variantenreicheren Aussage feststellen lässt.[817] Auch die Analyse der herangezogenen Texte hat die Thematisierung auf verschiedenen Ebenen bestätigt.

- Die Darstellungen haben ihren "Sitz im Leben" zum Teil in der Prostitution, wobei sich kultische und profane Prostitution nicht sauber trennen lassen. Wenigstens vorstellungsmässig lag aber auch eine Entsprechung auf offizieller Ebene vor. Davon zeugen nicht nur die Texte aus der Ur III- und der frühen altbabylonischen Zeit, sondern auch die syrischen Siegel, die die "Heilige Hochzeit" zwischen der Göttin und dem Gott bzw. dem Fürsten zeigen. Ob diese Hochzeit in Syrien tatsächlich kultisch vollzogen wurde, lässt sich allein aufgrund der Siegel noch nicht mit Bestimmtheit sagen. Fast wichtiger aber ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass die "Heilige Hochzeit" zumindest als "theologische" Idee in den Köpfen der Leute präsent war und dass gewisse Siegelbesitzer diese Idee im Bild vergegenwärtigt haben wollten. Eine solche ikonographische Vergegenwärtigung konnte m.E. den eigentlichen kultischen Vollzug der "Heiligen Hochzeit" auf weite Strecken ersetzen.

- Die beschränkte Zahl der zur Verfügung stehenden ikonographischen Motive hat zur Folge, dass diese oft mehrdeutig sind. Eine stärkere Differenzierung wird dann möglich, wenn zu einem Thema (z.B. "Heilige Hochzeit") ein vieldeutiges Motiv (Bankett/Fest, Musik, Bett) mit einem eindeutigeren (Koitus-Szene, "Baubo"-Typ) kombiniert wird (vgl. Abb. 261, 342(?), 343-344, 348, 352, 365, 367, 379, 380).

- Der Terminus "Heilige Hochzeit" ist insofern irreführend, als dieser Begriff ein gleichgewichtetes Engagement beider Partner suggeriert. Der Alte Orient kennt diesbezüglich überwiegend einen Vorrang des weiblichen Teils. H. FRANKFORT ist dies bereits in den Texten aufgefallen, und die syrischen Siegel (vgl. Abb. 370, 373-374 und 379) liefern nun auch noch die ikonographische Bestätigung. Dieses weibliche "Uebergewicht" ist bei der Beurteilung des "Gottesbildes" der altorientalischen Frau zu berücksichtigen.

817 CONTENAU, Représentations sumériennes 155.

6. SCHWANGERSCHAFT

Auch im Alten Orient lassen sich wie gesagt Sexualität und Fruchtbarkeit durchaus unterscheiden. Bei den eben besprochenen Bildern und Texten bleibt der erotisch/sexuelle Aspekt primär, während der Fruchtbarkeitsaspekt sekundär hinzukommt. Aus naheliegenden Gründen konnte man aber damals die beiden Bereiche nicht so stark trennen wie heute. Dort, wo es in den mythischen Erzählungen darum geht, Nachkommenschaft zu erhalten, werden oft Geschlechtsakt, Empfängnis und Geburt in einem Zug geschildert. Als Beispiel sei hier nochmals an die Schilderung der Geburt von Schachar und Schalim[818] erinnert:

> "Während des Küssens und Ausschüttens,
> in der heissen Umarmung,[819]
> empfingen sie (und) gebaren (dann)
> *šḥr* und *šlm*."[820]

Zwischen der intimen Umarmung[821] und der Geburt scheint nur ein kurzer, problemloser Zeitabschnitt zu liegen,und A. VAN SELMS schreibt: "Of the duration of pregnancy and of ways of ensuring an easy birth, we hear nothing in Ugaritic literature. It is well known that in all nations the months of pregnancy are surrounded by all kinds of taboos and superstitions, but these have found no voice in Ugaritic epical descriptions."[822] Auch zeitgenössische Abbildungen einer schwangeren Göttin sind schwer zu finden, ausser man

818 Vgl. weiter oben Kap. III C 5.2.

819 CAQUOT u.a. (Textes 375) übersetzen die Zeile mit: "Après l'étreinte et les ardeurs". Ugaritisch *hbq* bezeichnet auf jeden Fall "umfassen", "umarmen" (vgl. AISTLEITNER, Wörterbuch 99 Nr. 893). Den Begriff *hmhmt* gibt AISTLEITNER (Wörterbuch 103f. Nr. 935) mit "Erhitzung", "Liebesglut" wieder. Das verwandte, hebräische Wort *jḥm* meint tatsächlich ebenfalls die sexuelle Erregung der Frau (vgl. Ps 51,7) bzw. weiblicher Tiere (vgl. Gen 30,38f.41; 31,10). Vgl. VAN SELMS, Marriage 83.

820 AA 51-52 = CTA 23 51-52 = KTU 1.23 51-52. Im "*Aqht*-Gedicht" werden Zeugung, Empfängnis und Geburt des Titelhelden ganz ähnlich geschildert: II D I 39-42 = CTA 17 I 39-42 = KTU 1.17 I 39-42.

321 Zu beachten ist, dass der euphemistische Ausdruck ("Umarmung") für den Geschlechtsakt auch eine ikonographische Entsprechung hat (vgl. Abb. 370-377).

822 Marriage 84.

hält die thronende Kriegerin aus der Sammlung Michailidis (Abb. 209) mit R.D. BARNETT für "unmistakably pregnant".[823] Völlig auszuschliessen ist diese Möglichkeit nicht, da es sich um ein stark ägyptisierendes Stück handelt und in Aegypten der Zustand der Schwangerschaft bei Göttern und Menschen nur sehr diskret dargestellt wird.[824]

Erst relativ spät, in Schichten des 6.-4. Jhs. v. Chr., stösst man im ganzen Gebiet der Levante immer wieder auf Terrakotta-Figürchen, die eine schwangere Frau darstellen. Eines der schönsten Beispiele kommt aus einem Grab in Achsiv, 15 km nördlich von Akko (Abb. 381)[825]. Die Frau sitzt, leicht vornübergebeugt, auf einem Thron. Sie trägt ein knöchellanges, die Körperformen betonendes Kleid. Die linke Hand ruht auf dem Knie, die rechte auf dem gewölbten Bauch. Am Kopf fällt vor allem die Frisur bzw. Perücke auf, die auf Schläfenhöhe in zwei vorspringenden Locken endet. Durch den Kopfschleier, der nur das Gesicht frei lässt, werden die beiden Vorsprünge noch stärker betont und geben der Figur ihr charakteristisches Aussehen. Aehnliche Figuren, z.T. auch stehend und mit anderer Armhaltung, wurden in Palästina noch auf dem Tell Abu Hawam,[826] auf dem Tell Zippor,[827] auf dem Tell ez-Zafi,[828] in Machmisch,[829] auf dem Tell Erani[830] und in Bet Schean[831] gefunden. Als Kuriosität ist besonders ein Nasenring zu vermerken, den eine fragmentarisch erhaltene Schwangere vom Tell Zippor (Abb. 382) trägt.

---

823 ᶜAnath 409.

824 Die fortgeschrittene Schwangerschaft der Königin, die in einer Szene des Geburtszyklus im Luxor-Tempel Amenophis' III. von Chnum und Hathor zur Entbindung geführt wird, ist ebenfalls nur durch eine leichte Wölbung des Bauches zart angedeutet (vgl. H. BRUNNER, Die Geburt 88 Taf. 8).

825 Eine andere Figur, die angeblich aus Achsiv stammt und zum Rendel Harris-Nachlass gehört, wurde von W.G. LAMBERT publiziert (A Phoenician Statuette 51).

826 HAMILTON, Abu Hawam 17 Nr. 25 und 26.

827 NEGBI, A Deposit 12 Nr. 19-24 (vgl. dort auch weitere Literatur Pl. VI Nr. 19 und 20.

828 BLISS/MACALISTER, Excavations 39 Pl. 70 Nr. 109.

829 AVIGAD, Makmish 1958 93 Pl. 11 A und B. Die Profilaufnahme (B) macht die Betonung des Schwangerschaftszustands besonders deutlich.

830 CIASCA, Un deposito 50, 59f. Tav. 43 B.

831 FITZGERALD, Beth-Shean III Pl. 24,3.

W. CULICAN hat noch weitere Exemplare dieses Typs zusammengetragen und dabei nachgewiesen, dass sein Zentrum im phönizischen Stammland liegt.[832] Seit längerer Zeit waren ähnliche Figürchen auch aus den phönizischen Kolonien, vor allem aus Zypern und aus Karthago bekannt.[833] Aus dem phönizischen Stammland wurden seit dem Erscheinen von CULICANs Artikel neue Funde aus Charayeb[834] und Sarepta[835] publiziert. Wie das Beispiel aus Sarepta (Abb. 383)[836] zeigt, wurden dabei auch Figürchen einer stehenden "nackten Göttin" mit aufgewölbtem Unterleib gefunden, die ihre Brüste stützt, Frisur und Kopfschleier aber wieder nach der Art der sitzenden Schwangeren trägt. Die Gesichtszüge und andere Details, die bei der Terrakotte aus Sarepta nicht mehr erkennbar sind, kann man in umso feinerer Ausführung auf einem leider nur fragmentarisch erhaltenen Elfenbeingefäss aus Ninive wiederfinden (Abb. 384).

Bekleidet kommt dieser Typ der phönizischen Göttin auch noch in anderen, bereits bekannten Aspekten vor.[837] Aus einem Frauengrab aus Kition/Larnaka stammt das Figürchen mit Kind (Abb. 385)[838] und ein weiteres, nur im Oberteil erhaltenes Stück aus dem Louvre zeigt eine Tambourinspielerin (Abb. 386). Noch einmal lassen sich an diesen Beispielen die verschiedenen Erscheinungsformen einer Göttin besonders schön zeigen. Die sitzende Schwangere verkörpert dabei mit ihrer in sich gekehrten Haltung jene Gelassenheit, mit der wohl jede altorientalische Frau der Stunde ihrer Geburt entgegensehen wollte. Sie verkörpert diese Gelassenheit in idealer Weise. Der eingangs zitierte Text kann darum sehr gut die Vorgänge von der Zeugung bis zur Geburt der Götter Schachar und Schalim in einem Satz zusammenfassen. Für die Göttin und von ihr besonders begünstigte Frauen (z.B. die Frau des Königs Aqhat) war dies eine natürliche Sache, und VAN SELMS braucht sich nicht zu wundern, dass er in der höfisch-mythischen Literatur nicht mehr darüber findet.

---

832 Dea Tyria Gravida 35-50.

833 AaO. 37, 39.

834 KAOUKABANI, Kharayeb 1969/70 46f. Pl. VII und VIII.

835 PRITCHARD, Sarepta 36f. Pl. 46.

836 Vgl. KAOUKABANI, Kharayeb 1969/70 Pl. VII, 2 und 3.

837 Vgl. weiter oben Kap. II A 1.7 und 1.8.

838 Für weitere Beispiele vgl. CLERC, Kition II 289 Anm. 414 (Lit.!); HEUZEY, Catalogue 164 Nr. 107-114 Pl. VI, 6.

Bei der normalsterblichen Frau aber vermischen sich mit der Freude der Erwartung wohl mindestens soviel Sorge und Angst. Neben der Sorge, das Kind problemlos auszutragen und gesund auf die Welt zu bringen, gab es auch die Angst vor allerlei bösen Geistern, die dem entstehenden Leben übelwollten. Beides schlug sich in der religiösen Praxis der Frau nieder.[839] Indem sie ein Figürchen von der eben besprochenen Sorte (Abb. 381-386) bei sich zuhause aufbewahrte oder in ein Heiligtum stiftete,[840] wollte sie sich möglichst mit der inneren Gelassenheit, aber auch mit dem Glanz der äusseren Erscheinung, der bei diesem Typ durch die vornehm wirkende Aegyptisierung zum Ausdruck gebracht wird, identifizieren. Gegen das der jungen Mutter und dem im Mutterleib wachsenden Kind drohende Unheil suchte man sich mit allerhand Praktiken zu schützen, und wenn doch ein Unfall geschah, mit verstärktem Zauber zu heilen, was zu heilen war. Das Tragen eines Tampons sollte z.B. eine vorzeitige Blutung bzw. Fehlgeburt verhindern.[841] Um im fortgeschrittenen Stadium der Schwangerschaft das Reissen des Bauchgewebes und die damit verbundenen Dehnungsstreifen (Striae) zu verhindern bzw. zu behandeln, rieben sich die Frauen in Aegypten mit Oel ein, das sie einem Oelhorn (vgl. 1 Sam 16,1.13; 1 Kön 1,39) oder aber einem Alabastergefäss entnahmen, das die Form einer nackten, schwangeren Frau hat, und deren Handhaltung nach E. BRUNNER-TRAUT wahrscheinlich auf das Einmassieren des Oels auf dem Bauch hindeutet.[842] Das fratzenhafte Gesicht und die gedrungene, unförmig wirkende Haltung der Schwangeren passen schlecht zur Art, wie die Aegypter eine Frau darzustellen pflegten. E. BRUNNER-TRAUT ist deshalb der Ansicht, dass diese Gestalt in Verbindung mit Toëris, der nilpferdköpfigen Göttin der Schwangeren und Gebärenden, gesehen werden muss.[843]

839 Für Aegypten vgl. BRUNNER-TRAUT, Die Alten Aegypter 52. Zur grösseren Sterblichkeitsrate erwachsener Frauen im alten Israel vgl. MEYERS, The Roots 95.

840 Zwar wurden solche Figürchen vereinzelt auch in Gräbern gefunden (Abb. 381, 385), doch darf man sie generell trotzdem als "Votivfigürchen" bezeichnen (vgl. CLERC, Kition II 244).

841 Vgl. BRUNNER-TRAUT, Gravidenflasche 41.

842 BRUNNER-TRAUT, aaO. Taf. 1-8; dies., Die Alten Aegypter Abb. 16a und 17.

843 Gravidenflasche 48. Der Name Toëris lässt sich nur bis ins Neue Reich zurückverfolgen, doch eine Nilpferdgöttin gab es bereits im Alten Reich. Sie gehörte ähnlich wie Bes zu den niederen Gottheiten, erfreute sich

M. WEIPPERT hat zum ersten Mal auch auf eine Gruppe von kanaanäischen "Gravidenflaschen" aus Palästina hingewiesen.[844] Zuerst fällt das unterschiedliche Material auf: Statt Alabaster wird Ton verwendet, was der palästinischen Gruppe sofort einen "provinziellen" Anstrich verleiht. Aber auch die Form variiert: Neben solchen, die wie das Beispiel aus Bet Schean (Abb. 387) wegen ihrer gedrungenen Form noch stark an die ägyptischen Gravidenflaschen erinnern, gibt es solche wie das Beispiel aus ez-Zaherije (Abb. 388), die einheimischen Gefässformen (hier das in der Eisenzeit sehr beliebte "dipper-juglet"[845]) nachempfunden sind. Auch die Fratze und die hängenden Brüste der Toëris fehlen, was WEIPPERT damit erklärt, dass diese Göttin im kanaanäischen Raum nur noch eine sehr untergeordnete Rolle spielte und so ein Prozess der "Entägyptisierung" eintrat.[846] Dieser Prozess wird besonders deutlich an der bei den palästinischen Stücken sehr variierenden Handhaltung. Zwar kann man alle Varianten von den "Händen auf dem Unterleib" bis zum "Halten der Brüste" mit dem bei den ägyptischen Vorbildern intendierten "Salbgestus" in Verbindung bringen, da der rechte Weg des Einmassierens anscheinend "von der Plazenta zur Brust" führte.[847] Doch klingt dies, wie M. WEIPPERT richtig vermutet,[848] nur noch in zweiter Linie an, während die verschiedenen Handhaltungen in erster Linie an die Gestik der

---

aber einer ständig wachsenden Popularität, so dass sie im Neuen Reich auch auf Tempelreliefs erscheint und eigene Heiligtümer und Kulte erhält. Auf bildlichen Darstellungen wird ihr häufig das *sꜣ*-Zeichen, Symbol magischen Schutzes, beigegeben (BONNET, Reallexikon 530-535; HAUSSIG, Wörterbuch I 403; vgl. das *sꜣ*-Zeichen im untersten Register von Abb. 391).

844 Kanaanäische "Gravidenflaschen" 268-282.

845 Vgl. AMIRAN, Ancient Pottery Pl. 89 Nr. 16-18.

846 WEIPPERT, Kanaanäische "Gravidenflaschen" 275f., 279.

847 AaO. 278 Anm. 35. Aus dem ägyptischen Rezept, auf das hier angespielt wird, geht allerdings hervor, dass man zum Einreiben der Oberschenkel, des Unterleibs und der Brüste Menstruationsblut benutzte und damit den Zweck verfolgte, den Milchzufluss einzuleiten bzw. zu vergrössern. VON DEINES (Die Rezepte 20f.) glaubt auch, dass die "Gravidenflaschen" diesem Zweck und nicht dem Verhindern von Dehnungsstreifen dienten. Ich sehe aber nicht ein, warum solche Gegenstände, wenn überhaupt (vgl. die Deutung als Votivgaben), nur zu therapeutischen und nicht auch zu kosmetischen Zwecken dienen sollten (vgl. weiter oben III EXKURS 4). Der Zusammenhang zwischen den Gravidenflaschen und besagten Rezepten wäre jedenfalls noch genauer zu untersuchen.

848 AaO. 278.

"nackten Göttin" erinnern und in diesem Zusammenhang gesehen werden müssen.[849] Interessant ist auch die Frage nach dem "Sitz im Leben" dieser Gefässe. Mindestens bei den palästinischen Stücken bin ich mit WEIPPERT[850] der Ansicht, dass dieser nicht im Medikamentenschrank des Arztes, wie E. BRUNNER-TRAUT meinte,[851] sondern im Privathaushalt zu suchen sei. Dagegen spricht auch nicht der Umstand, dass drei dieser Gefässe in Gräbern gefunden wurden,[852] denn die dorthin mitgegebenen Gegenstände sollen ja die Fortführung des Privathaushalts im Jenseits garantieren. Dass drei weitere in Heiligtümern gefunden wurden,[853] erweist ihre Verwendung als Votivgabe, ihre Beziehung zur Göttin und deren Identifizierung mit einer spezifischen Situation der Frau. Diejenige Frau, die den Unheil abwehrenden Schutzgeist ständig bei sich haben wollte, konnte schliesslich auch noch ein auf die spezifische Situation zugeschnittenes Amulett tragen, wie das Knochenamulett vom Tell ez-Zafi zeigt (Abb. 389)[854].

7. GEBURT

Es drängt sich beinahe auf, dass nach der Schwangerschaft auch der Vorgang der Geburt in einer weiblichen Gottheit seine Ueberhöhung findet. Als Göttin der Geburt gilt in Mesopotamien Ninchursanga/Nintu(r).[855] Darstellun-

849 Zu den Gravidenflaschen mit a) den Händen auf dem Bauch (aaO. Nr. 4 und 5) vgl. unsere Abb. 44-48, b) asymmetrisch verschränkten Händen (aaO. Nr. 3 und 7) vgl. Abb. 21, c) den Händen an der Brust (aaO. Nr. 1 und 2) vgl. Abb. 22-35. Von den von WEIPPERT zusammengestellten Stücken erinnert somit nur die Handhaltung der aaO. aufgeführten Nr. 6 an das ägyptische Vorbild.

850 AaO. 279.

851 Gravidenflasche 48.

852 AaO. Nr. 2, 5 und 7. Das Gleiche gilt für die in Gräbern gefundenen Figürchen der "Dea Tyria Gravida", z.B. Abb. 381.

853 AaO. Nr. 1, 4 und 6. Nr. 1 und 6 stammen aus einer "favissa".

854 Falls auch auf Hyksos-Skarabäen tatsächlich schwangere Frauen dargestellt sind, wie ihre Bearbeiter meinen (ROWE, A Catalogue 75 Pl. VII Nr. 286; MATOUK, Corpus II Foto Nr. 1616 = Zeichnung Nr. 1591), so hätten sie eine analoge Funktion.

855 Zur Identifikation von Ninchursanga/Nintu(r) vgl. FRANKFORT, A Note 198 Anm. 2. Im sumerischen (Lehr-?)Gedicht "Enki und die Weltordnung"

gen dieser Göttin sind bisher nur von einem Terrakottarelief bekannt, von dem sich neben der hier abgebildeten Kopie des Louvre (Abb. 390) noch eine weitere (aus der gleichen Form stammende?) Kopie im Iraq-Museum von Baghdad[856] befindet. Es zeigt eine nach links schreitende Göttin im Falbelkleid, das die rechte Brust frei lässt. An dieser trinkt ein Kind, das die Göttin mit der linken Hand trägt. In der erhobenen Rechten hält sie einen unidentifizierbaren, birnenförmigen Gegenstand. Aus ihren Schultern ragen ebenfalls zwei Kinderköpfe. Für die Identifikation dieser Göttin mit Ninchursanga/Nintu(r), die E.D. VAN BUREN zum ersten Mal vorgeschlagen hat,[857] sind die zwei neben ihr abgebildeten, sogenannten "omegaförmigen Symbole" verantwortlich. Dieses Symbol findet sich nämlich häufig auf den babylonischen Kudurru-Reliefs wieder, und da wird es, wie W.J. HINKE schon 1909 feststellte,[858] meistens auf dem vierten Platz abgebildet, der wie gesagt in den Götterlisten Ninchursanga bzw. Ninmach zusteht. Die Bedeutung dieses Symbols ist immer

---

wird Nintu(r) als Geburtsgöttin geschildert:

"Nintu, die Herrin des Ge[birges],
hat den heiligen Gebär[stein] als Zeichen
ihrer Eigenschaft als e n [an sich genommen],
hat ihr ... erhalten,
hat ihr s i l a g a r r a - Gefäss aus Lapislazuli an sich genommen,
hat ihr heiliges, reines a l a - Gefäss erhalten.
Die Hebamme des Landes ist sie,
den König, den e n (als Hebamme) zur Welt
zu bringen liegt in ihrer Hand "
(FALKENSTEIN, Enki 111 Zeile 394-400).

T. JACOBSEN hat in einer neuen Studie gezeigt, dass die Göttinnen Ninchursanga und Nintu(r) ursprünglich zwei klar unterscheidbare Grössen waren (vgl. weiter unten Kap. III C 8.4), die dann später zu einer Person verschmolzen (z.B. in der Statue A des Gudea), so stark, dass Namen und Eigenschaften auswechselbar wurden (Notes on Nintur 295). Auf den Kudurrus steht statt der an vierter Stelle erwähnten Ninchursanga bisweilen Ninmach (vgl. SEIDL, Kudurru-Reliefs 202). Bei Ninmach spielt im Mythos neben dem lebenspendenden auch der entgegengesetzte, zerstörerische Aspekt eine Rolle: Ninmach ist für die Erschaffung einer Reihe von missgestalteten Wesen verantwortlich (vgl. HAUSSIG, Wörterbuch I 104f.).

856 SEIBERT, Die Frau Taf. 31 = OPIFICIUS, Terrakottarelief 76 Nr. 224 = VAN BUREN, A Clay Relief Fig. 1. Vgl. ein weiteres und so weit erhalten identisches Fragment in der Sammlung Schmökel: OPIFICIUS, aaO. 76 Nr. 226.

857 1933/34 in: A Clay Relief 167.

858 Vgl. SEIDL, Kudurru-Reliefs 202 Anm. 158.

noch nicht endgültig geklärt. Bisher wurde es schon als omegaförmiges Zeichen, Hathor-Frisur, Band, Joch, Wickelschnur oder Windel und als Uterus gedeutet.[859] I. FUHR ist diesem Symbol zuletzt in einer eigenen Monographie nachgegangen und hat dabei alle nur möglichen mehr oder weniger gesicherten Darstellungen des Symbols zusammengestellt.[860] Ihre Deutung als Komet[861] hat sich jedoch nicht durchgesetzt.[862] Ich halte deshalb mit U. SEIDL[863] die Deutung H. FRANKFORTs, der das Symbol als Uterus interpretiert, für die bislang überzeugendste. FRANKFORT vergleicht das altbabylonische Symbol mit dem Attribut der ägyptischen Geburtsgöttin Meschenet,[864] wie es z.B. in der Hauptszene des Geburtszyklus aus dem Terrassentempel der Hatschepsut in Der-el-Bahri auf dem Kopf der Gottheit dargestellt ist (Abb. 391). Die Deutung dieses dem mesopotamischen Symbol verblüffend ähnlichen Zeichens als "Uterus einer Kuh" ist unangefochten.[865] FRANKFORT weist zudem darauf hin, dass

---

859 SEIDL, Kudurru-Reliefs 199.

860 Symbol, passim. Neben den Kudurrus kommt das Symbol auch noch auf Rollsiegeln, wahrscheinlich seit der Isin/Larsa-Zeit (aaO. 20ff.), vielleicht aber auch schon seit der frühdynastischen Zeit (aaO. 50) vor. Daneben ist es auf Gefässen und Schmuckstücken bezeugt. Die im Anhang genannten Schmuckornamente aus aller Welt (aaO. 127-130) bezeugen die universale Verbreitung des Motivs, doch dürfte in den meisten Fällen eine Abhängigkeit oder auch nur Verbindung zum altorientalischen Symbol kaum herzustellen sein.

861 FUHR, aaO. 125f.

862 Das Symbol wird denn auch auf den Kudurrus viel häufiger auf einem Sockel als frei schwebend neben andern Himmelskörpern dargestellt (vgl. SEIDL, Kudurru-Reliefs 202).

863 AaO.; dies., RLA III 489.

864 "Meschenet" bezeichnet den Geburtsort, d.h. die zwei Gebärziegel, auf die sich die Frauen stellen, um in hockender Stellung zu gebären. Zur Bedeutung der Göttin Meschenet vgl. BONNET, Reallexikon 458f.; M.T. DERCHAIN-URTEL, LdÄ IV 107. Die Göttin bleibt mit dem Menschen auch nach der Geburt verbunden und ist auch bei der Prüfung im Totengericht anwesend. Dargestellt wird sie aber auch da noch als Gebärziegel (vgl. SEEBER, Untersuchungen 83-88 Abb. 24-26).

865 BRUNNER, Die Geburt 90 Anm. 2. Die ugaritische Göttin *Rḥmj* verkörpert in gewisser Weise ebenfalls den weiblichen Mutterleib, wenn auch, wie ich weiter oben bereits dargelegt habe (Kap. III C 5.2), nicht in einem ausschliesslich organisch/produktiv verstandenen Sinn. Vgl. auch das akk. *sas(s)ûrum*. Der Plural dieses Wortes *sassûratum* taucht auch in der Pantheon-Liste von Ugarit auf (RS 20.24 = SCHAEFFER, Ugaritica V 45). SCHAEFFER (aaO. 50) schlägt die ugaritische Entsprechung *rḥm(j)* vor, während CAQUOT (aufgrund des Plurals?) an die Entsprechung *kṯrt* denkt (Textes 385).

die Frauen in Aegypten während Schwangerschaft und Geburt bis in jüngere Zeit Amulette trugen, die dem omegaförmigen Symbol ähnelten (Abb. 392). Dieses Amulett in Form einer Doppelspirale ist allerdings viel stärker eingedreht als das "omegaförmige Symbol" und da die Doppelspirale ein sehr weit verbreitetes Motiv ist,[866] hat es sehr wahrscheinlich mehr als nur eine Bedeutung. Vielleicht kann man es aber doch zu Recht mit dem als Uterus gedeuteten "omegaförmigen Symbol" in Verbindung bringen, denn man findet die Doppelspirale auch schon bei syrischen Bronzefigürchen einer thronenden Frau (Göttin oder Königin?) als Halsschmuck, wie das schöne, in Beirut erworbene und nun im Louvre befindliche Stück (Abb. 393)[867] zeigt.

Darstellungen, die eine Göttin beim Geburtsakt zeigen, sind im Alten Orient sehr selten. Die berühmte, auf einem von Feliden flankierten Thron sitzende neolithische Frauenfigur aus Çatal Hüyük wurde schon so interpretiert.[868]

Ein anderer, viel jüngerer Beleg stammt aus dem Iran (Abb. 394). Die Aussage der iranischen Luristan-Bronzen aus dem 8./7. Jh. v. Chr. könnte dadurch charakterisiert werden, dass vorwiegend alte Motive mit einigen neuen Ideen zusammenkombiniert wurden. Der abgebildete Nadelkopf zeigt eine Gebärende in "Baubo"-Stellung, die zugleich ihre Brüste hält. Die beiden neben ihr sich aufrichtenden Capriden erinnern zudem an die "Herrin der Tiere".

Ein sehr schlecht erhaltenes frühdynastisches Weihtafelfragment aus dem Abu-Tempel vom Tell Asmar zeigt rechts neben dem sekundär durchbohrten, kreisrunden Loch ein Bett mit einer (?) darauf liegenden Person und einer weiteren am Fussende des Betts (Abb. 395). P. AMIET deutet diese Szene als Geburt, und somit würde dieses Fragment meines Wissens nach den einzigen Beleg einer Geburt aus Mesopotamien darstellen, wobei die Gebärende jedoch mit grösserer Wahrscheinlichkeit menschlicher Natur wäre.[869]

---

866 Vgl. weiter oben Kap. III Anm. 860.

867 Vgl. eine weitere thronende Frauenfigur aus dem Israel Museum, die das gleiche Symbol um den Hals trägt: NEGBI, Canaanite Gods Nr. 1646; das Symbol kommt sogar zweimal auf einer spätbronzezeitlichen Standarte aus Hazor vor: YADIN u.a., Hazor II Taf. 181 = FUHR, Symbol Abb. 94.

868 MELLAART, Çatal Hüyük 183f. Fig. 52 Taf. IX, 62 und 68.

869 Mündliche Mitteilung von P. AMIET, Paris (Sommer 1980). Die Szene wurde bisher anders gedeutet: H. FRANKFORT (Sculpture 48) und J. BOESE (Weihplatten 102, 171) erkennen über der Frau eine männliche Person mit aufgerecktem Kopf (vgl. die Zeichnung bei BOESE, aaO. Taf. IV,1) und deu-

So leicht wie bei der Schilderung gewisser Göttergeburten (z.B. derjenigen von Schachar und Schalim) ging es im Normalfall nicht zu und her. Zwar ging im Alten Orient und geht im Nahen Osten bis heute eine Geburt oft schneller (vgl. Ex 1,19) und mit weniger Aufwand vor sich als in Europa und Nordamerika. Die oft anzutreffende Feststellung europäischer Gelehrter (alle Männer!), für die orientalischen Frauen sei die Geburt grundsätzlich eine leichte Sache,[870] ist jedoch ein Fehlurteil. Wie die Frau tatsächlich empfand, gibt ein sumerisches Sprichwort sehr treffend wieder:

> "A sick person is (relatively) well;
> it is the woman in childbirth who is really ill!"[871]

Die Mutter, das Kind oder beide waren bei vielen Geburten in Lebensgefahr. In der Hoffnung auf eine glückliche Geburt suchte man daher bei der Geburtsgöttin Zuflucht, und die dunklen Gestalten unter den Göttern[872] versuchte man günstig zu stimmen. Je näher der Zeitpunkt der Entbindung rückte, umso stärker empfand man das Gefahrenmoment, und umso mehr griff man in der letzten Zeit der Schwangerschaft auch zu magischen Mitteln, um dem Schicksal möglichst vorzugreifen. Aus der ugaritischen Literatur konnte VAN SELMS wie gesagt noch keine Hinweise entnehmen, die auf eine entsprechende Praxis hindeuteten. Unter den seit dem Erscheinen von VAN SELMS' Buch (1954) veröffentlichten Texten aus Ugarit ist inzwischen wenigstens eine Beschwörung

---

ten die Szene als "Heilige Hochzeit" (vgl. Abb. 358). Ein Entscheid in dieser Streitfrage wäre höchstens aufgrund einer Ueberprüfung des Originals im Iraq-Museum von Baghdad möglich.

870 Zur Geburt der israelitischen Frauen schrieb I. BENZINGER: "Die israelitischen Frauen bedienten sich in der Regel bei einer Geburt der Hebamme (*m^ejalledet* Gen 35,17; 38,28; Ex 1,15), doch gebaren sie, wie noch heute die Fellachinnen, sehr leicht " (Hebräische Archäologie 123). Aehnlich argumentieren A. BERTHOLET (Kulturgeschichte 116) und G. FOHRER (BHH I 527). Bei den Reiseschriftstellern und Kulturanthropologen, die von leichten Geburten erzählen, hat man zu wenig in Rechnung gestellt, dass sie eher die (spektakulären) Ausnahmen zu hören bekamen als die Normalfälle (vgl. GRANQVIST, Birth 55f.).

871 GORDON, Sumerian Proverbs 146 Nr. 1.193; vgl. auch ALBERTZ, Persönliche Frömmigkeit 54f. Wie nahe dem Tod eine Frau bei der Geburt ist, deuten auch noch moderne Sprichwörter an (vgl. GRANQVIST, Birth 65).

872 In einem Lied auf Nergal, den Herrn der Unterwelt und im oberirdischen Bereich sehr kriegerisch auftretenden Gott, heisst es u.a.:
"Herr, der du in der Nacht umhergehst, die
gebärende Mutter liege dir am Herzen, ...

für eine schwangere Frau belegt.[873] Bekannter sind solche Rituale aus Mesopotamien. In den letzten Tagen wollte man auf diese Weise insbesondere die Ablösung der Leibesfrucht fördern, die Gefahren eines Unfalls verhüten und Prognosen über den Ausgang der Schwangerschaft sowie über das Geschlecht des Kindes stellen. Sobald die Geburt einsetzte, wurden neue Zeremonien, die den Titel "Für eine Frau in Wehen" tragen, ausgeführt. Diese waren zudem mit Massagen des Unterleibs verbunden.[874] Die Terrakottafigürchen aus Palästina, bei denen die nackten Frauen die Hände auf den (oft erweiterten) Unterbauch legen (Abb. 33-48), visualisieren wahrscheinlich diese Situation und verstärken so die Wirkung der Beschwörung bzw. Massage.

Zur Geburt auf dem Lande unter den palästinischen Arabern während der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts sagt H. GRANQVISTs Gewährsfrau Alja: "They bring her the stone and some earth and rags, and the midwife before her and the mother and sister behind her."[875] Bis in dieses Jahrhundert hat sich also die altorientalische Geburtshaltung erhalten (Abb. 396)[876]: Die Gebärende kauerte auf einem "Gebärstuhl", der in Aegypten aus zwei Sockeln aus Ziegel-

---

Herr, der du in der Nacht im Sturm umhergehst,
starker Held Umunurugal, dir liege sie am Herzen ..."
(FALKENSTEIN/VON SODEN, Hymnen und Gebete 83 Nr. 15).

Unter den Dämonen ist in diesem Zusammenhang Kūbu besonders zu erwähnen. Kūbu ist der Dämon der Fehlgeburt, des vorzeitig aus dem Mutterleib gestossenen Fötus. Aehnlich wie der Dämon des unbeerdigten Leichnams geht er als übler Geist umher. Dass er zur überirdischen Sphäre gehört, ist daran ersichtlich, dass er in einigen Beschwörungen das göttliche Determinativ trägt (vgl. HAUSSIG, Wörterbuch I 93; PORADA, An Emaciated Figure 164f.). Die mageren, kauernden Gestalten auf Abb. 390 könnten diesen Dämon Kūbu darstellen, zu dem dann die omegaförmigen Symbole das Gegengewicht bilden würden (vgl. aber eine andere Deutung (halbverhungerte Erwachsene) bei JACOBSEN, Notes 385 Anm. 39). Trat trotz allen Abwehrmassnahmen eine Missgeburt ein, wurde sie als Vorzeichen kommender Ereignisse verstanden, wie die aus Bogazköy erhaltenen Omina aller möglichen Missgeburtsfälle beweisen (vgl. RIEMSCHNEIDER, Geburtsomina 51-72).

873 RS 17.81 = SCHAEFFER, Ugaritica V 29 Nr. 16.

874 R. LABAT, RLA III 178-179.

875 Birth 61.

876 Das Relief zeigt die Geburt des Pharao. Beim ptolemäisch gebrauchten Wort für "gebären", $p^c p^c$ (vgl. ERMAN, Wörterbuch I 504), zeigt der Determinativ ebenfalls die auf den Gebärziegeln hockende Frau, aus der das Kind herauskommt: 𓊪𓂝𓊪𓂝𓁒

stein bestand, wobei sie von Hebamme und Geburtshelferinnen unterstützt wurde.[877] In dieser entscheidenden Situation vertraute sich die Frau nicht nur den eigentlichen Geburtsgöttinnen, die für die Entbindung zuständig sind,[878] sondern auch einer Reihe anderer Gottheiten an.[879] Ebenso wichtig wurden in diesem Moment niedere Gottheiten und weibliche Dämonen, die die Rolle von Geburtshelferinnen übernahmen.

Dazu gehörten in Aegypten die "sieben Hathoren",[880] aber auch die bereits im letzten Abschnitt erwähnte Toëris.[881] Diese existierte nun nicht nur in der Einzahl, sondern auch als Verein von zwölf bis vierzehn nilpferdartigen

---

877 Die Geburtshilfe lag bei den alten Aegyptern nicht in den Händen von Aerzten, sondern ausschliesslich von Hebammen. Dargestellt werden sie als alte Frauen mit schlaffen Brüsten, die entweder ein Gefäss (mit Salz zum Einreiben des Babys?) und ein Geburtshilfeinstrument oder ein Neugeborenes auf dem Schoss halten (vgl. RAND, Figure Vases Pl. 47).

878 Während in Mesopotamien Ninchursanga/Nintu(r) dafür zuständig ist, ist es in Aegypten neben Meschenet auch noch die froschköpfige Heket (vgl. BONNET, Reallexikon 284f.).

879 In Aegypten gehören u.a. die Schutzgottheiten Isis und Nephtys, die Fruchtbarkeitsgöttin Renenutet, der Schöpfergott Chnum, in Mesopotamien der Mondgott Sin und im westsemitischen Raum Jarich dazu. Vgl. die Vielzahl der Geburtshelferinnen auf Abb. 391. Im obersten Register sitzt in der Mitte die königliche Mutter, die eben das Kind von der ersten der vier knieenden Hebammen entgegengenommen hat. Hinter der Königin kniet eine weitere Amme. Dahinter folgen vier Göttinnen mit einem Lebenszeichen, darunter Isis und Nephtys. "Unter dem Thron ist zweifach der Gott Heh dargestellt, der 'Dauer' und 'Leben' zum Neugeborenen emporhebt. Den Rest des mittleren Registers nehmen verschiedene Schutzgenien mit dem Lebenszeichen ein. In der untersten Reihe knien die 'Seelen' der königlichen Ahnen. ... Rechts aussen sind die beiden glückbringenden Gottheiten Bes und Toeris zu sehen " (KEEL, AOBPs 229). Selbst bei schwangeren Göttinnen scheint man auf diese umfangreichen Schutzmassnahmen nicht verzichtet zu haben (W. WESTENDORF, LdÄ II 461).

880 BONNET, Reallexikon 282. Vielleicht stellen auch die sieben sitzenden Göttinnen auf einem Relief von Tell Chuera (ungefähr Mitte 3. Jt. v. Chr.), die auf ihrem Schoss allesamt kleine Lebewesen halten, eine ähnliche Siebenheit dar (MOORTGAT/MOORTGAT-CORRENS, Tell Chuera 1974 52-56 Abb. 20b). Auch im Atramchasis-Epos werden zweimal sieben Geburtsgöttinnen erwähnt, die mit Nintu(r) zusammen die Menschen (Frauen und Männer) erschaffen. Sie tragen den gleichen Beinamen wie die Geburtsgöttin (*sas(s)urum* = Mutterleib", vgl. ug. *rḥmj*) (Atramchasis-Epos Taf. I Zeile 274-298; ed. VON SODEN, Konflikte 23; vgl. LAMBERT/MILLARD, Atra-ḫasis 63.

881 Vgl. weiter oben Kap. III C 6 Anm. 843.

Gottheiten.[882] Bei Philo von Byblos erfährt man, dass der "Thouro" (Toëris) eine "Chousartis" entspricht,[883] womit nichts anderes als die phönikische Koscharat gemeint ist.[884] In der ugaritischen Literatur erscheint diese Göttin immer in der Mehrzahl als Gruppe der Koscharot-Göttinnen[885], deren Funktion nicht restlos geklärt ist.[886] Sicher ist, dass sie in allen drei Texten, in denen sie bisher vorkommen, einer Geburt assistieren und deshalb mit grosser Wahrscheinlichkeit als Geburtshelferinnen fungierten.[887]

Diese Vermutung wird gestützt durch ein in Keilschrift geschriebenes und aufgrund der Stratigraphie ins 14. Jh. v. Chr. datiertes Amulettäfelchen

---

882 BONNET, Reallexikon 532.

883 " Θεὸς Σοορμουβηλὸς Θουρώ τε
ἡ μετονομασθεῖσα Χούσαρθις..."
(Ueberliefert bei EUSEBIUS, Praepar. evang. I 10,43; ed. JACOBY, Die Fragmente III C (Nr. 790 Fragment 10) 818 Zeile 12f.; für Χουσώρ (= phöniz. Koschar) vgl. aaO. 808 Zeile 22.

884 Vgl. HAUSSIG, Wörterbuch I 296f.; CULICAN, Dea Tyria 42; CAQUOT u.a., Textes 385.

885 NK 5-6, 11, 15, 40 = CTA 24 5-6, 11, 15, 40 = KTU 1.24 5-6, 11, 15, 40; IV AB II 30 = CTA 10 II 30 = KTU 1.10 II 30; CTA 11 6 = KTU 1.11 6; II D II 26, 29, 30, 33, 35, 40 = CTA 17 II 26, 29, 30, 33, 35, 40 = KTU 1.17 II 26, 29, 30, 33, 35, 40.

886 Der Name *kṯrt* kann wie der männliche *kṯr* mit dem akk. *kašarum* ("Erfolg haben, tauglich sein", vgl. VON SODEN, Wörterbuch I 461f.) in Verbindung gebracht werden und sagt vorerst nicht mehr, als dass es sich bei diesen Göttinnen um "Expertinnen" handelt (vgl. CAQUOT u.a., Textes 386).

887 Am deutlichsten wird diese Funktion im Nikkal-Hymnus (NK 6-9 = CTA 24 6-9 = KTU 1.24 6-9).
Im Anat-Baal-Zyklus assistiert die "Truppe der Koscharot" der Geburt eines Kalbes (IV AB II 30 = CTA 10 II 30 = KTU 1.10 II 30; vgl. CTA 11 6 = KTU 1.11 6), wobei die Mutterkuh vielleicht mit Anat identifiziert werden kann. LIPINSKI (Les conceptions 67) sieht auch in den *arḫt* ("Kühen") von IV AB III 2-4 (= CTA 10 III 2-4 = KTU 1.10 III 2-4) die Koscharot am Werk, die ähnlich wie die Hathoren ebenfalls in Kuhgestalt hätten auftreten können (vgl. dazu weiter unten Kap. III C 8.4). In einem weiteren Text bewirtet Danel zur Zeit der Geburt seines Sohnes die Koscharot-Göttinnen während sieben Tagen. CAQUOTs Uebersetzung einer allerdings sehr verderbten Stelle (II D II 40-43 = CTA 17 II 40-43 = KTU 1.17 II 40-43) präzisiert diese Funktion noch:
"Les Kotharôt, filles de Hilal, les hirondelles,
quittent sa maison,
(elles), les [fa]mi[lièr]es du plus plaisant
des lits de con[ception],
du plus beau des lits d'accouchement "
(Textes 426, vgl. Anm. g-j).

aus Bet-Schemesch, das W.F. ALBRIGHT folgendermassen transkribiert und übersetzt:

hl ḥtq Kṯrt
hqn⌜y⌝ [ʾatt(?)] ⌜d⌝t
⌜w⌝(?)dm mt [l]⌜h⌝.

"Truly, o birth goddesses, enter (her belly?),
Cause this [woman] to produce (offspring),
And drive out Death from her."[888]

Auch wenn das Wort *ḥtq* (und somit die Uebersetzung "enter (her belly?)" in keiner Weise geklärt ist,[889] so wird aus den folgenden Zeilen doch deutlich, dass die *kṯrt* ein weibliches Wesen *(⌜d⌝t)* veranlassen sollen, etwas zu produzieren (Imperativ hif'il von *qny*) und der Tod von ihm ausgetrieben werden soll. Die Zuverlässigkeit der Umschrift vorausgesetzt, halte ich die Interpretation als Geburtsbeschwörung für gesichert.

Sowohl im Nikkal-Hymnus als auch im Danel-Epos werden die Koscharot *bnt hll* genannt, was einige Uebersetzer und Kommentatoren veranlasste, aufgrund der Analogie zum hebräischen *hll* ("preisen") in ihnen eine Art von Sängerinnen oder Musikantinnen zu sehen.[890] Für eine solche Deutung lassen sich im Text

---

888 Beth-Shemesh Tablet 52.

889 ALBRIGHT muss denn auch die Rechtfertigung seines Uebersetzungsvorschlages mit reiner Wortmagie beginnen: "The second word is also quite certain, though it does not seem to be preserved in any Semitic language ..." (Beth-Shemesh Tablet 52).

890 H.L. GINSBERG (Woman Singers 13) vertrat als erster diese These, wobei er den Koscharot auch noch ihre Göttlichkeit absprach und sie als menschliche Berufssängerinnen interpretierte. Die Göttlichkeit der Koscharot bestreitet heute niemand mehr (*kṯrt* waren Opferempfänger: Vgl. RS 24.643 in: SCHAEFFER, Ugaritica V 580), doch GINSBERGs Uebersetzung von *bnt hll* als Sängerinnen ("daughters of joyful noise") findet man ähnlich bei GASTER (Thespis 339, "daughters of melody") und zum Teil bei GORDON (Ugaritic Literature 65 Anm. 1, "daughters of shouting"). Neuerdings hat auch FISHER (Parallels II 56) diese Deutung gestützt. In die Argumentation wird auch Ps 68,7 einbezogen, wo der Ausdruck *bkwšrwt* häufig mit "unter Freudengesang" wiedergegeben wird. Diese Uebersetzung fusst aber gerade auf der Deutung der ug. *kṯrt* als "Sängerinnen" und stellt somit keine "echte" Parallele dar. Zur Diskussion dieser Stelle vgl. VLAARDINGERBROEK, Psalm 68 27. *Kṯr* lässt sich m.E. vom akk. *kašaru* ("erfolgreich bewältigen, erfolgreich sein") befriedigend erklären. Während der männliche Koschar ein "Experte" auf verschiedenen Gebieten (Schmiedekunst, Architektur, Musik) ist, sind die

aber kaum Anhaltspunkte finden, und es scheint mir deshalb naheliegender, *bnt hll* mit "Töchter des Neumonds" zu übersetzen, wie dies einige Autoren vorschlagen.[891] Die Verbindung der Koscharot mit dem westsemitischen Mondgott (Jarich) in seinem Aspekt als neu am Himmel erscheinende Sichel[892] passt hier recht gut, da vom babylonischen Mondgott Sin bekannt ist, dass er bei der Geburt eine entscheidende Rolle spielte. Eine mythische Erzählung schildert nämlich, wie sich der Mondgott in eine Kuh verliebte, als Stier auf die Erde kam und die Kuh besprang. Diese wurde trächtig. Als sich bei der Geburt Komplikationen einstellten, schickt Sin zwei göttliche Helferinnen mit dem "Wasser der Geburtswehen" und mit Oel zur Erde, um die Mutter doch noch glücklich von ihrem Jungen zu entbinden.[893] Eine mittelassyrische Beschwörung, in der Marduk als Geburtshelfer angerufen wird, umschreibt mit drastischen Bildern die lebensbedrohende Situation, die entsteht, wenn sich bei der Geburt Komplikationen einstellen:

33 "Die Frau in Geburtsnöten hat Schwierigkeiten zu gebären,
34 sie hat Schwierigkeiten zu gebären, sie hält das Baby fest,
35 sie hält das Baby fest. So dass sein Leben zuende geht,
ist der Riegel fest verschlossen.
36 Kontrolliert ist das Tor für den Säugling, 'abgesperrt'
ist der Muttermund.
37 Die Erschafferin ist bedeckt mit Staub (?) des Todes.
38 Wie ein Streitwagen vom Staub (?) der Schlacht ist sie bedeckt.

Koscharot "Expertinnen" auf dem Gebiete der Geburtshilfe (vgl. CAQUOT u.a., Textes 386). Auch die hebr. Wurzel *kšr* bedeutet, allerdings erst in jüngeren Texten (Koh, Est), "tauglich sein", "gelingen". Reichlich gekünstelt wirkt z.B. GASTERs Versuch in Koh 12,4, aufgrund des "Parallelismus membrorum", in den "Töchtern des Gesangs" und den "Vögeln" eine Analogie zu den "daughters of the loud cry" *(bnt hll)* und den "Schwalben" *(snnt)* unseres Textes zu sehen, nicht ohne darauf hinzuweisen, dass man eine Primadonna heutzutage ja hie und da auch als "Nachtigall" bezeichnet (Thespis 339). Wer wollte den Gesang einer Primadonna aber mit dem anspruchslosen Gezwitscher einer Schwalbe vergleichen?

891 VAN SELMS, Marriage 86 Anm. 23; GESE, Die Religionen 165; CAQUOT u.a., Textes 392 Anm. h.

892 *hll* lässt sich in diesem Fall vom arab. *hilāl* (Mondsichel) ableiten. Vgl. auch die südarab. Mondgottheit *Hillāly* (HAUSSIG, Wörterbuch I 510). Im Nikkal-Hymnus wird *hll* einmal präzisiert als $b^{c}l$ *gml*, was CAQUOT u. a. mit "seigneur à la faucille" übersetzen (Textes 396).

893 Die erste, vollständige Uebersetzung findet sich bei DE LIAGRE BOEHL, Mythen 202-204. Die bisher publizierten Fragmente der Geschichte von "Sin und seiner Kuh" sind zusammengestellt bei: LAMBERT, Medical Text 34.

39 Wie ein Streitwagen vom Staub (?) der Schlacht ist sie bedeckt.
40 Wie ein Held, der gekämpft hat, liegt sie in ihrem Blut.
41 Ihr Augenlicht ist so gemindert, dass sie nichts mehr sehen kann.
Ihre Lippen sind so zusammengepresst,
42 dass sie (sie) nicht mehr öffnen kann.
... ... trübe (?) sind ihre Augen.
43 Das Wehgeschrei bedeckt fortwährend ihren Mund.
Ihre Ohren hören nichts mehr.
44 Nicht mehr hochgebunden ist ihre Brust, aufgelöst ist ihr Schleier.
45 Sie ist nicht mehr verhüllt, sie hat keine Scham mehr!
46 Hilf mir durch 'deinen' Spruch, barmherziger Marduk!
47 Diese Verwirrung! Ich bin umzingelt! Stosse zu mir durch!
48 Das Versiegelte hole hervor, das Geschöpf der Götter!
49 Das Geschöpf der Menschen möge herauskommen, sehe das
helle Licht!"[894]

In solchen Augenblicken identifizierten sich die Frauen im Zweistromland mit der "Kuh des Sin". Sie hofften, indem sie die Wundergeschichte rezitierten, dass Sin wiederum seine Helferinnen schicke, damit diese auch ihnen zu einer leichten Geburt verhelfen:

10 "Beschwörung: Eine Kuh des Sin, Geme Suena ihr Name,
11 war hoch geschmückt mit Schmuck
12 und üppig an Gestalt. Es sah sie Sin und liebte sie,
13 den Glanz des Sin legte er ihr ... an.
14 Er stellte sie an die Spitze der Herde,
15 die Hirten gehen hinter ihr her,
16 sie lassen sie die weichsten Kräuter abweiden,
17 aus der vollen Tränke tränken sie sie mit Wasser.
18 Verborgen vor den Junghirten, nicht bemerkt vom Hirten
19 sprang auf die Kuh der wilde Stier, trug fort ihre Jungfrauenschaft (?).
20 Als ihre Tage zuende gingen und ihre Wochen vorbei,
21 da erschrak die Kuh und zitterte.
22 Ihre Hirten waren betrübt, alle Junghirten trauerten.
23 Auf ihr Wehgeschrei und auf das Geschrei ihres Kreissens
war Nanna betrübt (hockte sich zu Boden),
24 Sin hörte im Himmel ihr Geschrei und streckte seine Hand aus
vom Himmel:
25 Zwei Schutzgöttinnen stiegen vom Himmel herab, eine trug Schalenöl,
26 die andere liess das Fruchtwasser (?) ab. Sie rieb ihre Stirn mit
Schalenöl ein.
27 Mit Fruchtwasser (?) besprengte sie ihren ganzen Körper.[895]

894 ALBERTZ, Persönliche Frömmigkeit 52 = LAMBERT, aaO. 32 Zeile 33-49.

895 Im hymnischen Epilog des Nikkal-Gedichts (NK 40-50 = CTA 24 40-50 = KTU 1.24 50-50) wird auch von den Koscharot ausgesagt, dass sie mit Pflanzen vom Himmel herabsteigen und einem das "Rezept" (Beschwörung, die eine glückliche Entbindung garantieren soll?) verraten (vgl. CAQUOT u.a., Textes 396f.).

28 Noch einmal rieb sie ihre Stirn mit Schalenöl ein,
29 und besprengte mit Fruchtwasser (?) ihre ganze Haut.
30 Sie weiteten ihre Genitalien, um hineinzufassen,
31 da fiel das Kalb wie eine Gazelle auf den Boden;
32 'Säuglingskalb' (AMAR.GA = bur sizbi) nannten sie den Namen des Kalbes.
33 Wie die Magd Suenas normal gebar,
34 so möge die junge Frau, die Schwierigkeiten hat, gebären!
35 Die Hebamme darf nicht zurückgehalten werden!
Die Schwangere möge ordnungsgemäss gebären!"[896]

Terrakottagruppen wie diejenige aus dem Museum in Nikosia (Abb. 397)[897] könnten dazu gedient haben, den Beistand dieser sowohl in Aegypten als auch in Syrien/Palästina und Mesopotamien so unentbehrlichen Geburtshelferinnen auch noch visuell zu vergegenwärtigen.

8. MUTTERSCHAFT

Ich habe bereits darauf aufmerksam gemacht, dass man in den gemeinhin als patriarchalisch eingestuften Gesellschaftsformen des Alten Orients der Frau wenigstens innerhalb ihrer Familie und vor allem in ihrer Rolle als Mutter von vorzugsweise männlichen Kindern eine mehr oder weniger grosse Unabhängigkeit zugestand.[898] Das im ganzen Alten Orient (ausser in Aegypten) verbreitete Amt der Königinmutter lässt sich mit dieser allgemeinen Ehrenstellung der Mutter allerdings nicht hinreichend begründen. Dass politische Faktoren mindestens so ausschlaggebend waren, lässt sich allein aus der Tatsache ersehen, dass in Israel das Amt der *gbjrh* hauptsächlich auf das dynastisch gebundene Königreich Juda beschränkt war.[899] Als Königinmutter innerhalb

896 ALBERTZ, Persönliche Frömmigkeit 53 = KOECHER, Medizin III 248 Zeile 10-35; vgl. LAMBERT, Medical Text 32, Zeile 51-62.

897 Vgl. ähnliche Darstellungen bei: BOSSERT, Altsyrien Nr. 156.

898 Vgl. weiter oben Kap. I EXKURS 1.

899 Name und Herkunft der Mutter sind in den Exzerpten der dtr. Geschichtsschreibung aus den "Annalen der Könige von Juda und Israel" mit zwei Ausnahmen (Joram und Ahas) bei allen Königen der davidischen Dynastie von Rehabeam bis zu Zidkija verzeichnet, während sie bei den Königen des Nord-Reiches fehlen. Allerdings muss man hier einräumen, dass aus dem Nord-Reich weniger Informationen vorhanden sind, da das Interesse an ihm geringer war (vgl. die Chronikbücher, wo die Nord-Reich-Könige ganz fehlen). Zur Möglichkeit, dass die nordisraelitische Isebel als *gbjrh* amtete, vgl. weiter unten Kap. IV B 2.1.

einer Dynastie hatte sie automatisch eine Schlüsselrolle bei der Thronfolge inne, da sie das Verbindungsglied zwischen zwei Generationen darstellte.[900] Etwas von dieser Schlüsselposition findet man m.E. aber bei jeder Familienmutter, wenn nicht in politisch-sozialer, so doch in psychologisch-moralischer Hinsicht wieder.[901] Die altorientalischen Lebenslehren mahnen auch aus der Abhängigkeit von der Mutter Entwachsene, auf ein intaktes Mutter-Kind-Verhältnis zu achten:

"Verdopple das Brot, das dir deine Mutter gab.
Trage sie, wie sie dich trug.
Sie hatte Mühe und Last mit dir. Sie endeten nicht,
als du geboren wurdest nach deinen Monaten.

Ihr Nacken trug dich.
Ihre Brust war in deinem Mund drei Jahre lang.
Sie hegte keinen Ekel vor deinem Kot
und sagte nicht aus Ekel: Was soll ich tun?

Sie brachte dich zur Schule.
Nachdem du zum Schreiben erzogen warst,
sorgte sie täglich für dich
mit Brot und Bier aus ihrem Hause.

Du bist ein Jüngling und nimmst dir eine Frau.
Du richtest dich ein in deinem Haus.

---

900 Im Alten Testament erfährt man zwar einiges über die einflussreiche Stellung und den Amtscharakter der Königinmutter (vgl. z.B. Atalja in 2 Kön 11), jedoch - mit Ausnahme der Batseba (1 Kön 1) - nichts Genaueres über ihre Rolle bei der Thronfolge. H. DONNER konnte jedoch anhand von Texten aus Ugarit (Art 119; vgl. KLIMA, Die Stellung 327) und aus dem assyrischen Grossreich (aaO. 111) zeigen, wie weit die Einflussnahme solcher Frauen reichte. Zuzustimmen ist auch der Meinung DONNERs, dass Juda bei der Einführung dieses Amtes kanaanäische Vorbilder nachahmte (aaO. 129) und somit nicht mutterrechtlicher Einfluss dafür verantwortlich ist, wie G. MOLIN (Die Stellung 173; vgl. auch PLAUTZ, Zur Frage 29) vorschlägt.

901 Zu erinnern wäre in diesem Zusammenhang z.B. an die Rolle der Mutter im weiter oben (Kap. III C 2) zitierten sumerischen Liebesgedicht, wo Tammuz das Stelldichein mit Inanna nicht durch ein eventuelles Veto ihrer Mutter gefährdet sehen möchte und dem mit einer Ausrede vorbeugt. Auch ägyptische Liebesgedichte reden von der Mutter, deren Vermittlung die verliebte Tochter in Anspruch nehmen möchte (SCHOTT, Liebeslieder 40; vgl. Hld 3,4).

Sei eingedenk dessen, dass du geboren wurdest,
und aller Sorge, mit der dich deine Mutter aufzog.

Verhüte, dass sie sich von dir wendet,
dass sie ihre Arme erhebt vor Gott,
und dass er ihre Klage hört."[902]

8.1 Das vorderasiatische Mutter-Kind-Motiv

Abgesehen von Obed-zeitlichen Figürchen aus Mesopotamien,[903] die "Mutter und Kind" darstellen, taucht das Motiv in der Massenproduktion von Terrakotta-Reliefs in der Wende vom 3. zum 2. Jt. v. Chr. wieder verstärkt auf, und von da weg ist eine kontinuierliche Linie bis ins 1. Jt. v. Chr. zu verfolgen.[904] Neben der stehenden "nackten Göttin", hier durch eine der viel selteneren Bronzen vertreten (Abb. 398)[905], kommen auch stehend (Abb. 399)[906] und sitzend bekleidete Figürchen vor, wie H. KUEHNE bemerkt hat.[907] Nur wenige dieser Figürchen können aufgrund der Hörnerkrone, die sie tragen, eindeutig als Göttinnen identifiziert[908] und aufgrund der Attribute (Rosetten) noch genauer als eine Form der Ischtar, die auch unter dem Aspekt der "göttli-

---

902 Aus der Lehre des Ani (SCHOTT, Liebeslieder 107f.). Vgl. Spr 29,15.

903 Vgl. STROMMENGER/HIRMER, Mesopotamien Taf. 10b und 11b; HELCK, Betrachtungen 28.

904 VAN BUREN, Clay Reliefs Nr. 208-260 Fig. 55-65; OPIFICIUS, Terrakottarelief Nr. 228-240; BARRELET, Figurines Nr. 592-594 und 820-822 (nackt stehend); Nr. 528-530, 819, 825-826 (bekleidet stehend); Nr. 595, 824 (bekleidet sitzend).

905 Das ca. 20 cm hohe Figürchen aus Horoztepe (Türkei) wird um 2000 v. Chr. datiert. Dass die "nackte Göttin" um die Jahrtausendwende auch in Anatolien eine Blüte erlebte, spiegelt ja auch die kappadokische Glyptik wider (vgl. weiter oben Kap. II B 1).

906 Vgl. BARRELET, Figurines Nr. 530.

907 KUEHNE, Das Motiv 506-509.

908 Das einzige sichere Stück mit Hörnerkrone ist: OPIFICIUS, Terrakottarelief Nr. 239 = VAN BUREN, Clay Reliefs 74 Nr. 397 Fig. 101. Bei einem weiteren Figürchen mit Hörnerkrone (VAN BUREN, aaO. 70 Nr. 378 Fig. 95) ist nicht sicher, ob der Gegenstand in der Hand der Göttin ein Kind darstellt (vgl. KUEHNE, Das Motiv 508 Anm. 22).

chen Mutter" verehrt wurde,[909] bestimmt werden.[910] Aber auch an Nintu(r) könnte man denken, denn ein babylonischer Göttertypentext redet von einer "Nintu(r), die zu D i n g i r - m a h gehört," als einer bis auf einen Gürtel nackten Frau, deren Linke ein Kind trägt, das an ihrer entblössten Brust trinkt.[911] Dass der Körper dann in eine Art Schlangenschwanz übergeht, braucht dabei nicht allzu stark zu stören, denn die Nähe der "nackten Göttin" zu allerlei Mischwesen wurde schon früher beobachtet (vgl. Abb. 288)[912]. Jedenfalls kann der Typ der "mütterlichen Göttin" nicht nur mit einem Namen verbunden werden. Aus den gleichen Gründen, die ich bei der Behandlung der "nackten Göttin" anführte,[913] möchte ich hier behaupten, dass es sich in der Regel auch dann um Göttinnen handelt (vgl. Abb. 59), wenn die Frau nicht speziell als solche gekennzeichnet ist.[914]

Keine stillende, aber eine sitzende Göttin mit einem Kind auf dem Schoss trifft man schon früher auf akkadischen Siegeln. Auf einem Siegel der Sammlung Clercq trägt sie das Falbelgewand und eine einfache Hörnerkrone (Abb. 400). Die Haare sind in einem Zopf zusammengefasst. Zwei Beter im Fransengewand treten auf sie zu. Ein bärtiger Mann trägt auf dem linken Arm ein Opfertier (Capride), während die hinter ihm folgende Frau ein Eimerchen hält. Wie der Mann, so hat auch das Kind auf dem Schoss der Göttin seinen

---

909 TALLQVIST führt jedenfalls eine Reihe von Götterepitheta der Ischtar an, die das Wort *ummu* ("Mutter") enthalten (Götterepitheta 334). Ebenso sind akkadische Namen belegt, die aus dem Namen einer Göttin und dem Wort *-ummi* (z.B. *ištarummi*, "Ischtar ist meine "Mutter") zusammengesetzt sind (vgl. STAMM, Namengebung 209). Solche Namen charakterisieren aber weniger die jeweilige Gottheit als Muttergöttin, sondern sind eher Ausdruck des kindlichen Vertrauens der Namensträgerin in die Gottheit.

910 Dies tun jedenfalls P. AMIET bei einem Figürchen aus Susa (Elam 285 Abb. 221) und R. OPIFICIUS bei zwei Stücken unbekannter Herkunft (Terrakottarelief Nr. 235 und 236).

911 KOECHER, Göttertypentext 71; vgl. OPIFICIUS, Terrakottarelief 209; HAUSSIG, Wörterbuch I 105.

912 Vgl. BARRELET, Figurines 293 mit KUEHNE, Das Motiv 513. Noch einfacher ist es, wenn man das Schuppenmuster der Schlange als eine falsche Interpretation des Berg-Musters der Ninchursanga in ihrer Eigenschaft als "Herrin der Berge" versteht (JACOBSEN, Notes 285 Anm. 39).

913 Vgl. weiter oben Kap. II C 1.

914 Eine Göttin oder Priesterin erblickt auch R. OPIFICIUS in diesen Figürchen (Terrakottarelief 209).

Arm grüssend erhoben und das Gesicht der Gottheit zugewandt. Hinter der Göttin hantiert ein Mann an einem grossen Gefäss auf einem Ständer, das FRANKFORT als Wasserfilter gedeutet hat.[915] Das im grossen Gefäss gesammelte Kanal- oder Flusswasser entweicht durch die poröse Wandung. Dabei verdunstet ein Teil und hält den Inhalt kühl. Der Rest sammelt sich als gereinigtes Wasser an der Spitze des Gefässes und tropft in eine Auffangschale. Das Wasser ist hier offensichtlich für Mutter und Kind bestimmt, denn auf einem Siegel des Louvre (Abb. 401)[916] bietet der Mann den beiden einen Becher dar, während die Frau am grossen Gefäss kniet. Auf einem Siegel des Britischen Museums (Abb. 402)[917] trägt die Göttin die gleiche Frisur (ohne Hörnerkrone) und das gleiche Fransenkleid wie die zwei Beterinnen. Diesen ist eine dritte Frau oder Göttin mit gleicher Frisur zugekehrt, die R.M. BOEHMER wegen ihres entblössten Oberkörpers als Amme deutet.[918] Ihre einladende Bewegung könnte dazu auffordern, das Kind von der Göttin in Empfang zu nehmen. BOEHMER ist weiter aufgefallen, dass die Beter bei allen diesen Darstellungen ohne die Vermittlung einer einführenden Gottheit - die Amme in Abb. 402 ausgenommen - auskommen und direkten Zugang zur Göttin haben.[919] Dies und die Tatsache, dass die Göttin oft gar keine oder nur eine einfache Hörnerkrone trägt, lassen auf einen eher niederen Rang der Gottheit schliessen. Das Kind scheint immer nackt und sonst in gar keiner Weise gekennzeichnet zu sein. Das Motiv stellt also keine sakrale Ueberhöhung der Königinmutter in Form einer Göttermutter, schon gar nicht eine in weite Ferne transzendierte "Mutter aller Götter", sondern eher eine "glückliche Mamma" dar,[920]

---

915 CS 129.

916 Für ähnliche Darstellungen, wobei das Kind in die Richtung der Beter blickt, vgl. BOEHMER, Die Entwicklung Abb. 560 (zusätzlich mit dem aufsteigenden Sonnengott) = PORADA, Morgan Nr. 239; BOEHMER, aaO. Abb. 558 (die Zeichnung gibt hier die Göttin mit einer mehrfachen Hörnerkrone wieder).

917 Vgl. BOEHMER, aaO. Abb. 559.

918 AaO. 98.

919 AaO.

920 Eine Ausnahme bildet in dieser Hinsicht eine Göttin mit Kind (Goldanhänger) aus der hethitischen Grossreichszeit, deren feierlich-steife Haltung durch einen grossen Kopfputz unterstrichen wird. Vielleicht ist ihre stärkere Ueberhöhung auf ihre Verschmelzung mit der Gestalt der Sonnengöttin zurückzuführen (ORTHMANN, Der Alte Orient 439 Taf. 370b und c).

und ist deshalb durchaus mit den Terrakottafigürchen zu vergleichen. Letztere sind allein schon wegen ihrer verschiedenen Darstellungsarten (nackt, bekleidet, stehend, sitzend, das Kind auf dem Schoss oder säugend) nicht auf eine bestimmte Funktion festzulegen.[921] Sie könnten sowohl mit der Bitte um ein Kind in ein Heiligtum gestiftet oder zuhause aufgestellt worden sein als auch dazu gedient haben, bereits gegenwärtiges Mutterglück zu erhalten.

Das gleiche gilt auch für die Figürchen von Mutter und Kind aus Syrien/Palästina, von denen eine Auswahl aus verschiedenen Zeiten bereits vorgestellt wurde (Abb. 57-61 und 385).[922] Dabei liegt das Kind durchwegs an der Brust der Göttinnen. Dass es aber auch, ähnlich wie auf den akkadischen Siegeln (Abb. 400-402), auf dem Schoss der Göttin sitzen kann, zeigt das Fragment eines Räucherständers aus Sichem (Abb. 403).[923]

In Aegypten war die Geburt eines Kindes ein genau so freudiges Ereignis wie in Syrien/Palästina oder in Mesopotamien. Wie dort war man aber auch in Aegypten nach der Geburt nicht plötzlich alle Sorgen los. Der Tod im Wochenbett war häufig und die Säuglingssterblichkeit hoch. Wenn die Muttermilch versiegte, war das Kind in Lebensgefahr, und auch wenn die Muttermilch bis zum Ende der Stillperiode nach zwei bis drei Jahren ausreichte, so bedeutete die Umstellung auf Nilwasser sicher nochmals eine kritische Zeit für das Kind. Die ägyptische Literatur gibt wieder ein beredtes Zeugnis davon, wie sehr man auch diese Phasen mit allerlei Heilpraktiken und religiösem Zauber zu meistern versuchte.[924] Darstellungen stillender Frauen sind in der ägyptischen Kunst relativ häufig anzutreffen. Ins Mittlere Reich,

921 Vgl. OPIFICIUS, Terrakottarelief 79. Von der "göttlichen Mamma" ist die Rolle der Ur-Mutter abzuheben, die in einigen Texten der Ninchursanga/Nintu(r) zufällt. Die Bezeichnung "Muttergöttin" fällt auch solchen Götinnen zu, die eine wichtige Rolle bei der Erschaffung der Götter oder der Menschen spielten, nachher aber nicht mehr als fürsorgend mütterliche Wesen in Erscheinung traten (vgl. zur unklaren Definition des Begriffs "Muttergöttin" HAUSSIG, Wörterbuch I 103f.; BLEEKER/WIDENGREN, Historia I 139f.).

922 Vgl. weiter oben Kap. II A 1.7. Die angeführten Beispiele decken den Zeitraum von der späten Bronze- bis zur Perserzeit ab.

923 Das Fragment stammt aus einem unstratifizierten Kontext und wird vom Ausgräber in die SB oder EZ I datiert.

924 Einen guten Einblick in diese Praktiken gibt das Kapitel "Familienzuwachs" in E. BRUNNER-TRAUTs Buch "Die Alten Aegypter" 50-67.

um 1700 v. Chr., gehört die schöne Kupferfigur aus Berlin (Abb. 404)[925]. Die hockende Haltung, bei der die Frau ein Bein hochstellt und das andere unterschlägt, entspricht der noch heute üblichen Haltung der stillenden Landfrauen am Nil.[926] Aus der gleichen Periode stammt eine ganz ähnliche Kupferfigur der Prinzessin Sebek-nacht[927] und eine Kalksteingruppe mit zwei Frauen, von denen eine der andern das Haar ordnet, während diese ihr Kind stillt.[928] Im Neuen Reich ist vor allem auf die bemalten Ostraka der Arbeitersiedlung von Der el-Medine zu verweisen.[929]

Obwohl solche Darstellungen mit guten Gründen zur Profankunst gezählt werden, strahlen auch sie etwas vom "Mutterglück" aus, das noch in stärkerem Masse von den "göttlichen Müttern" des ägyptischen Pantheons verkörpert wird. Entscheidend ist dabei, dass diese Göttinnen zugleich auch noch als "Mutter des Königs" verehrt wurden. Anders als der mesopotamische König, der als von den Göttern besonders Erwählter sein Vertrauensverhältnis hie und da zwar auch durch die Anrede "Mutter" oder "Vater" ausdrückte,[930] konnte sich der ägyptische Pharao als eigentliche Inkarnation des Gottes Horus proklamieren lassen.[931] Darstellungen von ägyptischen Gottesmüttern zeigen darum nicht irgendein Kind, sondern entweder das ihr zugehörige Gotteskind (z.B. Horus) oder aber den Königsknaben.[932] Die Göttin reicht dem Gottes- bzw. Königskind entweder stehend die Brust oder hält es sitzend

925 Obwohl auf der Basisplatte eine Inschrift erhalten ist, die Isis erwähnt, stellt die Figur nicht die Göttin dar, wie einige (u.a. HORNBLOWER, Predynastic Figures 43; WOLF, Die Kunst 348; BERGMAN, Ich bin Isis 134 Anm. 5) meinten. Vgl. ORTHMANN, Die säugende Göttin 140 Anm. 38.

926 BRUNNER-TRAUT, Die Alten Aegypter 65.

927 WENIG, Die Frau Taf. 26a.

928 AaO. Taf. 26b.

929 VANDIER D'ABBADIE, Ostraca Nr. 2337, 2338, 2339, 2340, 2344, 2347 und 2858.

930 FRANKFORT, Kingship 300; DHORME, Les religions 48; SCHRADER, Die Keilinschriften 379 Anm. 2; vgl. dagegen einige Autoren, die behaupten, der Topos "genährt mit heiliger Milch von Ninḫursanga" verweise auf die tatsächliche Abkunft des mesopotamischen Königs von der Gottheit (KUEHNE, Das Motiv 512 Anm. 39).

931 FRANKFORT, aaO. 40.

932 Vgl. die Darstellungen bei MUELLER, Die stillende Gottesmutter Abb. 1-6; ders., Isis Abb. 1-9.

auf dem Schoss. W. ORTHMANN meint, bis ins erste Jt. v. Chr. sei für das Stillen des Königssohnes die stehende, für das Stillen des Gotteskindes die sitzende Haltung bevorzugt worden.[933] Da die direkte göttliche Herkunft des Königs in den Inschriften hauptsächlich durch die Ausdrücke "Sohn des Re" und "Sohn des Osiris" signalisiert wird,[934] erwartet man hauptsächlich die Göttinnen Hathor und Isis in der Rolle der Königsmutter.

Bei der Göttin Hathor deutet vielleicht schon der Name *Ḥwt-ḥr* ("Haus des Horus") auf ihre mütterlichen Züge,[935] sicher aber ihre Kuhgestalt, in der sie schon auf der Narmerpalette erscheint.[936] Seit dem Mittleren Reich werden Könige als "Sohn der Hathor" bezeichnet. In einer Inschrift aus Dendera heisst es z.B. von Mentuhotep (11. Dyn.):

> "Hathor, die Gebieterin von Dendera, gibt ihrem Sohn, der von ihr geliebt ist, Sohn des Re, Mentuhotep, Leben, Dauer und Beständigkeit."[937]

Ein Relief im südlichen Teil des Hathorheiligtums im Tempel der Hatschepsut von Der el-Bahri zeigt die Königin (als Prinzen), wie sie (er) von der Göttin Hathor gesäugt wird.[938]

Auch bei der Isis wird ihre Mutterrolle in Texten und Ritualen schon früh hervorgehoben.[939] Das Verhältnis der beiden Gottesmütter Hathor und Isis in

---

933 Die säugende Göttin 140. Auf diesen Unterschied verwies schon H. RANKE (Relief 235f.). Ob wirklich nur das von ihm publizierte Relief aus Princeton mit der Darstellung Phiops II. (6. Dyn.), der als nacktes Kind auf dem Schoss der Göttin sitzt (aaO. Pl. XIX), die Ausnahme bildet, könnte erst eine systematische Analyse möglichst aller aegyptischen Darstellungen der Göttin mit dem Gottes- bzw. Königskind erweisen.

934 FRANKFORT, aaO. 42.

935 Vgl. HORNUNG, Der Eine 274.

936 PRITCHARD, ANEP 296f.

937 ALLAM, Beiträge 47. Für ähnliche Zeugnisse vgl. aaO. 39 (Gaufürst der 12. Dyn.), 44 (Tuthmosis III.), 87 (Amenemhet III.).

938 NAVILLE, Deir el-Bahari IV Pl. 104-105 = KEEL, Das Böcklein 79 Abb. 40 und 41.

939 J. BERGMAN, LdÄ III 190. Der Titel "Sohn der Isis" soll angeblich schon in der 1. Dyn. belegt sein (FRANKFORT, Kingship 44 Anm. 34). M. MUENSTER (Untersuchungen 191f.) hat gezeigt, dass Isis bereits im Alten Reich auch ausserhalb des Osiriskreises in vielfältiger Weise "Mutter" ist

bezug auf den "König als Horus" ist schwierig zu bestimmen und kann hier nicht geklärt werden.[940] Jedenfalls scheint es so, als ob Isis in dieser Hinsicht noch vor Hathor zu stellen ist und als "Mutter des Horus" die "Königsmutter par excellence" war und über lange Zeit blieb.[941] Eigenartigerweise sind Darstellungen der mütterlichen Isis bis ins Neue Reich selten, und der König wird bis zu diesem Zeitpunkt von einer ganzen Reihe anderer Göttinnen, z.B. Uto und Nechbet und Mut, gestillt.[942] In der Spätzeit hingegen ist es stets Isis, die diese Aufgabe übernimmt. Abb. 405[943] zeigt ein typisches Beispiel einer solchen Isisbronze aus dem Rhätischen Museum von Chur. Die durchwegs feierlich steife Haltung dieser Figuren lässt sich vielleicht damit erklären, dass Isis in der Spätzeit Züge anderer Muttergöttinnen in sich vereinigt hat und zur "Mutter der Götter" schlechthin geworden ist.[944] Die göttliche Ueberhöhung der Mutter fand auf Kosten einer lebendigen Darstellung (vgl. Abb. 404) statt. In der hellenistisch-römischen Zeit gewinnt die Isis-Darstellung unter dem Einfluss der griechischen Kunst wieder eine viel grössere Freiheit, löste sich dann aber auch inhaltlich von der altägyptischen Vorstellung.[945]

---

und damit bereits die Grundlage für die grosse Bedeutung der Göttin in der Spätzeit gelegt war.

940 FRANKFORT bestimmte das Verhältnis so, dass, wenn der König seine umfassende Göttlichkeit unter Beweis stellen wollte, er sich als "Sohn der Hathor", der wohl universalsten Göttin bezeichnete, während er sich "Sohn der Isis" nannte, wenn er die historische Aktualität seiner Regentschaft legitimieren wollte (Kingship 173). Diese letztere Bestimmung sah Frankfort in engem Zusammenhang mit seiner Deutung der Isis als dem vergöttlichten Thron (aaO. 43). Sie wurde aber inzwischen mit guten Gründen von J. BERGMAN (Ich bin Isis 123-127) in Zweifel gezogen.

941 BERGMAN, Ich bin Isis 136. Nach den altägyptischen Liebesliedern zu schliessen bleibt Hathor aber auch in späterer Zeit für das junge, verliebte Mädchen Vorbild und Schutzgottheit (vgl. DUNAND, Religion 69).

942 Vgl. MUELLER, Die stillende Gottesmutter 4; ORTHMANN, Die säugende Göttin 139f.

943 Die Göttin trägt als Krone nicht mehr den Thronsitz (vgl. MUELLER, Die Gottesmutter Abb. 2), sondern die Kuhhörner der Hathor. Vgl. ausserdem MUELLER, aaO. Abb. 5; ders., Isis Abb. 4 und 5.

944 Zu den mit Isis verschmolzenen Göttinnen gehören die ebenfalls oft kuhgestaltige Nut, Amaunet, Neith und Mut (vgl. BERGMAN, Ich bin Isis 133 Anm. 2).

945 Vgl. KAISER, Aegyptisches Museum Nr. 998-1002; MUELLER, Die stillende Gottesmutter Abb. 6, 8-12. Zur Isis in hellenistisch-römischer Zeit,

8.2 Die göttliche Amme in Mesopotamien und Aegypten

Wenn einer Mutter die Milch versiegte, dann kam dies für das Kind wie gesagt meistens einem Todesurteil gleich. Nur wer reich genug war, konnte in einem solchen Fall den Säugling einer Amme anvertrauen.[946] Wohlhabende Frauen werden auch sonst ihr Kind einer Amme gegeben haben, um nicht an den auf die Länge mühsamen Rhythmus des Stillens gebunden zu sein. Ammenverträge sind sowohl in der ägyptischen wie in der mesopotamischen Literatur mehrfach anzutreffen.[947] Daraus geht hervor, dass als Ammen Sklavinnen, Freie und auch Hierodulen[948] unter Vertrag genommen wurden, der in der Regel auf zwei bis drei Jahre abgeschlossen wurde. Sie bekamen als Säugelohn einen Geldbetrag oder den vollen Lebensunterhalt (Kost, Kleidung und Salböl). Die Muttermilch der Ammen war aber auch - wenigstens in Aegypten - zur Zubereitung eines nicht nur von Mutter und Kind verwendeten Medikaments geschätzt. Es wurde in sogenannten "Muttermilchkrüglein" aufbewahrt, deren Aeusseres immer in Form einer Amme (meist mit Kind) gestaltet ist (Abb. 406)[949].

---

vgl. TRAN TAM TINH, Isis Lactans, passim; MUELLER, Isis 16ff. Abb. 8-32. Da das vermehrte Interesse an der weiblichen Psyche und die damit verbundene Reflexion geschlechtsspezifischer Phänomene wie der Mutterliebe ein wichtiges Element hellenistischer Geistesbeschäftigung war (K. THRAEDE, RAC 8 204f.), braucht man sich über die grosse Beliebtheit des Motivs der Isis mit dem Horusknaben (Harpokrates) nicht zu wundern.

946 Dass die Amme eine Vertrauensstellung innehatte, belegt § 194 des Kodex Hammurabi: "Wenn ein *auilum* sein Kind einer Amme gegeben hat, und sein Kind ist in der Hand der Amme gestorben, die Amme (aber) ohne (den Willen) seines Vaters und seiner Mutter ein anderes Kind (dafür) (an die Brust) angelegt hat, werden sie (es) ihr nachweisen, und weil ohne (den Willen) seines Vaters und seiner Mutter das fremde Kind (an der Brust) sie angelegt hat, werden sie ihre Brüste abschneiden " (HAASE, Rechtssammlungen 48).

947 Vgl. M. SAN NICOLÒ RLA I 96f.; SEIBERT, Die Frau 33.

948 Ammen und Hebammen gab es jedenfalls in der Priesterinnenklasse der *qadištum* (RENGER, Untersuchungen 181; VON SODEN, Die Hebamme 120).

949 BRUNNER-TRAUT, Die Alten Aegypter Taf. 21; dies., Muttermilchkrüglein Taf. II Abb. 7. E. BRUNNER-TRAUT hat in einem Katalog 11 weitere solche Gefässe zusammengestellt (Muttermilchkrüglein 147-151). Ihre Nr. 4 stellt allerdings eher eine Hebamme als eine Amme dar (vgl. weiter oben Kap. III Anm. 877).

Die spezialisierte Mutterfunktion der Amme oder Nährmutter fehlte auch in der Götterwelt nicht. In einem akkadischen Text wird Tiamat als Amme des Bel (Marduk) erwähnt[950] und im Weltschöpfungsepos "Enuma Elisch" lässt Damkina, Marduks Mutter, ihren Sohn an den Brüsten der Ammengöttinnen saugen.[951] Die Herrscher der Ur-I-Zeit bezeichneten sich als "genährt mit heiliger Milch von Ninḫursanga" und legitimierten so ihre königliche Sonderstellung.[952] Im sogenannten "Bericht über Gebete Assurbanipals an Nabu" heisst es unter anderem:

> "Klein warst du, Assurbanipal, als ich dich auf dem Rücken der Scharrat-Ninua liess;
> schwach warst du, Assurbanipal, da du auf dem Schosse der Scharrat-Ninua sassest.
> Ihre vier Brüste waren an deinen Mund gelegt;
> an zweien pflegtest du zu trinken, zwei für dich auszuschöpfen."[953]

Die Verdoppelung der Brüste und das gleichzeitige Saugen an zweien soll die Privilegierung des Königs veranschaulichen, dem so nicht nur ein Maximum an Lebenskraft, sondern auch an königlicher Vollmacht zuteil wurde.[954]

In Mesopotamien gibt es keine Darstellungen göttlicher Ammen, d.h. letztere sind dort nicht von der göttlichen Mutter zu unterscheiden. In Aegypten hingegen ist die Rolle der Mutter und diejenige der Amme(n) - wenigstens in älterer Zeit - häufig auf mehrere Personen verteilt. Beim Studium solcher

---

950 EBELING, Tod 32 Zeile 19.

951 Enuma Elisch I Zeile 84f.; ed. PRITCHARD, ANET 62; Schöpfungsmythen 137.

952 KUEHNE, Das Motiv 512; vgl. auch weiter oben Kap. III Anm. 930.

953 FALKENSTEIN/VON SODEN, Hymnen und Gebete 294. BARNETT (Catalogue 144) übersetzt, ähnlich wie LUCKENBILL (Ancient Records II § 1129) den Schluss etwas anders (... two thou suckest, with two coveredst thy face") und schliesst daraus, dass "this can only mean that Ishtar is envisaged as a cow". So zwingend ist dieser Schluss aber nicht. Eine Kuh hat zwar vier Zitzen, doch trinkt kein Kalb (vgl. MATTHIAE, Il motivo Tav. I,1) und normalerweise auch kein Mensch gleichzeitig an zwei Zitzen.

954 Zur Vierzahl als Symbol des Allseitigen, Umfassenden, Universellen in Mesopotamien und im AT vgl. KEEL, Jahwe-Visionen 248.

Darstellungen und der entsprechenden Inschriften wird bald klar, dass es der altägyptischen Königstheologie mit dieser Spezialisierung der göttlichen Mutterrolle um mehr ging als nur um die Garantie einer vollen Milchbrust für den jungen Pharao. Eine weitere Szene des königlichen Geburtszyklus (vgl. Abb. 391), diesmal aus dem Tempel Amenophis' III. in Luxor, zeigt die Nährung des Kindes und seines Ka durch göttliche Ammen (Abb. 407). Die Königin ist hier auf dem Bett als zweite von links mit der Geierhaube und mit vor der Brust geballten Fäusten dargestellt. Interessanterweise hockt die Königin, obwohl sie das Kind nicht an ihrer Brust hat, in der Stellung einer Stillenden, d.h. mit einem hochgestellten und einem untergeschlagenen Bein (vgl. Abb. 404), auf dem Bett. Als Ammen amtieren die anderswo kuhköpfig dargestellte Hesat und Sechat-Hor.[955] Hinter der Königin kniet mit schützend erhobener Hand die Göttin Selkis.[956] Neben dem Bett sind neun Genien, Götter der Nahrung und Speisen dargestellt, die das Königskind noch zusätzlich versorgen.[957] Die zwei Kühe unter dem Bett, an deren Euter der königliche Prinz trinkt, können als die Kronengöttinnen von Unter- und Oberägypten, Uto und Nechbet identifiziert werden. Die dazugehörige Inschrift lautet:

> "Wir ernähren dich als König von Ober- und Unterägypten, indem du lebst und dein Herz froh ist auf dem Horusthron. Du leitest die Lebenden, du beherrschest die beiden Länder in Triumph wie Re in alle Ewigkeit."[958]

Hier tritt der Symbolcharakter der Ammenfunktion unmissverständlich zutage. Die Göttinnen führen dem Königskind mit ihrer Milch nicht nur die notwendigen Lebenskräfte, sondern auch die Königsherrschaft über die beiden Länder zu. Von daher ist es auch verständlich, dass der Pharao diese Milch wieder bei seiner Krönung und bei seiner Wiedergeburt nach dem Tode trinkt.[959]

---

955 Vgl. BONNET, Reallexikon 404.

956 Die Schutzgöttin Selkis erscheint im Rahmen des Geburtszyklus bereits bei der Zeugung (BRUNNER, Die Geburt Taf. 4; vgl. auch BONNET, Reallexikon 696f.).

957 Vgl. BRUNNER, Die Geburt 133.

958 AaO. 130.

959 AaO. 131. Nicht nur Isis, sondern eine Reihe von andern Göttinnen (Nephtys, Selkis, Ipy, Elkab, Nut, Sechat-Hor) übernehmen in den

Es ist auffallend, dass Isis in den Geburtszyklen des Neuen Reiches noch nicht in der Rolle der stillenden Amme dargestellt wurde.[960] Auf den Reliefs der Osirisgemächer im Tempel Sethos' I. von Abydos liebkost sie zwar den König in mütterlicher Art,[961] gestillt wird er aber von Hathor oder Mut.[962] Erst in der Spätzeit findet man unter der Vielzahl von bronzenen Götterfigürchen Isis als Nährmutter, wobei die Funktion als Mutter und diejenige als Amme zu dieser Zeit immer mehr verschmolzen. Auf einer Bronze aus Berlin (Abb. 408) reicht sie stehend und mit der Geierhaube bekrönt dem Königsknaben die Brust. Während der Typ der sitzenden Gottesmutter mit dem Kind auf dem Schoss geeignet war, ein Familien- und Haushaltsidol zu werden, bleibt die stehende Variante auch in der Spätzeit noch stärker der Königsideologie verhaftet.

8.3 Die syro-phönizische "Dea Nutrix"

1952 wurde in einem Hof (Cour III) des Palastes von Ugarit eine Reihe von geschnitzten Elfenbein-Platten gefunden, die zur Dekoration eines Bettes gehörten.[963] Die Gruppe von zwei mal acht Plaketten, die in einem Rahmen aus Elfenbein und Holz gefasst war, ist - wie so vieles aus Ugarit - in ihrer Gesamtheit noch nicht definitiv publiziert worden. Eine Ausnahme macht dabei eines der ca. 12 x 24 cm grossen Elfenbeintäfelchen, das eine Göttin zeigt, die zwei Knaben stillt (Abb. 409)[964]. Am auffallendsten ist ihre bis

---

Pyramiden-Texten (Sprüche, die für den Totenkult der Herrscher des Alten Reichs bestimmt waren) die Rolle der Amme bei der Wiedergeburt des Königs (LECLANT, Le rôle 123).

960 Vgl. BRUNNER, aaO. 182; J. BERGMAN, LdÄ III 190.

961 MUELLER, Die stillende Gottesmutter Abb. 4 = CALVERLEY, The Temple of Sethos I. Vol. IV Pl. 20 = PRITCHARD, ANEP Nr. 545.

962 CALVERLEY, The Temple of Sethos I. Vol. IV Pl. 23.

963 SCHAEFFER, Les fouilles (15e-17e campagne) 51-59.

964 Dank WARD verfügt man wenigstens über kleine Photos aller 16 Szenen, wobei auf den vier äussersten Elfenbeinplaketten immer das gleiche Pflanzenmotiv dargestellt ist (La déesse Fig. 3 und 4). Die andern enthalten verschiedene Motive aus dem reichhaltigen, sowohl von Vorderasien wie von Aegypten beeinflussten Repertoire der Kunst Ras Schamras, darunter eine "nackte Göttin", ein Fürst, der einen Feind niederschlägt, ein sich umarmendes Paar, eine Prinzessin mit einem Gefäss, eine königliche Löwenjagd, weitere Jäger und Offiziere, Opferträger und Beter.

auf Beine und Füsse frontale Darstellung. Das Gesicht und vor allem die Frisur erinnern sehr an die ägyptische Hathor. Ueber der Frisur trägt sie ein Hörnerpaar, das den Rahmen für die anatolische Sonnenscheibe[965] bildet. Die gemusterte Tunika ist lokalsyrisch wie auch die vier Flügel der Göttin.[966] Die Armhaltung der Göttin sowie der kurze Schurz der beiden Knaben erinnern hingegen wieder an die Vorbilder aus Aegypten. Auch der Stil zeigt Aehnlichkeiten mit der ägyptischen Kunst der Vor-Amarnazeit (Amenophis III.).[967] Abgesehen von einzelnen Versuchen, die Göttin mit Hathor[968] oder mit Astarte[969] in Verbindung zu bringen, identifizieren die meisten Autoren, darunter auch W.A. WARD in einem längeren Artikel zu diesem Elfenbein, die "Dea Nutrix" mit Anat.[970] V. MAAG sieht in der Göttin eine Vermischung von Aschera und Qudschu.[971] Die Identifizierung mit Anat bzw. mit Aschera beruht in erster Linie auf zwei Texten aus Ugarit, in denen diese beiden Göttinnen als Ammen belegt sind. Die Hauptstelle befindet sich in der Keret-Legende, in der Keret anlässlich des Hochzeitsmahls von El die Verheissung erhält, dass seine Frau sieben Kinder gebären wird, wobei der Aelteste, *Jṣb*, Aschera und Anat als Ammen haben wird:

"Sie wird den Jüngling *Jṣb* gebären,
der die Milch der *A̱trt* wird saugen,
der sich an der Brust der Jungfrau [*ᶜnt*] wird letzen,
der Ammen [der Götter] ..."[972]

---

965 BOSSERT, Meine Sonne 125 Taf. VIII Abb. 20.

966 Die vier ausgebreiteten Flügel sind nicht, wie ORTHMANN meint, aus Aegypten inspiriert (Der Alte Orient 489; vgl. KUEHNE, Das Motiv 514), sondern vierflüglige Genien und Götter treten im 15./14. Jh. v. Chr. gleichzeitig in Assyrien und Syrien zum ersten Mal auf. Die vier Flügel sind nicht an eine bestimmte Gestalt gebunden (vgl. unsere Abb. 171-181; KEEL, Jahwevisionen 194; BARRELET, Les déesses armées 251f.).

967 Vgl. KANTOR, Ivories 105; WARD, La déesse 231.

968 BOSSERT, aaO. 125.

969 ORTHMANN, Die säugende Göttin 141.

970 WARD, La déesse 229. Schon SCHAEFFER (Les fouilles, 15e-17e campagne 55) schlug diese Identifizierung vor. Vgl. auch SMITH, Interconnections 33.

971 Syrien-Palästina 473 und 589; vgl. MATTHIAE, Ars Syra 87.

972 III K II 25-28 = CTA 15 II 25-28 = KTU 1.15 II 25-28; ed. AISTLEITNER, Texte 96.

Im zweiten Text, über die Geburt der Götter Schachar und Schalim, ist mehrmals davon die Rede, dass die jungen Götter "an den Zitzen der Brüste der *Atrt*"[973] bzw. "der Herrin" (Aschera oder *Rḥmj*?)[974] saugen. Hier trinken Götterkinder die Milch der Göttinnen, im ersten Text aber ist *Jṣb* ein, wenn auch legendärer,[975] erstgeborener Prinz. Die göttlichen Ammen könnten also etwas Aehnliches wie die des ägyptischen Königs darstellen. Tatsächlich scheinen hier die beiden Ammen nicht in erster Linie Mutterliebe zu verkörpern. A.L. PERLMAN nennt ihre Funktion "life giving, or better yet, life sustaining ..."[976]. Noch wichtiger scheint mir, dass Aschera und Anat diese lebenserhaltende Funktion in je verschiedener Art ausüben. Als Hauptgöttin des Pantheons und als *qnyt ilm*[977] wird Aschera für den jungen Prinzen zur Garantin der Thronfolge.[978] Noch weniger mütterliche Züge weist Anat auf, auf deren kriegerischen Charakter bereits hingewiesen worden ist.[979] Auf eine solch starke, göttliche Schutzmacht aber ist der junge König angewiesen, wenn er sein Königtum, nachdem er es in legitimer Sukzession übernommen hat, erhalten will. Die zwei göttlichen Ammen symbolisieren nichts anderes als zwei der wichtigsten Elemente, die ein Kronprinz für sein künftiges Königtum benötigt. Vor die Wahl gestellt, eine dieser beiden Göttinnen mit der "Dea Nutrix" der Elfenbeinplatte aus Ras Schamra zu verbinden, denkt W.A. WARD wohl zu Recht eher an Anat.[980] Die Tatsache, dass Anat in den Ugarit-Texten auch einmal als geflügelte Göttin in Erscheinung tritt,[981] hat m.E.

---

973 SS 24 = CTA 23 24 = KTU 1.23 24.

974 SS 59 und 61 = CTA 23 59 und 61 = KTU 1.23 59 und 61; ed. AISTLEITNER, Texte 59-61.

975 Zum Streit über eine historische oder eine kultisch-mythische Interpretation der Keret-Legende, vgl. CAQUOT u.a., Textes 492-498.

976 Asherah 70.

977 GORDON übersetzt diesen Beinamen der Aschera mit "creatress of the gods" (Textbook 479 Nr. 2249).

978 PERLMAN, Asherah 188.

979 Vgl. weiter oben Kap. III A 5.1.

980 La déesse 229.

981 "Es erhob die Flügel die Jungfrau ᶜAnat,
sie erhob die Flügel und schnellte im Fluge hin..."
(IV AB II 10f. = CTA 10 II 10f. = KTU 1.10 II 10f.; AISTLEITNER, Texte 53). Da Flügel aber von den verschiedensten Gottheiten getragen werden (vgl. auch weiter oben Kap. II B 5), ist dieses Attribut für eine genauere Identifizierung wenig hilfreich.

weniger Gewicht als der Umstand, dass Anat auch in Aegypten als Amme verehrt wurde.[982] Eine besondere Vorliebe scheint Ramses II. (1290-1224) für die vorderasiatische Göttin gehabt zu haben. In Piramses hat die Göttin, wie aus zwei Statuengruppen von Anat und RamsesII.[983] und den dazugehörigen Inschriften zu schliessen ist, sogar einen Tempel gehabt. In beiden Inschriften bezeichnet sich Anat als "Mutter des Ramses".[984] Eine Passage in der Inschrift des Standbilds lässt kaum Zweifel darüber offen, dass der Sohn genau in der oben vorgeschlagenen Art von der "Mütterlichkeit" der Göttin profitiert. In Zeile 2 heisst es:

> "... Ich gebe Dir alle Länder zu eigen,
> indem ich Dir beistehe."[985]

Auch R. STADELMANN meint darum abschliessend: "Wenn der ägyptische König zu irgendeiner Zeit sich als Sohn einer asiatischen Göttin bezeichnet, so meint er damit nicht die physische Abstammung, sondern symbolisch die Uebernahme all der göttlichen Kräfte und der Macht der Göttin, die gewissermassen ihm vererbt wurden."[986] Wenn es schliesslich in einem Zauberpapyrus heisst: "Siehe, ich habe an den Brüsten der Milchkuh Anat getrunken"[987], so glaubte man damit den bösesten Dämon vertreiben zu können.

---

982 WARD, aaO.; EATON, Anat 84-88; HELCK, Die Beziehungen 494-496.

983 Das eine ist ein lebensgrosses Standbild des Paares, das jedoch nur fragmentarisch und sehr entstellt erhalten ist (STADELMANN, Gottheiten 91). Die zweite Gruppe zeigt ein ebenfalls lebensgrosses Sitzbild von Anat und Ramses. "Der König trägt das Königskopftuch und darüber die Atefkrone. Bekleidet ist er mit einem Schurz, die Hände liegen auf den Knien. Neben ihm sitzt ᶜAnat, auch mit der Atefkrone und einem langen, durchsichtigen Gewand bekleidet. Die linke Hand liegt auf dem Knie, die rechte hat sie dem König auf die Schulter gelegt." (aaO. 92; vgl. EATON, Anat 139 (Foto!)).

984 Deutsche Uebersetzungen beider Inschriften bietet STADELMANN, aaO. 91f.

985 AaO. 91.

986 AaO. 94. STADELMANN macht weiter darauf aufmerksam, dass dieses symbolische Mutter-Kind-Verhältnis durch die Beischriften der Schlachtdarstellungen bestätigt wird, wenn z.B. das Kriegsgespann Sethos' I. "ᶜAnat ist zufrieden" und der Hund Ramses' II. "ᶜAnat beschützt" heissen.

987 Papyrus Leiden I 343 recto VI 10-11, Uebersetzung nach STADELMANN, aaO. 90; vgl. EATON, Anat 85; den Hieroglyphentext bietet GRDSELOFF, Le début 27.

Nun ist, um zum Elfenbein aus Ras Schamra zurückzukehren, noch nach der Identität der beiden säugenden Knaben zu fragen. W. ORTHMANN lässt diese Frage offen: "Bei den beiden männlichen Figuren fehlen Anzeichen für einen übernatürlichen Charakter, dennoch ist nicht zu entscheiden, ob es sich um einen kindlichen Gott oder um den - vielleicht jugendlichen - Herrscher handelt."[988] Nun sprechen schon der Fundort und die Tatsache, dass das Relief Teil einer vornehmen Bettstatt war, deutlich für die zweite Möglichkeit. Hinzu kommt, dass die weiteren Elfenbeine bis auf die "nackte Göttin" Szenen des höfischen Lebens, darunter den Herrscher persönlich (einen Feind niederschlagend oder auf der Löwenjagd)[989], abbilden. Somit könnte das Elfenbein durchaus mit den ägyptischen Darstellungen der den jungen König stillenden Göttin verglichen werden, wenn dem nicht die zweifache Darstellung des Königsknaben entgegenstehen würde. C.H. GORDON glaubte das Problem so lösen zu können, dass er in der doppelten Darstellung des Prinzen Anzeichen für ein Doppelkönigtum sah.[990] Ausser dem Elfenbein kann er seine These nur auf eine Stelle im Baal-Zyklus abstützen, wo von den *mrgṯm ṯd* ("diejenigen, die an den Brüsten saugen") die Rede ist.[991] *mrgṯm* versteht GORDON als Dual, der die zwei Prinzen bezeichne, die sich an der Brust der Göttin gütlich tun.[992] Es liegt aber viel näher, dass mit den *mrgṯm ṯd* die Götter und Göttinnen gemeint sind, die Baal zur Einweihung seines Palastes eingeladen hat. So verweisen die meisten andern Autoren auf die in der syrischen Kunst schon mehrmals beobachtete Tendenz zur Symmetrie.[993] Aufgrund der stilistischen Aehnlichkeiten des Reliefs mit der ägyptischen Kunst zur Zeit Amenophis' III. folgert WARD, dass der Prototyp des Elfenbeins auf den Stillszenen der 18. und 19. Dynastie zu suchen sei (vgl. Abb. 407), wo der König doppelt (mit seinem *ka*) dargestellt ist.[994] Abgesehen davon, dass die Darstellung von zwei Ammen und je einem Kind nur schlecht als Prototyp für die Darstellung einer Göttin

---

988 Die säugende Göttin 142.

989 Zum Verhältnis von Jagd und Krieg vgl. KEEL, Der Bogen 141-177.

990 Homer 64.

991 II AB VI 56 = CTA 4 VI 56 = KTU 1.4 VI 56; vgl. II AB III 41 = CTA 4 III 41 = KTU 1.4 III 41 (CAQUOT u.a., Textes 202 Anm. k).

992 WARD, La déesse 237 Anm. 2.

993 SCHAEFFER, Les fouilles (15e-17e campagnes) 54f.; MATTHIAE, Ars Syra 87f.; GRAY, The *Krt*-Text 59.

994 WARD, La déesse 232-235.

mit zwei Kindern an der Brust dienen kann, könnte es sich, wie WARD selbst zugibt,[995] nur um eine sehr vage Uebernahme der doppelten Darstellung der Kinder gehandelt haben, denn das ägyptische Konzept vom König und seinem *ka* war auf keinen Fall auf Ugarit übertragbar. Die ägyptischen Darstellungen der den König stillenden Göttin galten zu dieser Zeit noch als Zeugnisse einer einmaligen Beziehung eines ganz bestimmten Königs zu einer Göttin. Da in Ugarit der König sich nicht als inkarnierter Gott verstand,[996] brauchte nicht jeder einzelne König immer wieder seine göttliche Herkunft eigens zu legitimieren. Das ägyptische Motiv hatte also in Ugarit auf jeden Fall eine viel allgemeinere Bedeutung als in Aegypten. Es symbolisierte die besondere Stellung des Königsamtes. Da also gerade nicht ein Individuum am Busen der Göttin hängen sollte, sondern das Königtum schlechthin,[997] konnte es sich der Künstler leisten, dies nach vorderasiatischer Manier noch deutlicher zu machen: Indem er die Figur verdoppelte, profitiert der König in einem Höchstmass von der im Ueberfluss vorhandenen Milch der Göttin.[998] Obwohl also der Stil, das Gesicht mit der Hathorfrisur und wahrscheinlich auch das Motiv der "göttlichen Amme" ägyptisch beeinflusst sind, ist hier eine syrophönizische Göttin als königliche Nährmutter (= Beschützerin) abgebildet, deren eigenständige Züge auch äusserlich durch die Frontalstellung und die doppelte Abbildung der "Säuglinge" klar zum Ausdruck kommt. Hier trifft zu, was R.D. BARNETT zur phönizischen Kunst aussagte: "It is frequently said or implied that the Phoenician and Syrian craftsmen were plagiarists, borrowing and debasing the motivs of Egyptian art without understanding. This is only a half-truth. Their art was destined in the first place for the home market, and it now seems clear that the deities wearing quasi Egyptian costume on Canaanite scarabs or Phoenician seals and ivories are not just Egyptian gods misrepresented, but are local deities partially adapted to

---

995 AaO. 235.

996 Vgl. weiter oben Kap. III C 4 Anm. 449.

997 Dies schliesst natürlich nicht aus, dass der königliche Benützer dieses Prunkbetts das Symbol in besonderem Masse auf seine eigene Person beziehen konnte.

998 Bereits P. MATTHIAE hat angedeutet, dass die Verdoppelung der Figuren u.a. auch dazu gedient haben könnte, um die Fülle des göttlichen "Stillens" anzuzeigen (Ars Syra 88). Vgl. die Verdoppelung der Brüste im Text Assurbanipals: weiter oben Kap. III C 8.2 Anm. 953.

their Egyptian equivalents."[999]

Für die phönikische Kunst des 1. Jts. v. Chr. gilt diese Feststellung BARNETTs allerdings nicht mehr ohne Einschränkungen. BARNETT selbst gibt zu, dass der phönikische Künstler dem Handel, und der war im 1. Jt. v. Chr. neben dem Eigenbedarf ebensosehr auf den Export in die Kolonien bedacht, näherstand als den Priesterkreisen, die für die Wahrung der Tradition zuständig waren.[1000] Dies konnte zu einem Schwinden des Interesses am Inhalt führen, und bei gewissen Stücken kann man mit H. FRANKFORT tatsächlich nur eine Deformierung ägyptischer Motive ohne inhaltlich neue, eigenständige Komponenten feststellen.[1001] Es ist andererseits aber kaum denkbar, dass die religiöse Bedeutung dieser Motive völlig verloren ging, zumal sich in ihnen Vorstellungen spiegelten, die nicht nur in Aegypten, sondern im ganzen Alten Orient und im 1. Jt. v. Chr. auch noch in einem guten Teil der Mittelmeerwelt lebendig waren.[1002] Nicht mehr als eigenständige Komposition, sondern als direkte Uebernahme aus Aegypten findet man unter den phönizischen Motiven der zweiten Hälfte des 8. Jhs. v. Chr. aus Nimrud auch die Göttin, die ihr Kind stillt, und zwar sowohl in der sitzenden[1003] als auch in der stehenden Variante (Abb. 410). Sogar das Papyrusdickicht (griech. Chemmis), in dem Isis mit ihrem Kind sitzt oder steht und das in der Geburtslegende des Horus eine wichtige Rolle spielt, ist aus Aegypten übernommen worden. Ob damit auch der volle Sinngehalt der Szene von Isis und ihrem Kind samt dem Chemmis-Motiv[1004] in Nord-Syrien aufgenommen worden ist, ist schwer zu sagen. Ich vermute jedoch, dass das Motiv sich dort von der Königstheologie gelöst und mit dem in Vorderasien heimischen Thema der "göttlichen Mamma"[1005] verschmolzen ist, wie das H. KUEHNE für das späthethitische Relief aus Karatepe (Abb. 411) vorgeschlagen hat.[1006] Nur gerade die Komposition

999 Catalogue 56; vgl. ders., Nimrud Ivories 198-210.

1000 Catalogue 56.

1001 Art 321 Abb. 377-378.

1002 Vgl. MOSCATI, Die Phöniker 132; FRANKFORTs Urteil (aaO. 322) ist in dieser Hinsicht sicher zu hart.

1003 MALLOWAN, Nimrud II 566 Nr. 513.

1004 Vgl. zu diesem populären Thema BERGMAN, Ich bin Isis 137-140.

1005 Vgl. weiter oben Kap. III C 8.1.

1006 Das Motiv 514; vgl. dagegen ORTHMANN, Die säugende Göttin, passim.

des stehenden Kindes, das von einer stehenden Frau genährt wird, erinnert an die stehende Variante des ägyptischen Isismotivs. Da Mutter und Kind sonst keine weiteren Attribute tragen und das Motiv bisher in der späthethitischen Kunst einmalig ist, bleibt seine Bedeutung vorerst unklar.

Wie weit die Kompositionsfreiheit phönizischer Künstler bisweilen ging, soll schliesslich eine Silberschale, die zudem ausserhalb des altorientalischen Raumes, in Olympia, gefunden wurde, belegen (Abb. 412). Während Kleidung, Frisur und Attribute (geflügelte Scheibe, Lebenszeichen, Pflanzenmotiv) stark ägyptisierend wirken, gehören gewisse Themen, z.B. die "nackte Göttin", die ihre Brüste[1007] hält, sicher zum vorderasiatischen Repertoire. Den beiden Verehrungsszenen liegt wahrscheinlich das uralte, mesopotamisch-syrische Bankett-Motiv[1008] zugrunde, in das dann auf der "Frauenseite" auch noch das Thema der (göttlichen?) "Mutter mit ihrem Kind" hineinkomponiert wurde.

8.4 Das "Kuh und Kalb"-Motiv

Mutterliebe lässt sich nicht nur durch das Bild einer Frau mit ihrem Kind ausdrücken. Der angeborene Mutterinstikt der Tiere mochte auf die Menschen in gewisser Weise sogar noch bewegender als das Mutter-Kind-Motiv wirken, besonders dann, wenn die Viehzucht noch einen der wesentlichsten Wirtschaftsfaktoren darstellte, wie das in allen Teilen des Alten Orients mehr oder weniger der Fall war. Das "Kuh und Kalb"-Motiv ist deshalb vom 3. bis zum 1. Jt. v. Chr. kontinuierlich im ganzen Alten Orient zu belegen und stellt so eines der populärsten Themen der altorientalischen Kunst überhaupt dar. Ins 3. Jt. v. Chr. wird ein Stempelsiegel vom Tell Brak (Abb. 413)[1009] datiert, auf dem eine Kuh gleich dreiköpfig dargestellt ist, mit aufgerecktem Hals bei der Geburt, äsend und sich liebevoll dem Kalb zuwen-

---

1007 Vgl. Kap. II A 1.3.

1008 Vgl. weiter oben Kap. III C 1. MOSCATI (Die Phöniker 142) denkt ebenfalls an Bankettszenen.

1009 Während der Ausgräber (Excavations at Brak 117f.) das Siegel um 2300 (?) v. Chr. datiert, schlägt AMIET eine Datierung in die frühdynastische Zeit (1. Hälfte 3. Jt. v. Chr.) vor (GMA 25).

dend, das an ihrem Euter trinkt.[1010] Auf einem Rollsiegelabdruck der frühen Bronzezeit (Bet Jerach, Stratum VII = 2350-220) findet man das Motiv ebenfalls (Abb. 414).

Auch in Aegypten taucht diese Gruppe bereits in den Mastabas des Alten Reichs auf.[1011] Dort bestand zu dieser Zeit bereits eine Vorliebe für die Darstellung mit zurückgewendetem Kopf. Abb. 415 zeigt ein Felsrelief aus dem Grab des Uchhotep in der Nekropole von Meir (12. Dyn., um 1900 v. Chr.). Während das Kalb an der Zitze der Mutter saugt, wendet sich die Kuh dem Jungen zu und säubert es mit der Zunge. Der Gestus des zurückgewendeten Kopfs drückt so die mütterliche Zuwendung in ganz besonderem Masse aus. Diese Darstellungsart mit zurückgewendetem Kopf ist zu Beginn des 2. Jts. v. Chr. mit andern ägyptischen Elementen auch in der altbabylonischen und syrischen Glyptik (Abb. 99, 102 (Capride), 185, 207)[1012] oft zu finden. In der zweiten Hälfte des 2. Jts. v. Chr. lebt das Motiv weiter. Auf einem kassitischen Siegelabdruck (Abb. 416) ist im obersten Feld ein thronender, bärtiger Mann mit assyrischer Haartracht abgebildet, vor dem ein ähnlich gekleideter Mann kniet; dazwischen steht ein (nacktes?) Kind. Im mittleren Feld ist ein säugendes Schaf, im untersten eine säugende Kuh dargestellt. Die Popularität des Motivs lässt auch im 1. Jt. v. Chr. nicht nach, so dass man ihm auf den verschiedensten Bildträgern begegnen kann wie z.B. auf einer grob bemalten Keramikscherbe im Nordsinai (Kuntillet ^{c}Adschrud; Abb. 417) und auf einem im perfekten "cloisonné"-Stil hergestellten Elfenbein aus dem Palast Salmanassars III. in Nimrud (Abb. 418).[1013] Die phönizischen Silberschalen dürfen für dieses Motiv ebenfalls nicht ausser acht gelassen werden.[1014]

1010 Nachträglich bin ich auf R. AMIRANs Artikel (A Seal from Brak 57) gestossen, in dem sie für die dreiköpfige Kuh genau die gleiche Interpretation vorgeschlagen hat. In der Frage der Datierung kommt auch sie nicht weiter, als dass das Siegel vor 2300 v. Chr. anzusetzen ist (aaO. 59; vgl. DELOUGAZ, Animals 195 Anm. 19). Vgl. dagegen O. KEEL (Das Böcklein 99), der etwas anders interpretiert: Danach zeigt das Siegel drei entscheidende Phasen im Dasein einer Kuh, nämlich die Begattung, die Geburt eines Kalbes und das Säugen desselben.

1011 MATTHIAE, Il motivo 3 Fig. 1.

1012 Vgl. aaO. Taf. II und III.

1013 Vgl. aaO. Taf. IV.

1014 Vgl. aaO. Fig. 6.

Diese wenigen Beispiele müssen genügen, um auf die - in zeitlicher und räumlicher Hinsicht - grosse Verbreitung des Motivs hinzuweisen. Für die Frage nach der Herkunft und damit auch der eventuellen Abhängigkeit eines Kulturraums von einem andern in bezug auf das "Kuh und Kalb"-Motiv kann auf die grösseren Arbeiten von P. MATTHIAE[1015] und für die Interpretation auf die Monographie von O. KEEL[1016] verwiesen werden. Bei MATTHIAE wirkt sich m.E. für die Deutung nachteilig aus, dass er das Motiv auf diejenigen Darstellungen einschränkt, bei denen die Kuh den Kopf zurückwendet. So kann er zwar die weite Verbreitung dieser Variante in Aegypten und ihre Ausstrahlung nach Vorderasien nachweisen,[1017] sie hätte aber kaum eine so gute Aufnahme in der altbabylonischen und syrisch/palästinischen Glyptik gefunden, wenn das "Kuh und Kalb"-Motiv nicht vorher schon in anderer Form und nicht nur auf das Rindvieh beschränkt bekannt gewesen wäre.[1018] Für das eisenzeitliche Palästina ist z.B. eine säugende Capride (Abb. 419)[1019] häufig belegt. Für den vorliegenden Kontext bleibt vor allem die Frage wichtig, wo und seit wann das Motiv von "Kuh und Kalb" mit einer weiblichen Gottheit in Verbindung zu bringen ist.

Die Kuhgestaltigkeit verschiedener Gottheiten (u.a. Hathor, Uto und Nechbet; vgl. Abb. 407) in Aegypten wurde bereits mehrmals erwähnt.[1020] Bereits in der ältesten, religiösen Literatur Aegyptens, den Pyramidentexten, wird der König bei seiner Wiedergeburt als von einem Stier und einer Kuh abstammend geschildert:

"Because thou hast no fathers among men,
because thou hast no mothers among men,
Thy father is the Great Wild Bull,
Thy mother is the Young Cow."[1021]

1015 AaO. 1-31.

1016 Das Böcklein 54-141.

1017 Il motivo 30.

1018 Darauf hat schon VAN BUREN (Symbols 36) hingewiesen. Zu Darstellungen von säugendem Kleinvieh vgl. KEEL, Das Böcklein 91ff.

1019 Vgl. die Parallelen bei KEEL, aaO. Abb. 89, 91-94.

1020 Vgl. weiter oben Kap. III C 8.1 und 8.2.

1021 Pyramidentexte § 809; ed. FRANKFORT, Kingship 175; FAULKNER (Pyramid Texts 145) übersetzt abweichend "your mother is the Maiden".

In einem andern Pyramidentext wird die "Great Wild Cow" mit Nechbet, der vergöttlichten Krone Oberägyptens, gleichgesetzt, die anschliessend als menschengestaltige, den König stillende Mutter geschildert wird.[1022] In einem weiteren Text hat die Amme Sechat-Hor Kuhgestalt:

"My mother is Isis, my nurse is Nephtys,
she who suckled me is the Sḫ3t - Ḥr cow,
Neith is behind me, and Selket is before me."[1023]

Diese Kuhgestaltigkeit ägyptischer Göttinnen hat sich bis in die Spätzeit erhalten. Deshalb kann man wahrscheinlich sogar in dem in ägyptisierendem Stil gearbeiteten Elfenbeinrelief aus Nimrud (Abb. 418) noch Isis sehen.[1024]

Bereits HORNBLOWER hat auf eine mögliche, sehr frühe (obedzeitliche) Verehrung der Ninchursanga in Kuhgestalt hingewiesen.[1025] In einer neueren Studie hat Th. JACOBSEN aufgezeigt, dass die Doppelgöttin Ninchursanga/Nintu(r) auf zwei ursprünglich verschiedene Gottheiten zurückzuführen ist: Ninchursanga gilt als "Herrin des Vorgebirges" und somit auch als Herrin der in diesem Gebiet lebenden Wildtiere (Aspekt der Potnia Theron). Sie selbst scheint zwar nicht direkt die Form eines dieser Wildtiere anzunehmen, doch ist bemerkenswert, dass ihr Sohn Ningirsu von einer Hirschkuh gestillt wird.[1026] Der Name der Göttin Nintur hingegen hängt etymologisch mit dem sumerischen Wort t u r (Kuhstall) zusammen. P. DELOUGAZ hat darauf aufmerksam gemacht, dass dieser "Kuhstall" auch als Geburtshütte gedeutet werden kann. Er stützt sich dabei auf eine Reihe urukzeitlicher Siegel (Abb. 420)[1027], auf denen junge Kälber aus einer Hütte hervortreten. JACOBSEN notiert weiter, dass das Wort im übertragenen Sinn auch Uterus bedeuten kann, was wiederum As-

---

1022 Pyramidentexte § 729; vgl. FRANKFORT, aaO. 174; FAULKNER, aaO. 135.

1023 Pyramidentexte § 1375; ed. FAULKNER, aaO. 215. Für die kuhgestaltige Amme Hesat vgl. Pyramidentexte §§ 1029, 2080 und 2168.

1024 Diese Annahme beruht auf dem im Hintergrund dargestellten Papyrusdickicht. Vgl. Abb. 410 und den Kommentar dazu.

1025 Predynastic Figures 38.

1026 Gudea Zylinder B XXII (Fragment S II 3-5); vgl. JACOBSEN, Notes 282.

1027 Vgl. DELOUGAZ, Animals Fig. 1-4, 6-10. Auf Fig. 5 sind es junge Lämmer.

soziationen mit der Deutung des omegaförmigen Symbols der Göttin (vgl. Abb. 390) weckt.[1028] Er schliesst: "The goddess then, would seem to be in essence numinous power in and behind the reproductive process of the cow."[1029] Durch die Personalunion werden die einstmals lokal beschränkten Wirkungskreise der beiden Gottheiten aufgehoben und auch auf den menschlichen Bereich ausgeweitet. Ninchursanga/Nintu(r) wird zur Geburtsgöttin schlechthin, wobei ihre Kompetenz oft durch das Bild des perfekten Handwerkers, in diesem Fall der Hebamme und Amme, illustriert wurde. Ihre vornehmste Aufgabe als "Hebamme der Nation" bestand darin, als Geburtshelferin und Amme des Königs und der Hohepriester zu amten.[1030] Aus der einst direkten Verbindung, zumindest der Göttin Nintu(r), mit der Kuh ist ein Beiname geworden. Das "Kuh und Kalb"-Motiv war in Mesopotamien also nicht von Anfang an auf das Verhältnis einer Göttin zum König konzentriert wie in Aegypten, sondern ist das Produkt einer längeren Entwicklung, bei der neben theologischen auch (religions-)politische Aspekte eine Rolle spielten.[1031] Der Beiname Kuh blieb dann nicht auf Ninchursanga/Nintu(r) beschränkt. Z.B. ist Baba, die Muttergöttin von Lagasch als "weitherzige Kuh des Landes Sumer"[1032] gepriesen worden und auch Inanna/Ischtar wird hie und da "Wildkuh" und an einer Stelle angeblich "the benevolent cow who suckles princes"[1033] genannt. Es ist deshalb gut möglich, dass das "Kuh und Kalb"-Motiv auf den Siegeln den mütterlichen Aspekt der Göttin symbolisiert und eine Art Gegengewicht zur Darstellung der kriegerischen Ischtar (vgl. Abb. 99, 185) bildet. Schliesslich ist auf den weiter oben zitierten Text von der kuhgestaltigen Dienerin des Sin zu verweisen,[1034]

1028 JACOBSEN, Notes 279f.; zum "reproduction process of the cow" vgl. einen sumerischen Text, wo Enki (als Stier) den Tigris befruchtet und der Fluss mit einer Kuh verglichen wird, die sich nach ihrem Kalb sehnt (KRAMER, Sacred Marriage 53).

1029 AaO. 281. Zum königlichen Titel: "Genährt mit Milch der Ninchursanga" vgl. JACOBSEN, aaO. 282 Anm. 29 und weiter oben Kap. III Anm. 930.

1030 AaO. 294.

1031 Vgl. die Bemerkungen zum Gottkönigtum in Mesopotamien und Aegypten weiter oben Kap. III C 4.1.

1032 FALKENSTEIN/VON SODEN, Hymnen 99; in der Beschreibung einer Hierogamie zwischen Ningirsu und Baba wird die Göttin als "the sacred cow, thich has given birth" beschrieben (BARNETT, Catalogue 143).

1033 FALKENSTEIN/VON SODEN, Hymnen und Gebete 68; BARNETT, Catalogue 143 (ohne Quellenangabe).

1034 Vgl. weiter oben Kap. III C 7.

auf die Tatsache, dass auch die Hure in ihrer Identifikation mit Inanna/ Ischtar sich als "Kuh" bezeichnete,[1035] und dass auf palästinischen Siegeln das "Kuh und Kalb"-Motiv bzw. die Capride mit ihrem Jungen häufig mit dem Skorpion zusammen dargestellt ist (vgl. Abb. 419).[1036] Nun stellt sich die Frage, ob das "Kuh und Kalb"-Motiv auch in der ugaritischen Literatur belegt ist. H. GESE meint dazu:"Anat wird bisweilen als Kuh vorgestellt (vgl. CTA 10, 20ff.). Das erinnert an die sogenannte nackte Göttin der Rollsiegel, die auf einem Rind stehend abgebildet wird und vor allem an die Darstellung der Göttin mit den Kuhhörnern."[1037] Nun hat sich aber der Stier - er ist z.B. auf Abb. 271 eindeutig als solcher erkennbar - als Attributstier des Gottes und nicht der Göttin erwiesen.[1038] Bei der Darstellung mit Kuhhörnern denkt GESE an das Elfenbein aus Ras Schamra (vgl. Abb. 409) und somit wohl an eine Angleichung an Hathor. Ausserdem tragen mit Ausnahme der "nackten Göttin" fast alle syrischen Gottheiten eine Hörnerkappe, ohne dass man dabei direkt an eine Verbindung zur Kuh denken müsste.[1039]

So konzentriert sich das Interesse auf den schwierigen Text des Anat-Baal-Zyklus, den ich bereits bei der Behandlung der "Heiligen Hochzeit" angeführt habe (IV AB II und III = CTA 10 II und III = KTU 1.10 II und III)[1040]: Baal begibt sich an die Ufer von *šmk*,[1041] die "voller Wildrinder sind" (IV AB II 9), auf die Jagd. Die anscheinend geflügelte[1042] Anat lüftet ihre Schwingen und fliegt zu ihm. Beim Zusammentreffen der beiden haben nach vielen Interpreten[1043] Baal die Gestalt eines Stiers und Anat die Gestalt einer Kuh angenommen, aus deren genitaler Vereinigung Anat später ein Kalb zur Welt bringt. Die entscheidenden Stellen lauten in der Uebersetzung AISTLEITNERs:

1035 Vgl. weiter oben Kap. III C 5.4.

1036 Zum Skorpion als Symbol des sexuellen Aspekts der Göttin vgl. weiter oben Kap. III C 5.6.2.

1037 Die Religionen 159.

1038 Vgl. weiter oben Kap. III C 3.1.

1039 Vgl. weiter unten Kap. III Anm. 1052.

1040 Vgl. weiter oben Kap. III C 5.2.

1041 Vgl. zu diesem Ausdruck CAQUOT u.a., Textes 283 Anm. 1.

1042 Vgl. weiter oben Kap. III Anm. 981.

1043 So u.a. AISTLEITNER, Texte 52; PRITCHARD, ANET 142; STADELMANN, Gottheiten 90; KAPELRUD, Goddess 42f.

II 26 "Und es erhob ihre Augen die Jungfrau ^{c}Anat,
27 Sie erhob ihre Augen und erblickte,
28 Ja, sie erblickte den Stier!
29 Sie hüpfte im Gang, und hüpfte tanzend.
30 Mit Anmut und mit Grazie.
...
III 2 ... eine Färse ...
3 Ein Rind der Jungfrau ^{c}Anat
4 Und eine junge Kuh der *Ibmt* der Völker.
...
18 Es erging sich, es hüpfte [die Jungfrau ^{c}Anat]
19 Mit Anmut und mit Gra[zie] ...
20 Ein Rind, ein Rind ...
21 Einen Stier gebar sie dem Baal ,
22 Ein Rind dem, [der auf Wolken einherfährt]."[1044]

Eine der Hauptschwierigkeiten des Textes liegt u.a. in der Uebersetzung von *arḫ*. Ausserhalb des Kontextes von IV AB hat *arḫ* eindeutig die Bedeutung von Kuh.[1045] CAQUOT übersetzt deshalb durchwegs mit "vache" und sieht in Anat in IV AB II 28 nicht einen Stier, sondern eine Kuh.[1046] In III 2 steht *arḫ* gar im Plural und zudem ist das zugehörige Verb *tld[n]* erhalten, so dass es also Kühe sind, die der Anat bzw. *ybmt lim[m]* junge Rinder (*al[p.]* bzw. *ypt)* gebären.[1047] Und in III 20ff. wird das zweimalige *arḫ* zum Subjekt:

III 20 "Une vache, une vache [... met bas],
21 elle met bas un taurillon *(ibr)* [pour Ba^{c}al]
22 un boeuf sauvage pour [le Chevaucheur des nuées]."[1048]

Nach CAQUOTs Interpretation ist nicht Anat die Kuh, sondern sie assistiert einer Kuh (oder einer ganzen Herde von Kühen?), die von Baal (in Stierge-

---

1044 Texte 53.

1045 I AB II 6; III K I 5; vgl. AISTLEITNER, Wörterbuch 35; GORDON, Textbook 365 Nr. 347 gibt nur die Bedeutung "Kuh" an. Auch das akk. *arḫu(m)* hat die Bedeutung "Kuh" (VON SODEN, AHw I 67).

1046 Textes 285.

1047 AaO. 286.

1048 AaO. 287.

stalt?) begattet wurde und dann Jungtiere wirft. Als eine der Kühe einen Stier gebiert, trägt Anat (im am besten erhaltenen Abschnitt des Textes) dem auf einem Berg thronenden Baal die frohe Botschaft zu (III 28-37). Bei dieser Interpretation passt dann aber das wahrscheinlich zur Kolonne III gehörige Fragment CTA 11 (= KTU 1.11) schlecht, wo Baal offensichtlich mit Anat direkt in den Zeugungs- und Gebärvorgang verwickelt ist.[1049]

LIPINSKIs Uebersetzungsvorschlag habe ich weiter oben[1050] bereits zitiert. Indem er *tld[n]* in II 20 als Piel[1051] auffasst, entbinden die *arḫt* benannten Koscharot-Göttinnen Anat (in Kuhgestalt) von einem Kalb. Durch die so gewonnene Identifizierung von Anat und Kuh gewinnt die folgende Begattungsszene sowie diejenige von CTA 11, wo von Anat die Rede ist, mit der Geburtsszene der Kuh einen logischen Zusammenhang, der sonst nicht recht sichtbar wird. LIPINSKI kann zudem auf eine Stelle in II 21f. aufmerksam machen, wo Baal die zwei Hörner der Anat salbt,[1052] und schliesslich drängt sich die Parallele vom "Mondgott Sin und seiner Kuh" auf.[1053] Nachteilig ist bei dieser Interpretation, dass das Wort *arḫ* wieder sehr uneinheitlich übersetzt werden muss: In II 28 - auf diese Stelle geht LIPINSKI nicht ein - kann Anat ja kaum eine Kuh erblicken ausser sich selber in verwandelter Gestalt. *arḫ* wäre hier dann wohl doch eher mit "Stier" (= Baal) zu übersetzen, während es sonst die "Kuh" und in der Pluralform die Koscharot bezeichnet.

Eine Art Mittelweg geht A. VAN SELMS, der der Meinung ist, dass die Kuh, mit der Baal den Geschlechtsverkehr ausübt, ihm von Anat zugeführt worden sei,

---

1049 Vgl. weiter oben Kap. III C 5.2.

1050 Kap. III C 5.2.

1051 Im Hebräischen ist das Piel von *jld* in der Bedeutung "Geburtshilfe leisten" belegt (vgl. GESENIUS, Handwörterbuch 300).

1052 Les conceptions 70. *qrn* kommt im Hebräischen mehrheitlich in seiner symbolischen Bedeutung "Kraft" vor (GESENIUS, Handwörterbuch 729). Auch die Hörnerkrone der Götter ist wohl in erster Linie ein Symbol der Macht, wobei das ursprünglich zum Hörnerpaar gehörige Tier (Stier, Widder) in lange nicht allen Fällen Attributtier der entsprechenden Gottheit geblieben ist. Für Baal/Adad bleibt der Bezug zum Stier - wenigstens in der Ikonographie (vgl. HAUSSIG, Wörterbuch I 255) - sehr deutlich. Hier (und auch sonst in Ugarit vgl. AISTLEITNER, Wörterbuch 283 Nr. 2456) ist *qrn* aber eher wörtlich aufzufassen (vgl. CAQUOT u.a., Textes 284 Anm. o).

1053 AaO. 64.

weil sie selber unfruchtbar war, ähnlich wie im Alten Testament Sara, Lea und Rachel ihren Gatten die Dienerin zugeführt hätten.[1054] Doch abgesehen davon, dass an der angeführten Stelle (II 31) nicht davon die Rede ist, dass Anat ihrem Partner eine Kuh zuführt, basiert diese Deutung zu sehr auf der ganz und gar fraglichen Voraussetzung, dass Anat unfruchtbar war.[1055]

Obwohl die Identifikation Anats mit der gebärenden Kuh nicht genügend gesichert ist und der Text als ganzer weiterer Klärung bedarf, ist m.E. zumindest ein enger Zusammenhang zwischen dem Rindvieh an den Ufern des Schamak und dem Treiben der Götter nicht von der Hand zu weisen. Somit darf aber eine weitere Stelle aus dem Baal-Zyklus nicht ausser acht gelassen werden, in der Baal eine Kuh deckt:

"Er gewann lieb eine Färse *(ᶜglt)* auf der Trift.
Eine Kuh *(prt)* am Felde des Löwen der *Mametu*,[1056]
Er lag bei ihr sieben und siebzigmal,
[Er be]deckte [sie] acht und achtzigmal.
Dann [em] pfing sie und gebar ein Junges *(mṯ)*."[1057]

Obwohl der Text keine direkten Hinweise auf Anat liefert, würde eine so interpretierte Liebesszene kurz vor seinem Tod gut passen, besonders da Anat in ihrer Sehnsucht nach dem toten Baal wenig später mit einer Kuh bzw. einem Mutterschaf verglichen wird, die (das) sich nach ihrem (seinem) Kalbe sehnt:

"Wie das Herz der Kuh nach ihrem Kalbe ist,
Wie das Herz des Mutterschafes nach seinem Lamme ist,
War das Herz der ᶜAnat nach Baal."[1058]

Hier ist die Liebe des Muttertieres zu ihrem Jungen ausgeweitet auf die

---

1054 Marriage 71f.

1055 Vgl. dazu weiter oben Kap. III A 5.2.

1056 CAQUOT u.a. übersetzen abweichend: "... riverain du séjour des morts" (Textes 249, vgl. Anm. 1).

1057 I* AB V 18-22 = CTA 5 V 18-22 = KTU 1.5 V 18-22; ed. AISTLEITNER, Texte 248.

1058 I AB II 6b-9a = CTA 6 II 6b-9a = KTU 1.6 II 6b-9a; ed. AISTLEITNER, Texte 19.

Sehnsucht nach dem Geliebten,und es ist gut möglich, dass das "Kuh und Kalb"-Motiv auf den phönizischen Elfenbeinen (vgl. Abb. 418) eine ähnliche Ausweitung erfahren hat. Göttliche Eigenschaften sind oft dort, wo das Tier dem Menschen überlegen ist, durch tierische Eigenschaften veranschaulicht worden (z.B. die Stärke des Stiers, die zerstörerische Macht des Löwen, die Flügel des Adlers, usw.). Vielleicht verhält es sich auch mit der Liebe des Muttertieres, die es instinktiv zu seinem Jungen treibt, ähnlich.

D. Die syrische Grosse Göttin

1. "MAGNA MATER"

Die vorderasiatische Göttin wird von Orientalisten und Religionsgeschichtlern hie und da als "Magna Mater" (Grosse Mutter) bezeichnet.[1059] Sie haben damit einen Begriff ausgeweitet, der ursprünglich einer orientalischen Göttin im "Endstadium", nämlich im römischen Kult, vorbehalten war und nie ausschliesslich eine göttliche "Mutter" bezeichnete. Die phrygische Göttin Kybele wurde nämlich so bezeichnet, deren Kult auf Befragung der sibyllinischen Bücher 204 v. Chr. offiziell in Rom eingeführt worden war.[1060] Der mit diesem Kult verbundenen ekstatischen Frömmigkeit und ihren entmannten Kultdienern (Galli) stand die offizielle Religion sehr zurückhaltend gegenüber. Die Göttin, der Rom nach der Sibylle die Befreiung von den Karthagern zu verdanken hatte, war aber zu mächtig, als dass man sie einfach hätte ignorieren können; so wurde sie zuerst im eigenen Tempelbereich quasi unter Hausarrest gehalten, und römischen Bürgern war es verboten, am Kult teilzunehmen.[1061] Erst unter Kaiser Claudius (41-54) fand der Kult öffentliche Anerkennung.[1062]

Kybele war aber auch schon im kleinasiatischen Stammland eine mächtige Göttin, die früh den Beinamen Μήτηρ θεῶν trug und so leicht zahlreichen, anatolischen Lokalgöttinnen angeglichen werden konnte.[1063]

Der Beiname Μήτηρ θεῶν findet sich wiederum bei der mit Kybele wesensverwandten Atargatis,[1064] die in der lateinischen Literatur unter dem Namen

1059 GESE (Die Religionen 150) bezeichnet z.B. Aschera als "Magna Mater". Vgl. auch W. HELCK (Betrachtungen 14ff.), der den Begriff "Grosse Göttin" ohne Umschweife einführt und gebraucht.

1060 H. LE BONNIEC, dtv-Lexikon der Antike, Religion/Mythologie II 73; CUMONT, Religionen 43.

1061 CUMONT, aaO. 48f.

1062 AaO. 51ff.

1063 Vgl. SCHWENN, PRE XI,2 2253f.

1064 HOERIG, Dea Syria 237.

"Dea Syria" bekannt war.[1065] M. HOERIG hat sich in einer sorgfältigen Studie mit dieser Spätform der syrischen Göttin befasst, wobei sie von einem an der syrisch-türkischen Grenze gefundenen Kultbild ausgeht, das sich nun im Museum von Gaziantepe befindet.[1066] Da in Syrien bisher keine inschriftlich gesicherten Darstellungen der Göttin aus römischer Zeit vorliegen,[1067] war sie bei der Analyse auf die Beschreibung des Kultbildes der "Dea Syria" im gleichnamigen Werk, das LUKIAN VON SAMOSATA zugeschrieben wird, angewiesen.[1068] Im 15. Kapitel beschreibt LUKIAN bereits einige Merkmale der Göttin im grossen Tempel von Hierapolis-Bambyke am oberen Euphrat: Sie wird von Löwen getragen, hält ein Tympanon in der Hand und trägt auf dem Kopf einen Turm, was er als spezifische Merkmale der Göttin Rhea, an die Kybele in Griechenland angeglichen wurde,[1069] bezeichnet.[1070] Bei der eigentlichen Beschreibung der Kultstatue im 32. Kapitel bezeichnet er die Göttin als Hera, die aber auch etwas von Athene, Aphrodite, Selene, Rhea, Artemis, Nemesis und den Moiren habe.[1071] Die Dea Syria erweist sich nach dem Zeugnis LUKIANs als sehr komplexe Gestalt, bei der die Identifizierung mit einer Göttin des olympischen Pantheons nicht ausreichte.[1072] Da die mit der Dea Syria identifizierte Atargatis[1073] bei der Einführung ihres Kultes in Griechenland lediglich mit Aphrodite identifiziert wurde, könnte man meinen,

---

1065 CUMONT, Religionen 95-97.

1066 Dea Syria 35ff.

1067 AaO. 239.

1068 C. CLEMEN, der 1938 eine kommentierte Uebersetzung von LUKIANs Werk publizierte, hält in seiner Vorbemerkung (Lukians Schrift 5) eine authentische Verfasserschaft durchaus für möglich.
H.W. ATTRIDGE/R.A. ODEN, die Bearbeiter der neuen englischen Ausgabe, lassen diese Frage offen (The Syrian Goddess 2f.).

1069 Vgl. SCHWENN, PRE XI,2 2270.

1070 "λέοντες γάρ μιν φέρουσι καὶ τύμπανον ἔχει καὶ ἐπὶ τῇ κεφαλῇ πυργοφορέει, ὁκοίην ʽΡέην Λυδοὶ ποιέουσιν."
(ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΣΥΡΙΗΣ ΘΕΟΥ 15; ed. IACOBITZ, Lucianus III 518)

1071 "καὶ τὰ μὲν ξύμπαντα ἀτρεκέϊ λόγῳ ῞Ηρη ἐστίν· ἔχει δέ τι καὶ ᾿Αθηναίης καὶ ᾿Αφροδίτης καὶ Σεληναίης καὶ ʽΡέης καὶ ᾿Αρτέμιδος καὶ Νεμέσιος καὶ Μοιρέων."
(ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΣΥΡΙΗΣ ΘΕΟΥ 32; ed. aaO. 530)

1072 HOERIG, aaO. 247.

1073 Diese Identität ist durch literarische und archäologische Zeugnisse belegt (aaO. 248).

dass zwischen der Göttin Atargatis der zwei letzten vorchristlichen Jahrhunderte und der Dea Syria eine synkretistische Entwicklung stattgefunden haben muss.[1074]

HOERIGs Analyse einzelner Aspekte der Dea Syria und die Rekonstruktion früherer Entwicklungsstufen beweisen jedoch, dass man die meisten der Teilaspekte auch bei Atargatis und den noch älteren Vorläufern der syrischen Göttin wiederfinden kann, und dass es die Griechen auf Delos waren, die sich zuerst einseitig für den Liebes- bzw. Fruchtbarkeitsaspekt interessierten und Atargatis deshalb anfänglich in erster Linie mit Aphrodite identifiziert hatten.[1075] Auf die komplexe Gestalt der Atargatis weist ja bereits die Etymologie des Namens.[1076] M. HOERIG macht aber auch darauf aufmerksam, dass sich aus der Etymologie nicht alle Wesensmerkmale der Atargatis herauslesen lassen, und dass es Anhaltspunkte gibt, dass sie noch andere Aspekte, z.B. den aus der Etymologie kaum eruierbaren Aspekt der Göttermutter ("Aschera"-Typ), in sich vereinigt.[1077]

So können die Religionsgeschichtler mit gewisser Berechtigung auch bei diesen Vorformen der syrischen Göttin von der "Magna Mater" oder "altorientalischen Muttergöttin" oder, weil bei einer solchen Göttin die eigentlich mütterlichen Züge, wenn überhaupt, nur einen Teil ausmachen, von der "Grossen Göttin" oder von der "vorderasiatischen Fruchtbarkeitsgöttin" reden.

In der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts wurden sie dabei von der These des Basler Geschichtsphilosophen J.J. BACHOFEN gestützt, der glaubte, im Matriarchat die ursprüngliche, menschliche Gesellschaftsform gefunden zu haben, die auf religiöser Ebene ihre Entsprechung in der Verehrung der "Muttergöttin" gehabt hätte.[1078] Andere, darunter auch J. PRZYLUSKI in seiner

1074 AaO. 249.

1075 AaO. 250.

1076 Der Name Atargatis ist vielleicht aus der Fusion der Namen Astarte und Anat entstanden (vgl. zu dieser und einer weiterreichenden, mehr auf die inhaltliche Bedeutung eingehenden Etymologie aaO. 119-121; HELCK, Betrachtungen 270).

1077 Dea Syria 253f.

1078 BACHOFEN redet nie von Matriarchat, sondern von Mutterrecht oder Gynaikokratie. Das 1861 erschienene Buch "Mutterrecht" gehört zu den

Einleitung zur vergleichenden Religionswissenschaft mit dem Titel "La Grande Déesse", haben versucht, eine Entwicklung aufzuzeigen, die "von der Muttergöttin zum Gott Vater" führt.[1079]

Nun gilt BACHOFENs These seit einiger Zeit als überholt[1080], und linearen Entwicklungsschemen steht man heute skeptischer gegenüber als früher.[1081] Was bleibt, ist die auffallende Dominanz weiblicher Figuren in prähistorischer und frühhistorischer Zeit, die sich zumindest bei den Terrakottafigürchen bis ins 1. Jt. v. Chr. durchhält.[1082] Da der mutterrechtliche Einfluss im Vorderen Orient überhaupt fraglich ist und zumindest in historischer Zeit keine nennenswerte Rolle mehr gespielt hat, sind die Gründe anderswo zu suchen. Genau da aber kann nun auf den oben skizzierten Zyklus verwiesen werden und auf die Tatsache, dass der Lebensrhythmus der Frau zu einer elementareren und direkteren Beziehung mit den Mächten des Numinosen

---

Hauptwerken BACHOFENs. Seine These entwickelt er in der Vorrede dazu (vgl. zum Verhältnis von Frau und Religion bes. aaO. (1980) 18-27), die ebenso im Auswahlband "Mutterrecht und Urreligion" (vgl. aaO. 107-110) enthalten ist. Zur Person BACHOFENs und zur zeitgeschichtlichen Einordnung seines "Mutterrechts" vgl. jetzt WESEL, Der Mythos 9-18.

1079 AaO. passim, besonders 19.

1080 In feministischen Kreisen gibt es auch jetzt immer wieder Versuche, die Matriarchats-Theorie und ihren Gewährsmann BACHOFEN neu aufleben zu lassen. Doch halten sie einer genaueren Prüfung nicht stand (vgl. z.B. FESTER u.a., Weib und Macht 11; SCHREIER, Göttinnen 19). Zur These, dass in Urzeiten eine regelrechte Frauenherrschaft existiert habe, meint S. DE BEAUVOIR: "... diese von Bachofen aufgestellte Hypothese nimmt Engels wieder auf; der Uebergang vom Matriarchat zum Patriarchat ist nach ihm 'die weltgeschichtliche Niederlage des weiblichen Geschlechts'. In Wirklichkeit ist dieses Goldene Zeitalter der Frau aber nur ein Mythos " (Das andere Geschlecht 77). Dieses Zitat inspirierte U. WESEL wohl zum Titel seines kritischen Essay-Bandes "Der Mythos vom Matriarchat". Zur feministischen Kritik an BACHOFEN vgl. MILLET, Sexus und Herrschaft 130f.; JANSSEN-JURREIT, Sexismus 97-111; GREELEY, Maria 77.

1081 Dass die Entwicklung nicht vom Partikularismus zum Universalismus, nicht von der kämpferischen und geilen zur gesitteten und keuschen Göttin und nicht von der Grossen Göttin zum Grossen Gott verläuft (vgl. PRZYLUSKI, La Grande Déesse 16f.), sondern - wenigstens, was den Alten Orient angeht - von Anfang an viel komplexer erscheint, konnte im Verlauf dieser Arbeit schon mehrmals exemplifiziert werden (vgl. auch NEUMANN, Die Grosse Mutter 93; GREELEY, Maria 77).

1082 Vgl. FRANZ, Die Muttergöttin 26-28; ELIADE, Geschichte I 30-32, 47-51; zum Dominanz der Frauenfigürchen in historischer Zeit vgl. weiter oben Kap. II Anm. 3.

führt, als dies beim Mann der Fall ist. Die numinosen Mächte konkretisieren sich in der Gestalt einer Göttin, deren einzelne Erscheinungsformen zu einem guten Teil nichts anderes als "verklärte" Frauenfunktionen sind. So gesehen erweist sich die religiöse Symbolik des Weiblichen als fundamentaler und vor allem universaler als diejenige des Männlichen, wie dies auch die Religionsphänomenologie[1083] und vor allem die Tiefenpsychologie deutlich gemacht haben.[1084]

Ich frage mich nun, wie zwingend angesichts dieser Sachlage die von M. HOERIG propagierte Theorie einer einzigen (komplexen) Urgestalt ist[1085], und ob die im ganzen Alten Orient und im östlichen Mittelmeerraum überall ähnliche Erfahrung der weiblichen Religiosität sich nicht gleichzeitig an verschiedenen Orten in einer ähnlichen Göttergestalt hätte niederschlagen können. Abzulehnen ist die These einer göttlichen Urmutter dann jedenfalls, wenn sie zum Ausgangspunkt einer nivellierenden Darstellung gemacht wird, wie das im Buch von E.O. JAMES "The Cult of the Mother Goddess" der Fall ist.[1086] W. HELCKs "Betrachtungen zur Grossen Göttin und den ihr verbundenen Gottheiten" sind demgegenüber viel differenzierter ausgefallen.[1087] Trotzdem sind zwei

1083 HEILER, Erscheinungsformen 411-418; ders., Die Frau 9; VAN DER LEEUW, Phänomenologie 86-99.

1084 Auf den "Mutterarchetypus" machte bekanntlich C.G. JUNG (vgl. u.a. seinen Aufsatz "Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus" 403-443) aufmerksam. Eine eingehende Strukturanalyse dieses Archetyps hat dann sein Schüler E. NEUMANN (Die Grosse Mutter, passim) vorgenommen. Die Universalität wird dabei sehr schön in dem aus allen Kulturbereichen entnommenen Bildmaterial deutlich. - In der Auseinandersetzung mit der feministischen Theologie spielen die Ideen NEUMANNs neuerdings wieder eine wichtige Rolle (vgl. LUETHI, Eva 166ff.; GREELEY, Maria 85ff.).

1085 HOERIG, Dea Syria 257.

1086 Vgl. dazu CORNELIS, Rezension zu JAMES, The Cult of the Mother Goddess 262f. Der Religionsgeschichtler oder orientalische Altertumswissenschaftler darf sich nicht mit der Darstellung der gemeinsamen Züge zufriedengeben, sondern er muss ebenso versuchen, die Unterschiede herauszustellen (und evtl. eine Entwicklung aufzuzeigen), auch wenn dies, wie im vorliegenden Fall, sehr schwierig ist. Denn schliesslich orientiert sich auch der Religionsphänomenologe (zum Unterschied zwischen Religionsgeschichte und Religionsphänomenologie vgl. OBERHUBER, Muttergottheiten 53) und selbst der Tiefenpsychologe (vgl. NEUMANN, Die Grosse Mutter 88f.) in gewisser Weise an einem Entwicklungsprinzip.

1087 Ein Blick auf das Inhaltsverzeichnis (aaO. 11) deckt z.B. sofort das

Punkte zu kritisieren: Die von HELCK aufgezeigte Entwicklung nimmt erstens ihren Ausgangspunkt in einer bewusst rein spekulativen Arbeitshypothese, die sich, wie bereits erwähnt, zumindest vom 2. Jt. v. Chr. an als zu wenig tragfähig erweist. Zweitens hat seine Abkehr von der allzu pauschalen Deutung der Grossen Göttin als Fruchtbarkeitsnumen zu einer ebenso einseitigen Bewertung des erotisch/sexuellen Bereichs geführt.[1088] Die obige Darstellung hat nochmals mit aller Deutlichkeit gezeigt, was sich schon aus der Zusammenfassung des zweiten Kapitels ergab,[1089] dass der erotische Aspekt zwar sehr zentral ist, dass er aber nicht völlig vom Fruchtbarkeitsaspekt getrennt werden kann und zudem in einen "Zyklus" eingeordnet ist, der alle wichtigen Lebensstationen der Frau umfasst. Es ist sehr wahrscheinlich, dass bereits den neolithischen Figürchen aus Anatolien ein ähnlich komplexes "Image" der Göttin zugrunde lag und J. MELLAART das Material richtig deutet, wenn er schreibt: "These small clay statues, the earliest yet found in Anatolia, should in all likelihood be regarded as domestic cult statues, representing the Anatolian 'Fertile Goddess', the prototype of Hepat, Kupapa, Cybele and the Magna Mater. The great variety of aspects under which she is here presented, might be considered as a life cycle. We find her as a maiden or virgin, as a young woman with the boy-god or paramour, as a mature woman, as a mother and as the mother or mistress of animals, all aspects familiar from later sources."[1090]

In den aus den Texten oder aus der Bildkunst bekannten altorientalischen Göttinnen tritt meistens ein Aspekt stärker in den Vordergrund, ohne dass sie sich aber scharf voneinander abgrenzen liessen. M. HOERIG hat darauf aufmerksam gemacht, dass es schon früh Versuche (aus Theologenkreisen?) gab, die einzelne Aspekte oder nah verwandte Gottheiten unter einem Namen zusammenfassen wollten.[1091] Dies wird in den Texten am deutlichsten bei Ischtar,

---

Bemühen des Autors auf, den nach allen Seiten überbordenden Stoff nach chronologischen und geographischen Gesichtspunkten zu gliedern.

1088 Vgl. weiter oben Kap. II A 3.

1089 Vgl. weiter oben Kap. II C.

1090 MELLAART, Haçilar 1960 59-61. Gegen HOERIG (Dea Syria 255f.), die in den von Löwen bzw. Panthern begleiteten neolithischen Figürchen Muttergöttinnen im engeren Sinn des Wortes sah.

1091 Dea Syria 258.

deren Epitheta sie u.a. zum "Inbegriff alles Weiblichen" stempeln.[1092] Im syrischen Raum braucht man dann allerdings nicht bis ins 1. Jt. v. Chr. hinunterzugehen, bis man in Atargatis das Produkt eines ähnlichen Verschmelzungsprozesses findet.[1093] Bereits in der altsyrischen Glyptik ist nämlich eine Figur anzutreffen, deren Erscheinungsweise nicht auf einen spezifisch fraulichen Aspekt hinweist, sondern umfassender ist und deshalb als "Dea Syria" des 2. Jt. v. Chr. bezeichnet werden könnte.

2. DIE SYRISCHE GOETTIN UND IHR GOETTLICHER PARTNER

In der Schicht Alalach VII (1720-1650)[1094] taucht häufig eine Göttin auf, die einen mit einem Hörnerpaar versetzten Zylinderhut trägt. Wenn ihr ein göttlicher Partner zugesellt wird, ist dies in der Mehrzahl der Fälle ein sich recht kriegerisch gebärdender Gott (Abb. 421)[1095]. Die Göttin trägt normalerweise - hier im Ansatz noch erkennbar - den sogenannten Wulstmantel, dessen Saum pelzbesetzt oder einfach zu einem Wulst eingerollt war.[1096] Der Gott trägt im Gegensatz dazu den kurzen Schurz und hält in der einen Hand eine Art Axt und eine zweite, nicht genauer identifizierbare Waffe, vielleicht aber auch das Leitseil,[1097] das ihn mit dem am Boden kauernden Tier (Stier?) verbindet. Was er in der andern Hand schwingt, ist auf dieser Abrollung nicht mehr erhalten, doch nach besseren Parallelen, z.B. Abb. 422[1098], zu schliessen, handelt es sich durchwegs um eine Keule. Auf dem

---

1092 TALLQVIST, Götterepitheta 334.

1093 HOERIG, aaO. 258.

1094 Zur chronologischen Einordnung der Göttin mit dem Zylinderhut vgl. weiter oben Kap. III EXKURS 3.

1095 Die in feinerem Stil gehaltene Göttin auf einem andern Abdruck (COLLON, Seal Impressions 49 Nr. 85) steht vielleicht ebenfalls dem kämpferischen Gott gegenüber. Jedenfalls ist vom Gegenüber noch eine Hand mit einem Stab erhalten, den man in der Hand des Gottes von Nr. 36 wiederfindet.

1096 Vgl. COLLON, Seal Impressions 180.

1097 COLLON (aaO. 28) erwartet ein solches, kann davon aber keine Spuren entdecken. Ich frage mich, ob nicht der Ansatz unter dem Handgelenk dazugehört.

1098 Der Mantel der Göttin ist sowohl mit Fransen als auch mit dem Wulst gesäumt. Zur Schwierigkeit, diesen Umstand wie SAFADI (Die Entste-

Kopf, dessen Haar in einem langen, unten eingerollten Zopf endet, trägt er die Pickelhaube. Bei der Göttin fällt erneut der Halsschmuck auf.[1099] Solche Details sind in den gröber geschnittenen Stücken nicht mehr erkennbar,[1100] doch bleibt die Komposition der den Gott mit einem Arm grüssenden Göttin unverändert. Ein im Kugelbohrerstil gehaltenes Stück aus dem Louvre (Abb. 423)[1101] gehört ans Ende der ersten Hälfte oder bereits in die zweite Hälfte des 2. Jt. v. Chr. Eine Ausnahme bildet ein Siegel aus der Bibliothèque Nationale von Paris, wo der kriegerische Gott mit Keule und Krummholz den Fransenmantel trägt, der sonst dem irdischen Herrscher vorbehalten ist (Abb. 246).[1102] Hie und da trägt die Göttin mit dem Zylinderhut einen ähnlichen kurzen Schurz wie der Gott, der allerdings hinten durch ein Plissêteil verlängert ist (Abb. 424)[1103]. Die bei dieser Kleidungsart meistens dazugehörenden Flügel rufen die exakt in dieser Aufmachung erscheinende, bewaffnete Göttin in Erinnerung (vgl. besonders Abb. 197-199, 204, 205) und deuten auf eine enge Verbindung dieser beiden Aspekte hin.

Drei Siegel sind mir bekannt, auf denen die syrische Göttin zusammen mit ihrem göttlichen Partner verehrt wird: Auffallend ist, dass die Göttin ihrem Partner jedes Mal auf irgendeine Weise ihre Unterstützung zusichert. Auf dem Siegel vom Tell ᶜAjjul (Abb. 425) scheint sie ein Krummholz in der Hand zu halten. Dieses Stück gehört zudem zu den selteneren Belegen, auf denen ein Gott auch ikonographisch als Vegetationsgottheit erscheint: Aus den

---

hung II 448) für die Chronologie nutzbar zu machen, vgl. weiter oben Kap. III EXKURS 3. Vgl. auch FRANKFORT, CS Pl. 42k; für ein im Stil ähnliches Siegel, bei dem jedoch dem kriegerischen Gott der Herrscher mit dem ovalen Kopfschmuck entgegentritt, vgl. DELAPORTE, Louvre II A 916.

1099 Vgl. weiter oben Kap. III EXKURS 4.

1100 CONTENAU, Glyptique syro-hittite Abb. 163 = DELAPORTE, Bibliothèque Nationale Nr. 494 = SAFADI, Die Entstehung I Abb. 165; VON DER OSTEN, Newell Nr. 339.

1101 Vgl. auch COLLON, Seal Impressions Nr. 219. Für die Datierung vgl. die ähnliche Darstellung des Wettergottes auf einer Abrollung aus Alalach IV (15. Jh. v. Chr.), aaO. Nr. 208.

1102 Zur Bankettszene über einem Löwen und einem Stierpaar vgl. weiter oben Kap. III C 1. Für den Fransenmantel vgl. z.B. das Siegel der Matrunna (Abb. 435).

1103 Vgl. WOOLLEY, Alalakh Taf. 40,14 = DIGARD, Répertoire Nr. 439.

Schultern des Gottes ragt ein Gegenstand, der als pflanzliches Element verstanden werden kann,und zu Füssen des Stiers wächst ebenfalls eine Pflanze (vgl. auch Abb. 200-202). Das Siegel ist eher in die zweite als in die erste Hälfte des 2. Jts. v. Chr. zu datieren. Sicher älter als das Stück vom Tell ʿAjjul[1104] ist ein Siegel aus Karahöyük, dessen Darstellung aus einigen Abrollungsfragmenten rekonstruiert werden konnte (Abb. 426). Die Göttin ist hier nämlich noch mit dem Stufenkleid bekleidet, das in Alalach bei der Göttin mit dem Zylinderhut[1105] nicht mehr anzutreffen ist. Hier ist es ein dreieckförmiger Gegenstand (Lanze?), mit dem sie ihrem Partner zur Seite steht. Dazwischen, ans Ende des 18. Jhs. v. Chr., wäre dann der Abdruck aus Ebla einzuordnen, der das gleiche Motiv nochmals unter einer Flügelsonne zeigt (Abb. 427). Das Attributtier des Gottes, das auf dem Siegel aus Karahöyük noch als stattlicher Stier voranschreitet, ist zu einem kleinen Podesttier zusammengeschrumpft. Dafür hat sich das Attributtier der Göttin auf dem Zylinderhut niedergelassen.[1106] Statt mit einer Waffe unterstützt die Göttin ihren Partner mit einem Lebenszeichen. Dies liegt in der Grundintention der Szene, bei der es um die Verleihung von Lebenskraft geht, wie das gross zwischen dem Gott und dem in den Wulstmantel gehüllten Herrscher erscheinde Lebenszeichen symbolisiert.

Der keulenschwingende Gott ist nicht der einzige, der mit der syrischen Grossen Göttin zusammen abgebildet wird. Auf einem Siegel des Louvre (Abb. 428) grüsst sie einen Gott im kurzen, hinten verlängerten Schurz, der in der einen Hand eine Lanze und in der andern einen Bogen hält. Hinter der Göttin[1107] folgt eine weitere, ebenfalls in einem unten schräg verlaufenden

---

1104 Das Siegel stammt aus einem unstratifizierten Kontext. Die von A. ROWE (A Catalogue 239 S 15) ohne Begründung vorgeschlagene Datierung in die Hyksos-Zeit ist wahrscheinlich zu hoch. Die Musterung der Kleider sowie die sanduhrförmige Darstellung des Körpers des Wettergottes passen besser in die späte Bronzezeit (1550-1200); vgl. PARKER, Seals 8; PORADA, Late Cypriote Bronze Age 187.

1105 COLLON, Seal Impressions Pl. XV und XVI.

1106 Weitere Parallelen bei WINTER, Die Taube 68-70.

1107 Bei diesem Siegel ist nicht deutlich erkennbar, ob es sich bei der Figur mit dem Zylinderhut um eine Göttin handelt oder nicht. P. MATTHIAE (Note 33) verneint dies. Dass es sich auch hier um die Göttin handeln könnte, schliesse ich aus den nachfolgend erwähnten Beispielen, bei denen die Göttin eindeutiger identifizierbar und Bestandteil der gleichen Dreiergruppe (Gott-Göttin-Beter/Schutzgottheit) ist.

Wulstmantel gekleidete Figur, wahrscheinlich ein Beter. Alle drei stehen auf einem Podest. Dass es sich wirklich um einen anderen Göttertyp handelt, zeigt sich bei einem weiteren Siegel des Louvre noch deutlicher (Abb. 429)[1108]. Als Attributtier des Gottes, der hier statt der Lanze drei Wurfspiesse in der Hand hält, geht dem Gott nicht ein Stier, sondern eine Capride voran. Zu dieser Gruppe ist vielleicht auch ein eigentümliches Siegel der Sammlung Moore zu zählen (Abb. 430)[1109]. Der Gott trägt hier ebenfalls einen gehörnten Zylinderhut, auf dem sogar noch ein Vogel (?) sitzt. Seinen Bogen streckt er der Göttin entgegen, die ebenfalls im kurzen Schurz und geflügelt auftritt. Dahinter folgt eine ägyptisierende Schutzgöttin, deren Perücke mit Hathorkrone und Uräus geschmückt ist.[1110]

Die Identifikation des keulenschwingenden Gottes mit Stier mit dem Göttertyp des "Hadad-Baal-Seth-Teschup" gilt als gesichert.[1111] Auch wenn die Ikonographie dieses Gottes sich über tausend Jahre hinweg vor allem in gewissen Details wie dem drohenden Schwingen einer Waffe, der Kopfbedeckung oder der Zuordnung des Attributstieres als konstant erwiesen hat, schliesst dies Lokalunterschiede - schon die Namen weisen darauf hin - nicht aus. Bei genauerem Hinsehen werden diese auch in der Ikonographie sichtbar (vgl. die zwei Versionen des Wettergottes auf dem gleichen Siegel: Abb. 75)[1112] und

---

1108 Vgl. für ähnliche Darstellungen eines Gottes mit Bogen: PORADA, Morgan Nr. 993 = MATTHIAE, Note Tav. 14,3 (dem Gott vis-à-vis steht eine Göttin mit ägyptisierender Perücke und Hathorkrone); PORADA, aaO. Nr. 966.

1109 Für die von FORTE (Seals, Text zu Nr. 63) vorgenommene Identifizierung der Szene mit einer Episode des *Aqht*-Mythos fehlen triftige Anhaltspunkte.

1110 Für eine Parallele aus Alalach VII vgl. COLLON, Seal Impressions 81 Nr. 148.

1111 Vgl. HAUSSIG, Wörterbuch I 264; VANEL, L'iconographie 168f.

1112 Neben VANEL (L'iconographie, passim) beleuchten auch GESE (Die Religionen 119-134) und HELCK (Betrachtungen 169-197) kurz die Beziehungen der einzelnen Vertreter dieses Göttertyps zueinander. Dabei hat - zumindest bis in die persisch-hellenistische Zeit - nie eine Verschmelzung zu einer einzigen Gestalt stattgefunden (gegen STADELMANN, Gottheiten 27), genausowenig wie bis zu jener Zeit eine politische Verschmelzung möglich war. Dies schliesst nicht aus, dass es aus politisch-ideologischen oder theologisch-systematisierenden Gründen immer wieder zu Funktionserweiterungen des einen auf Kosten eines anderen Gottes oder zu gegenseitigen Angleichungen kam. Die,

treten bei einer chronologischen Aufteilung noch deutlicher hervor.[1113]

Die Identität des Gottes mit dem Bogen ist nicht völlig geklärt. P. MATTHIAE hält ihn für den Gott Reschef.[1114] Er verweist dabei vor allem auf die Legende von Abb. 428, in der der Gott Nergal erwähnt wird[1115], und auf die Gazelle als Emblemtier auf inschriftlich gesicherten Darstellungen aus Aegypten.[1116] Tatsächlich wird Nergal bisweilen mit Reschef identifiziert, u.a. in der ugaritischen Pantheonliste,[1117] und sie gleichen sich auch auf's Haar in ihrer Doppelrolle als Krankheitsdämon (Pest, Sommerhitze) und Heilgott. Unter Verweis auf den Bogen des Gottes könnte man noch hinzufügen, dass Reschef auch "Herr des Pfeiles" genannt wurde.[1118] Doch bleiben eine Reihe von Problemen weiter bestehen: In der Glyptik lässt sich in der Mehrzahl der Fälle keine direkte Beziehung zwischen Abbildung und Legende herstellen. Die Verbindung zu den ägyptischen Reschefdarstellungen lässt sich nur über die Capride herstellen, denn Reschef ist in Aegypten entweder nicht oder anders bewaffnet.[1119] Diese Capride ist bisher aber erst einmal, auf Abb. 429, im

---

zweisprachige Pantheonliste aus Ugarit nennt z.B. neben dem *bᶜ[l ṣ]pn* noch sechs weitere Baale, die in der akkadischen Entsprechung alle mit *^{il}adad* wiedergegeben werden (CTA 29 5-11 = KTU 1.47 5-11). Zur Abgrenzung von Baal und Seth vgl. STADELMANN, Gottheiten 27-51; HELCK, Beziehungen 482-485. Einen Eindruck von den verschiedenen Ausprägungen der Baale in der privaten Frömmigkeit vermitteln die Bronzefigürchen des "male warrior" in "Anatolian", "Egyptian" oder "smiting pose" (vgl. NEGBI, Canaanite Gods 8-41).

1113 Vgl. die Aufstellung bei MOORTGAT-CORRENS, Altorientalische Rollsiegel 17.

1114 Note 35ff.; zu Reschef vgl. ausserdem: HAUSSIG, Wörterbuch I 305f.; STADELMANN, Gottheiten 47-76; GESE, Die Religionen 141-145; HELCK (Beziehungen 485-488) unterscheidet für Aegypten einen Königs-Reschef in der 18. Dyn. und einen Volks-Reschef in der Ramessidenzeit; FULCO, Rešep, passim, bes. 40-42 zu seiner Beziehung zu weiblichen Gottheiten (Anat und Astarte).

1115 Note 33; die Inschrift lautet:
"Irianni, Sohn des Wate ... ni, Diener des Nergal".

1116 AaO. 39; auch VANEL (L'iconographie 89) hat MATTHIAEs Deutung übernommen.

1117 CTA 29 27 = KTU 1.47 27.

1118 *bᶜl ḥẓ ršp* (KTU 1.82 3); vgl. Ps 76,4 und HAUSSIG, Wörterbuch I 305.

1119 Auf ägyptischen Darstellungen hat Reschef hingegen öfters wie der "Baal-Hadad-Typ" eine Waffenhand erhoben. Vgl. den Katalog von E. FULCO, Rešep 2ff. Nr.: 8-10, 13, 18, 22-25, 27-29, 39-41, 46.

Zusammenhang mit dem "Gott mit dem Bogen" belegt.[1120]

3. DIE SYRISCHE GOETTIN UND IHR MENSCHLICHER PARTNER

Nach den bisherigen Ausführungen wird es niemanden mehr verwundern, dass auch bei dieser Gruppe an die Stelle des Gottes sein irdischer Repräsentant, der Fürst, treten kann: Auf einem Siegel des Ashmolean Museums trägt er den Fransenmantel und den hohen, ovalen Kopfschmuck (Abb. 431)[1121]. In der einen Hand hält er eine Keule, mit der andern hat er einen bewusst klein und nur mit einem Lendenschurz bekleideten Feind gepackt, den ihm die Göttin mit dem Zylinderhut soeben ausgeliefert zu haben scheint (vgl. Abb. 198). Sie selber trägt ein Stufenkleid. Zwischen beiden schwebt ein Hathorkopf.[1122] Hinter dem Fürst folgt ein Gott in einem "barock" geschwungenen Wulstmantel mit einem Gefäss in der Hand. Einzigartig ist sein Hörnerhelm, der zuoberst mit einer Mondsichel bekrönt ist. Auf einem Siegel der Newell-Kollektion tritt zum Paar des Fürsten und der syrischen Göttin, die sich begrüssen, eine Frau mit einem eigenartigen Kopfschmuck hinzu (Abb. 432). Die in einen

1120 R. OPIFICIUS wollte den "Baal" auf Abb. 270 vor allem wegen den Gazellenköpfen als "Reschef" interpretieren. Doch finden sich Gazellen- oder besser Ziegenköpfe in der syrischen Glyptik auch sonst als Füllsel, wo sie nicht mit einem männlichen Gott in Verbindung gebracht werden können (z.B. BUCHANAN, Ashmolean Nr. 875; DIGARD, Répertoire Nr. 1202; COLLON, Seal Impressions Nr. 189). Hingegen müsste eine Abgrenzung zum Gott Amurru vorgenommen werden, der ebenfalls eine Capride als Attributtier hat (KUPPER, Amurru 49-55). Das gleiche wäre bei einer altbabylonischen "Figur mit Bogen und Gazelle" zu tun (PORADA, Morgan Nr. 427). Zum ikonographischen Problemkreis der "Baal/Seth"- und "Reschef"-Typen wird O. KEEL in absehbarer Zeit Stellung nehmen (vgl. vorläufig ders., La glyptique 267-269 zu Nr. 10).

1121 SAFADI (Die Entwicklung II 455) ordnet das Siegel wegen der übertriebenen "barocken" Darstellung des Wulstmantels ans Ende seiner "Abban-Stufe" ein (ca. 1700 v. Chr.; vgl. weiter oben Kap. III EXKURS 3). Er hat dabei aber vernachlässigt, dass die Göttin mit dem Zylinderhut noch das Stufenkleid trägt, wie es in Alalach nicht mehr vorkommt. Nimmt man deshalb Alalach VII als Terminus "ante quem" und die Regierungszeit Zimrilims (wegen des Fehlens des Zylinderhuts auf den Siegeln von Mari) als Terminus "post quem", so bleibt für die Datierung ungefähr die Regierungszeit Schamschuilunas (1749-1712), in der der vollplastische Stil seine Blüte erreicht und - wie das vorliegende Siegel beweist - bereits auch überschreitet.

1122 Vgl. weiter oben Kap. II Anm. 18.

unten mit einem Wulstsaum abgeschlossenen Fransenmantel gehüllte Frau trägt ebenfalls eine Art Zylinderhut, der vorne aber mit einer Art Ueberhang (Schleier) versehen ist. Sie kommt auf einem andern Siegel[1123] vor, wo sie der syrischen Göttin in gleicher Aufmachung und Haltung zu einer mit dem Kopf des jugendlichen Gottes bekrönten Standarte hin folgt. Aus der Tatsache, dass an der Kopfbedeckung beidemal Hörner fehlen, der Schleier besser zu einer Verehrerin passt, sowie aus der Personenkomposition schliesse ich, dass es sich um eine Beterin (Priesterin oder Fürstin?) handeln muss. Auf einem Siegel des Louvre (Abb. 433) empfängt die syrische Göttin ebenfalls das Fürstenpaar in Audienz. Während hinter der Göttin im Zylinderhut eine ägyptisierende Schutzgöttin steht,[1124] wird die Szene auf der Beterseite durch einen Löwendämon abgeschlossen. Auf einem schlecht geschnittenen Siegel vom Tell ʿAjjul scheint die Frau das Beterpaar anzuführen.[1125] Da dies bei einer altorientalischen Frau kaum zu erwarten ist, handelt es sich wahrscheinlich nicht um die Gemahlin, sondern eher um die Schutzgöttin[1126] des Beters. Schliesslich gibt es auch Siegel, bei denen sich die Hauptszene auf die Darstellung der syrischen Göttin und des Fürsten beschränkt (Abb. 434)[1127].

Recht häufig stehen sich in der syrischen Glyptik der Fürst (in der Breitrandkappe oder im ovalen Kopfschmuck) und eine fürbittende Göttin im Stufenkleid (*^{d}LAMA*) gegenüber (vgl. Abb. 119-121). Wenn das Motiv als Zweiergruppe auftaucht, gehört das Stück oft zu den sehr qualitätsvollen Siegeln des vollplastischen Stils. Dazu ist etwa das berühmte Siegel der Matrunna, der Tochter Aplahandas, des Königs von Karkemisch zu zählen (Abb. 435)[1128],

1123 Porada, Morgan Nr. 956.

1124 Vgl. COLLON, Seal Impressions Nr. 63.

1125 PARKER, Seals Nr. 10.

1126 Vgl. ähnliche Figuren in der Funktion des Schutzengels: Abb. 216-219.

1127 Vgl. SAFADI, Die Entstehung I Abb. 150; DIGARD, Répertoire Nr. 4449-4450 = WARD, Seal Cylinders Nr. 936.

1128 Die Inschrift lautet:
"Matrunna, Tochter von Aplahanda, Dienerin der (Göttin) Kubaba."
Zur Datierung vgl. weiter oben Kap. III EXKURS 3. Das Siegel der Fürstentochter von Karkemisch wurde 1928 (noch vor Beginn der Ausgrabungen) in Ras Schamra (vgl. Abb. 436) gefunden (EISEN, Moore 58), ein Indiz, dass Beziehungen zwischen den einzelnen Fürstentümern nicht nur durch den Handel, sondern auch durch persönliche Bande

wobei die beiden zwischen sich eine geflügelte Scheibe, einen Fisch und einen Affen haben. Die gleiche Aufmerksamkeit verdient das prächtige Stück aus Ras Schamra, bei dem die Mittelachse durch einen "Heiligen Baum" (!) und ein Lebenszeichen (!) gebildet wird (Abb. 436)[1129]. Siegel solcher Qualität konnten sich wohl nur Mitglieder der Fürstenfamilie oder Beamte am Hof des Fürsten leisten. In der fürbittenden Göttin ist am ehesten die Schutzgottheit des Siegelträgers zu sehen,[1130] die zusammen mit dem Fürsten als Mittler zur Gottheit, die oft nur durch ein Symbol (vgl. Abb. 435) präsent ist, auftritt. Beide können so für den Siegelbesitzer zu Garanten des Lebens (vgl. Abb. 436) werden. An sich wäre es möglich, dass auch der Fürst sich selber zusammen mit der eigenen Schutzgöttin auf seinem Siegel darstellen liesse. Man darf aber fast erwarten, dass er sich mit seiner göttlichen Partnerin in einem ihrer Aspekte abbilden liess. Bei der Dynastie von Jamchad/Aleppo[1131] ist dies tatsächlich der Fall. Bei den auf den Tontafeln der Schicht VII von Alalach erhaltenen Abrollungen der Fürstensiegel ist immer der Herrscher zusammen mit der Göttin im Zylinderhut abgebildet.[1132] Abb. 437[1133] zeigt das Siegel Jarimlims II.: Der Fürst im Wulstmantel nähert sich, von seiner Schutzgöttin begleitet, grüssend der Göttin. Diese, ebenfalls in den Wulstmantel gekleidet, hält ihm das ägyptische Lebenszeichen hin und symbolisiert auf diese Weise ihre Rolle als Lebensspenderin.

Diese Darstellungsart ist allerdings nicht auf die Fürstensiegel beschränkt. Auf einer Abrollung, die sich jedenfalls nicht durch eine Inschrift als Fürstensiegel auszeichnet, begegnet man dem Paar wieder (Abb. 438). Eine weitere Frauenfigur kehrt der Göttin den Rücken zu. Soweit die nicht vollständig erhaltene Abrollung erkennen lässt, handelt es sich um die ägypti-

---

(Freundschaftsbesuche, Heirat) geknüpft wurden.

1129 Vgl. ähnliche Siegel bei: PORADA, Morgan Nr. 954; COLLON, Seal Impressions Nr. 189; DELAPORTE, Louvre II A 923; ders., Bibliothèque Nationale Nr. 435 = SAFADI, Die Entstehung I Abb. 107; durch Drittpersonen erweitert und in schlechterer Qualität: PORADA, Morgan Nr. 926; DELAPORTE, Louvre II A 924 = SAFADI, Die Entstehung I Abb. 164; GORDON, Princeton and Philadelphia Nr. 33.

1130 Vgl. VORLAENDER, Mein Gott 66-68.

1131 Vgl. den Stammbaum der Dynastie in: COLLON, Seal Impressions 145.

1132 Vgl. aaO. 146-149.

1133 Vgl. die ähnliche Figurenkomposition bei VAN BUREN, Ugo Sissa Nr. 100.

sierende Göttin mit dem Uräus, zu dem die Hathorkrone zu ergänzen wäre.[1134] Sie grüsst eine männliche Figur mit einer Art Atefkrone, die unter einem Hathorkopf steht, von dem zwei Arme Lebenszeichen aussenden, und die ich nicht deuten kann.[1135] Auf dem Siegel des Abban erscheint der Fürst bewaffnet vor der lebenspendenden Göttin (Abb. 439). Indem er seinen Stab (Lanze?) einem am Boden liegenden Feind auf die Brust setzt, wird er neben der Spenderin des Guten komplementär zum Sieger über das Böse (vgl. Abb. 431).

4. DIE SYRISCHE GOETTIN ALS LEBENSPENDERIN UND LEBENSERHALTERIN

Im Nahen Osten fliesst das Süsswasser spärlich und, und wer als Mitteleuropäer zum ersten Mal in den Vorderen Orient reist, ist überrascht, wie sehr das Leben und Ueberleben in diesen Gebieten vom vorhandenen Wasser abhängt. Der Alte Orient hat schon sehr früh auch das sprudelnde Quellwasser als Symbol intensiven Lebens in seine Ikonographie einbezogen.[1136] Ich habe im letzten Kapitel auf den wasserspendenden sechslockigen Helden verwiesen (Abb. 87 und 90), der in der syrisch beeinflussten Kunst durch die "nackte Frau" (vgl. Abb. 126) ersetzt werden kann. Auf syrischen Siegeln stösst man weiterhin auf einen bärtigen Gott (Ea oder El?) im Stufengewand, der ein oder wie auf dem prächtigen Siegel des Chaqata, zwei wasserspendende Gefässe hält (Abb. 440)[1137], aus denen meistens noch Zweige spriessen. Daneben ist der keulenschwingende Gott in voller Grösse auf zwei Bergen stehend abgebildet. Die Göttin ist mindestens durch zwei ihrer Attribute, den Skorpion und den Vogel vertreten. Bekannter als die männlichen Wasserspender sind in altbabylonischer Zeit ihre Kolleginnen.[1138] Man braucht da nur auf die Quellgöttin-

1134 Vgl. COLLON, aaO. Nr. 147 und 148.

1135 Für weitere Figuren mit der Atefkrone vgl. aaO. Nr. 137, 143, 144 und unsere Abb. 238.

1136 In Mesopotamien spielte vor allem der Gott Enki/Ea als Herrscher des unter der Erde gedachten Süsswasserozeans und als Quellgottheit eine wichtige Rolle (vgl. HAUSSIG, Wörterbuch I 56).

1137 Vgl. SAFADI, Die Entstehung I Abb. 118; COLLON, Seal Impressions Nr. 26 = SAFADI, aaO. Abb. 117 (ungenaue Umzeichnung).

1138 Nur selten treten wasserspendende Göttinnen schon in der Akkad-Zeit auf: DELAPORTE, Louvre I T 103(c). In dieser Periode gehört das Wasser ausser zum nackten Helden noch fast ausschliesslich zum Bereich

nen auf dem Wandgemälde von Mari (Abb. 186) oder auf die Statue der Göttin vom gleichen Ort zu verweisen, aus deren Gefässöffnung tatsächlich Wasser sprudeln konnte.[1139] Auf syrischen Siegeln ist die wasserspendende Göttin im Falbelkleid hie und da vor dem Herrscher anzutreffen (Abb. 441)[1140], und einmal, auf einem abgeschliffenen Siegel der Sammlung Morgan, ist die ägyptische Göttin mit der Hathorkrone in dieser Rolle belegt.[1141] Eigentlich könnte man erwarten, dass auch die Göttin mit dem Zylinderhut in ihrer Funktion als Lebensspenderin mit dem von Süsswasser übersprudelnden Gefäss (Aryballos) dargestellt wird. Das ist jedoch nicht der Fall. Da die Göttin mit dem Zylinderhut nie in untergeordneten Rollen (z.B. als fürbittende Göttin) anzutreffen ist, die wasserspendenden weiblichen Gottheiten in der altbabylonischen/altsyrischen Epoche aber niederrangig sind,[1142] kann ich keine andere Erklärung finden, als dass der hohe Rang ihr diese Funktion verbietet. Nur sehr selten, z.B. auf einem Siegel des Louvre, streckt die Göttin ihrem Partner den Aryballos (ohne Wasserströme) entgegen (Abb. 442)[1143]. Wenigstens einmal wäre so eine Beziehung zur "Lebenswassersymbolik" hergestellt. Dass der Gestus in diesem Fall gleichbedeutend mit dem Hinhalten des Lebenszeichens (vgl. Abb. 437 und 438) ist, beweist ein Siegelabdruck aus Alalach (Abb. 443), auf dem ein Diener einen Aryballos hält, aus dem eine unvollständig erhaltene Figur ein Lebenszeichen zieht. Zu erinnern ist in diesem Zusammenhang nochmals an den Kranz von Lebenszeichen, der die Göttin auf Abb. 319 umgibt.

---

des Süsswassergottes Ea (vgl. BOEHMER, Die Entwicklung Abb. 377, 487-526).

1139 ORTHMANN, Der Alte Orient Taf. 160b = KEEL, AOBPs Abb. 256.

1140 Vgl. PORADA, Morgan Nr. 928. Für ein mitannisches Beispiel vgl. AMIET, Bas Reliefs Nr. 413.

1141 PORADA, Morgan Nr. 933.

1142 Die Quellgottheiten von Mari (Abb. 186) sind nur mit zwei Hörnerpaaren ausgezeichnet, während die den Fürsten einführende Lama-Göttin vier trägt. Ausserdem dürfen sie ihre "Arbeit" nur im Vorraum bzw. Vorhof verrichten.

1143 Im Abbildungsteil (DELAPORTE, Louvre II Pl. 96) sind A 915 und 916 verwechselt. Vgl. PORADA, Morgan Nr. 966. Da die wenigen Beispiele dieser Art alle von mittlerer bis schlechter Qualität sind, möchte ich nicht ausschliessen, dass die Göttin wie in den folgenden Darstellungen mit einem Trinkgefäss dargestellt worden ist, das jedoch durch die grobe Kugelbohrtechnik ein aryballosähnliches Aussehen gewonnen hat.

Häufiger als den Aryballos hält die Göttin mit dem Zylinderhut aber ein Trinkgefäss in ihrer Rechten. Das Siegel aus Berlin (Abb. 444)[1144] zeigt sie vor dem kriegerischen Gott, während ein barhäuptiger Mann (Fürst oder Priester?) grüssend hinter der Göttin steht. Auffällig sind bei dieser Abrollung die zusätzlichen Hörner am Hut der Göttin und das trichterförmige Gefäss, aufgrund dessen SAFADI das Siegel der Niqmepuh-Stufe zuordnet.[1145] Auf Abb. 445 steht die Göttin dem Fürst gegenüber, während der keulenschwingende Gott die dritte Position einnimmt. Das Gefäss, das die Göttin hält, hat eine geschwungene Form, und genau das gleiche streckt sie dem Herrscher auf einem weiteren Fürstensiegel aus Alalach, dem des Abban von Jamchad, entgegen (Abb. 446)[1146], wobei dieser wieder von der fürbittenden Göttin begleitet ist (vgl. Abb. 437). Ueber den beiden Hauptpersonen fliegt ein Geier, der dem Fürst das "Schen"-Symbol[1147] hinhält. Ans Ende der Schicht Alalach VII zu datieren ist wegen der überlängten Figuren Abb. 447, auf der die Göttin dem Fürst ein Glas mit langem Stil und flacher Trinkschale[1148] entgegenstreckt. Statt der Lama-Göttin ergänzt ein männlicher Beter die Szene.

1144 Vgl. MEEK, Four Seals 24f. Fig. 1 = DIGARD, Répertoire Nr. 117; COLLON, Seal Impressions Nr. 9.

1145 Die Entstehung II 455f. Vgl. zur Kritik an SAFADIs Stufenordnung weiter oben Kap. III EXKURS 3. Wenn man mit SAFADI die Gefässform als Kriterium benutzt, müsste Abb. 445 in die gleiche Zeit wie das Siegel des Abban (Abb. 446) gehören. Der ausschliessliche Gebrauch des Kugelbohrers auf Abb. 445 hat jedoch starke Aehnlichkeit mit der Nuzi-Glyptik, und das Siegel ist m.E. entsprechend hinunterzudatieren (vgl. PORADA, Morgan 142f.).

1146 Vgl. Abb. 204; COLLON, Seal Impressions Nr. 4 (sehr ähnlich wie Abb. 204 und vielleicht ein zweites Siegel Abbans); aaO. Nr. 10 (Siegel Jarimlims III. von Jamchad); PORADA, Morgan Nr. 973; DELAPORTE, Bibliothèque Nationale Nr. 496 = CONTENAU, Glyptique Fig. 164 (für die Datierung dieses Siegels vgl. MOORTGAT-CORRENS, Neue Anhaltspunkte 90 Abb. 2; NAGEL-STROMMENGER, Alalaḫ 118f. Danach wäre eine Datierung von 1800-1600 möglich. Das Siegel gehört aber mit grosser Wahrscheinlichkeit ins 17. Jh. v. Chr. Vgl. AMIET, Bas Reliefs Nr. 381).

1147 Der ägyptische Schen-Ring ist in erster Linie ein Schutzsymbol (Amulett), das bereits in der 1. Dyn. belegt ist und seit der 2. Dyn. in den Klauen der Geiergöttin Nechbet erscheint, die oft auch auf ägyptischen Darstellungen mit ausgebreiteten Flügeln schützend über der Szene schwebt (vgl. COLLON, aaO. 6; STÄHELIN, Untersuchungen 105-108).

1148 D. COLLON (aaO. 76) bezeichnet das Glas als "Champagne glass".

D. COLLON deutet das Trinkgefäss sehr ähnlich wie das Lebenszeichen: "In the majority of cases, the goddess stands facing left, and holds some object in her right hand. Where this is preserved, it generally is either a cup or an *ankh* ([Seal Impressions] Pl. XV). The *ankh* is the Egyptian sign of life (see [a.a.O.] Pl. XXVIII), and the goddess holds it out to the owner of the seal. The cup is probably a descendant of the small cup held be deified kings on seals of the Third Dynasty of Ur, and on Cappadocian seals. At Alalakh it has become a graceful goblet, a rimmed cone-shape, or even a 'champagne glass'. It is tempting to suggest that the *ankh* and cup are interchangeable, and that the contents of the goblet are some life-giving potion."[1149] Die Auswechselbarkeit von Lebenszeichen und Trinkgefäss ist naheliegend, auch wenn sie nicht so genau nachgewiesen werden kann wie diejenige von Lebenszeichen und Aryballos (vgl. Abb. 443).

Darstellungen, auf denen eine Gottheit oder ein (vergöttlichter?) Herrscher ein Gefäss in der Hand hält, gibt es nicht erst in der Ur III-Zeit und auf kappadokischen Siegeln, sondern bereits in der frühdynastischen Kunst. Neben den eigentlichen Bankettszenen (vgl. Abb. 242) gilt es hier auch die abgekürzten Szenen mit nur einer Person am Tisch[1150] zu beachten. Dass ursprünglich ein inhaltlicher Zusammenhang zwischen beiden Gattungen bestand, ist anzunehmen. Vielleicht ist die Szene mit nur einer Person so entstanden, dass eine Bankettszene mit zwei Personen zuerst auf zwei Register verteilt wurde,[1151] die sich dann verselbständigt haben.[1152] Die beiden Gruppen unterscheiden sich aber trotzdem durch das Schwergewicht ihrer Aussage: Während dieses bei der Bankettszene mit zwei Personen auf der "Kommunion" der beiden gleichrangigen Hauptpersonen beruht,[1153] liegt der Akzent bei den Szenen mit nur einer Hauptperson stärker auf der Beziehung dieser zu ihren Dienern bzw. Verehrern.[1154] Der Gestus des ausgestreckten Trinkgefässes kann im letzteren Fall die Bereitschaft zur Entgegennahme der Nahrung bzw.

1149 AaO. 181.

1150 Vgl. weiter oben Kap. III Anm. 243.

1151 Vgl. AMIET, GMA Nr. 1348.

1152 Vgl. aaO. Nr. 835, 1323, 1332, 1346, 1356.

1153 Vgl. weiter oben Kap. III C 1.

1154 W. ORTHMANNs Kritik an MOORTGAT (Untersuchungen 377) hat deshalb in

der Opfergaben bedeuten. Mit Sicherheit ist dies dort der Fall, wo das Gefäss durch einen Diener gefüllt wird, was ausser auf frühdynastischen[1155] vor allem auf kappadokischen Siegeln, die im einheimisch anatolischen Stil ausgeführt sind, häufig vorkommt,[1156] jedoch auch auf syrisch/kanaanäischen Denkmälern hie und da belegt ist.[1157] Der Gestus kann aber auch bedeuten, dass die Hauptperson den vor ihrem Thron versammelten Personen "zuprostet" (d.h. auf ihr Wohl das Trinkgefäss erhebt). Diese Deutung muss man bereits dort in Erwägung ziehen, wo die vor dem Thron Erscheinenden keinerlei Speisen mehr tragen. Solche Darstellungen findet man vereinzelt bereits auf akkadischen,[1158] viel häufiger dann jedoch auf Ur III-zeitlichen Siegeln, wobei meistens der Herrscher mit der Breitrandkappe auf dem Thron sitzt.[1159] In der Tradition der Ur III-Zeit stehen entsprechende Darstellungen auf kappadokischen,[1160] altbabylonischen[1161] und syrischen[1162] Siegeln, wobei die Hauptperson hie und da auch stehend abgebildet wird.[1163] Zumindest bei der stehenden Variante ist die Wahrscheinlichkeit grösser, dass die Initiative von der Hauptperson ausgeht. Auf einem syrokappadokischen Siegel (Abb. 448) streckt auf der rechten Seite ein thronender Gott - das Gesicht ausnahmsweise in Frontalansicht[1164] - einem Verehrer ein Trinkgefäss entgegen, während auf der linken Seite eine stehende Göttin das gleiche tut. Sie steht auf dem Attributtier ihres Partners. Der zylindrische Kopfschmuck fehlt auf kappadokischen Siegeln, doch halte ich die Göttin dennoch für eine frühe

---

diesem Punkt keine Berechtigung.

1155 Vgl. AMIET, GMA Nr. 669.

1156 Vgl. ÖZGÜÇ, Anatolian Group Nr. 29, 49, 52, 71, 74.

1157 Auf einer Stele aus Ugarit ist ein Fürst dargestellt, wie er einem thronenden Gott (El?) ein Speiseopfer darbringt (PARROT u.a., Die Phöniker Abb. 7).

1158 Vgl. BOEHMER, Die Entwicklung Abb. 60; PORADA, Morgan Nr. 252.

1159 Vgl. PORADA, Morgan Nr. 291-294.

1160 Vgl. aaO. Nr. 90 und unsere Abb. 278 und 368.

1161 Vgl. aaO. Nr. 296-305, 315-332.

1162 Vgl. unsere Abb. 218, 220, 280, 283. Bei den syrischen Siegeln ist das Trinkgefäss bisweilen durch eine Vase ersetzt.

1163 PORADA, Morgan Nr. 306-307.

1164 Vgl. FORTE, Seals Nr. 3.

Verwandte der syrischen Grossen Göttin. Nur wenig später ist der Zylinderhut bei einem syrischen Bronzefigürchen belegt (Abb. 449)[1165], wobei die Göttin ähnlich wie auf Abb. 448 ein einfaches Trinkgefäss in der offenen Hand hält. Dieses hat sich dann in der Zeit von Alalach VII zu einem kunstvollen Trinkgefäss gewandelt (vgl. Abb. 444-448), das nach COLLON die "lebenspendende Tranksame" enthielt. Letzteres mag zutreffen, nachprüfen lässt es sich nicht. Unabhängig vom Inhalt ist wohl bereits der Gestus in die Lebenssymbolik einzubeziehen, denn wenn man heutzutage sein Glas erhebt, verbindet man dies oft mit einem lebenserhaltenden Spruch ("Zum Wohl", hebr. *l^e^chajim*). Dieser Brauch lässt sich schon in Ugarit nachweisen, denn bevor El dem Keret "neues Leben" (d.h. einen Sohn) verheisst,[1166] sagt der Text:

> "Einen Becher nahm [El in die] Hand,
> einen Kelch in [die Rechte],
> ... er segnete Segen spendend,
> ... es segnete El *Krt* den [Opferpriester]
> [Und benedeite] den Lieblichen, den Diener Els:
> ..."[1167]

Alle diese Indizien sprechen dafür, dass die höfischen Kreise der altsyrischen Zeit in der Göttin mit dem Zylinderhut wirklich die Lebensspenderin und Lebenserhalterin sahen.[1168] Wenn man den kriegerischen Aspekt der Göttin (vgl. z.B. Abb. 190) mitberücksichtigt, kann man D. COLLONs Vermutung nur bestätigen, dass es sich um eine Göttin "par excellence" handel-

---

1165 Vgl. NEGBI, Canaanite Gods Nr. 1630 (mit fehlendem Polos). Das Figürchen wurde zusammen mit einem "Krieger mit Federhelm" (= ORTHMANN, Der Alte Orient Taf. 297b = NEGBI, aaO. Nr. 94) erworben und von A. PARROT als "Paar" gedeutet (vgl. ORTHMANN, aaO. 478). Unter den von O. NEGBI (aaO. 106f.) beschriebenen "Divine Couples" findet man die beiden Figürchen jedoch nicht. Zeitlich ordnet NEGBI das Frauenfigürchen nicht definitiv ein, tendiert jedoch wegen Analogie zu reichshethitischen Göttinnen auf den Reliefs von Yazilikaya dazu, es in die Mitte des 2. Jts. v. Chr. zu plazieren (aaO. 87 Anm. 26). Meine Einteilung basiert auf ORTHMANNs Datierung um 1800 v. Chr. (aaO. 478). Als frühes Beispiel der "Göttin mit Zylinderhut" scheint mir das Stück besser plaziert, obwohl altsyrische Elemente auch in der 2. Hälfte des 2. Jts. v. Chr. weiter bestanden haben.

1166 Vgl. das Zitat weiter oben Kap. III 8.3.

1167 III K II 16-20 = CTA 15 II 16-20 = KTU 1.15 II 16-20; ed. AISTLEITNER, Texte 96.

1168 Zu späteren, inschriftlichen Belegen, die die Göttin als Lebenspenderin ausweisen, vgl. EATON, Anat 81-83, 123.

te.[1169] Die "Dea Syria" der römischen Zeit hatte in ihr eine wichtige Vorläuferin.[1170]

5. BAUM UND GOETTIN

Neben dem "Lebenswasser" spielte der "Lebensbaum" oder besser "Heilige Baum"[1171] in der religiösen Symbolik des Alten Orients eine noch bedeutend vielschichtigere Rolle: In einer öden Steppenlandschaft, konnte ein einzelner Baum allein schon durch die Tatsache, dass er als Orientierungspunkt diente und Schatten spendete, zum "Heiligen Baum" werden. Mit solchen, zum Teil sehr alten Bäumen wurde bis in jüngste Zeit das Andenken an lokale Ereignisse oder "Lokalheilige" verknüpft.[1172] Vor allem immergrüne Bäume und Zweige, die im Grundwasser wurzelten, verkörperten die Fruchtbarkeit der Vegetation oder die Fruchtbarkeit allen Lebens schlechthin, wobei für Syrien/Palästina allgemein angenommen wird, dass Bäume als Wohnsitz von

---

1169 Seal Impressions 180. Damit ist noch nicht behauptet, dass sie mit der Hauptgöttin des syrischen Pantheons identisch ist (vgl. unsere Abb. 489 und den Kommentar dazu).

1170 Dass es sich bereits bei der altsyrischen "Dea Syria" um eine recht komplexe Gestalt handelte, lässt sich u.a. auch daran ablesen, dass, wenn z.B. der kriegerische Aspekt der Göttin im Vordergrund steht, durch ein Füllsel oder in der Nebenszene oft auch auf ihren komplementären, lebensfördernden Aspekt verwiesen wird.

1171 Da der Begriff "Lebensbaum" nur in der Bibel (Gen 2,9), nicht aber in der übrigen, altorientalischen Literatur belegt ist, wird in der Altorientalistik dem generelleren Begriff "Heiliger Baum" immer mehr der Vorzug gegeben. Einige Literaturhinweise zum unerschöpflichen Thema "Heiliger Baum": DANTHINE, Le palmier-dattier, passim, bes. der Interpretationsversuch 136ff.; PERROT, Les représentations de l'arbre sacrée, passim; VAN BUREN, Symbols 22-29; BERGEMA, De Boom des Levens, passim; JAMES, The Tree of Life, passim (Das Buch ist der vielen Fehlzitate wegen auch als Materialsammlung kaum zu gebrauchen; vgl. die Kritik bei GENGE, Zum "Lebensbaum" 322f.); LURKER, Der Baum im Alten Orient 147-175 (bietet ebenfalls keine genügend sorgfältige Analyse von Texten und Bildern, sondern stützt sein oft reichlich phantasievolles "Symboldenken" auf wenig gesicherte Einzelbelege); WESTERMANN, Genesis I 288f. (Lit.!); JAROŚ, Die Stellung des Elohisten 120ff.; H. YORK, RLA IV 269-282.

1172 Vgl. ELAN, Der Heilige Baum 89-98.

Fruchtbarkeitsgottheiten galten und bisweilen gar die Gottheit verkörpern konnten.[1173] Erstaunlicherweise ist, abgesehen vom speziellen Problem der biblischen "Aschera"[1174], Art und Ausmass eines allfälligen, westsemitischen "Baumkultes" wenig erforscht. Ich muss mich an dieser Stelle mit einigen ikonographischen Hinweisen begnügen, die auf eine besonders starke Verbindung von "Baum und Göttin" in Syrien/Palästina hindeuten.

Aus Palästina ist seit langem mittel- und spätbronzezeitliche bemalte Keramik bekannt, die von Tieren flankierte Bäume zeigt.[1175] Dies können Vögel (Abb. 450) oder Ziegen und Fische (Abb. 451)[1176] sein. H.G. MAY hat diese Darstellungen mit der Göttin in Zusammenhang gebracht.[1177] Erstens glaubt er, der Baum zwischen zwei Ziegen sei Substitut für die Göttin, wobei er auf das berühmte, mykenisch beeinflusste Elfenbein aus Minet el-Beida verweist, das eine halbnackte, sitzende Göttin zeigt, die zwei Ziegen füttert.[1178] Zweitens weist er auf die Beziehung der Göttin zu den Tauben hin. Drittens geben die Wasserströme, die vom Baum ausgehen (vgl. Abb. 451) MAY Anlass, auf die phönikische "Aschera des Meeres" aufmerksam zu machen. Zu allen drei Vergleichspunkten müssen Vorbehalte angebracht werden: Das Motiv von zwei antithetischen Ziegen am "Heiligen Baum" ist uralt,und auch die palästinische Keramik mit diesen Motiven ist älter als das Elfenbein, das als Einzelstück bisher sowieso einen Sonderfall darstellt.[1179]

1173 Vgl. z.B. SMITH, Die Religion der Semiten 142-150; HAUSSIG, Wörterbuch I 231; SCHMOEKEL, Kulturgeschichte 595.

1174 Vgl. PERLMAN, Asherah 6-38; vgl. weiter unten Kap. IV.

1175 Vgl. VINCENT, La peinture 81-107; KEEL, La glyptique 264-266 Nr. 8.

1176 Vgl. AMIRAN, Ancient Pottery Pl. 50,5-7.9-10; DE VAUX, Farah (7^{e}-9^{e} campagne) Pl. XXXVI. Für einen Baum ohne Tiere: vgl. AMIRAN, aaO. Pl. 50,12; für einen Baum mit Ziegen und Vögeln: aaO. Photo 166 = MAY, Material Remains Taf. 40A.

1177 The Sacred Tree 252f.

1178 PRITCHARD, ANEP Nr. 464 = SCHAEFFER, Ugaritica I 32-33 Taf. 2 = CONTENAU, Manuel II Fig. 739 = DECAMPS DE MERTZENFELD, Inventaire Nr. 767.

1179 Schon VINCENT ist aufgefallen, dass das Thema des "Heiligen Baumes" mit zwei antithetischen Capriden in Elam schon im 3. Jt. v. Chr. belegt ist (La peinture céramique Pl. XXV). Vgl. auch SCHMOEKEL, Ziegen 373-378; DELOUGAZ, Pottery Pl. 14. Während das Elfenbein ins 14. Jh. v. Chr. datiert wird, wurde neuerdings nachgewiesen, dass die "Palestinian Bichrome Ware" um 1600 v. Chr. entstanden ist und Pa-

Die Vögel auf den Keramikscherben erinnern wenig an Tauben, und die Wasserströme stellen sicher Süsswasserströme dar und dürften deshalb mit der "Aschera des Meeres" bestimmt nichts zu tun haben. Wenn man die Wasserströme schon in Beziehung zur Göttin setzen möchte, dann wäre es naheliegender, auf die eben beschriebene, wasserspendende Gottheit (divinité jaillissante) zu verweisen, die in Mari und in Syrien vorwiegend weiblich ist (vgl. Abb. 126, 186, 441). Sichere Schlüsse lassen sich m.E. kaum ziehen, denn für das Motiv der Ziegen, die einen Baum flankieren, kann man ebensogut auf die etwa gleichzeitig auch in Palästina stark verbreitete Mitanni-Glyptik hinweisen, wie dies schon R. AMIRAN getan hat (Abb. 452)[1180]. Ich habe bereits gezeigt, dass sich auf mitannischen Siegeln auch die "nackte Göttin" in der Nähe des Baumes aufhalten kann (Abb. 143), und auf Abb. 144 ist es aufgrund der Komposition naheliegend, eine Verbindung zwischen ihr und dem Baum anzunehmen.[1181] Ganz sicher ist jedoch auch dies nicht. Denn der "Heilige Baum" der Mitanni-Siegel mit seinen regelmässig angeordneten, stilisierten Zweigen ist ein künstlicher Baum[1182] und insofern ein Vorläufer des "Heiligen Baumes" in mittelassyrischer und neuassyrischer Zeit.[1183] Beim neuassyrischen "Heiligen Baum" ist dann aber von einer Verbindung zur Göttin nichts mehr zu spüren. Seine Bedeutung ist noch nicht geklärt, doch tendieren die Meinungen der Fachleute grösstenteils dahin, dass der Baum als Bild der ordnenden Macht des Königs oder des Königtums zu interpretieren sei.[1184]

---

ralellen in Zypern hat (vgl. ARTZY/ASARO/PERLMAN, The Origin 446-461; dies., The Tel Nagila Bichrome Krater 129-134).

1180 Vgl. PARKER, Cylinder Seals Nr. 34, 38, 49, 51, 55, 59, 68, 83, 90, 94-95, 101, 105, 125. Der Baum kann auch von zwei menschlichen Figuren oder abwechslungsweise von einem Menschen und einer Capride flankiert werden.

1181 FRANKFORT (CS 205) deutet den Baum als Maibaum und bringt ihn so in Verbindung zur Aschera. MALLOWAN (Excavations at Brak 140) folgt ihm.

1182 MALLOWAN (aaO. 139) geht gar so weit, aufgrund der häufig am Stamm festzustellenden Querstreifen beim Baum an einen tragbaren Kultgegenstand zu denken.

1183 Zum "Heiligen Baum" in neuassyrischer Zeit vgl. neben der bereits zitierten Literatur: HROUDA, Zur Herkunft 41-51; MADHLOOM, Types of Trees 137-143; zum "Heiligen Baum" in Palästina vgl. SHILOH, The Proto-Aeolic Capital 26-41.

1184 ENGNELL, Studies 25ff.; GENGE, Zum "Lebensbaum" 326-331. Vgl. MOORTGAT, Tammuz 134ff. (Die kultischen Vorstellungen, die MOORTGAT mit diesem Motiv verbindet, sind abzulehnen).

Eine sichere Verbindung zwischen der Göttin und der Vegetation lässt sich andererseits dort herstellen, wo die Göttin Pflanzen in den Händen hält oder von Pflanzen flankiert ist. Dies ist in Syrien/Palästina bekanntlich bei den sogenannten Qudschu-Plaketten (vgl. Abb. 38-41 und 43) und bei den Skarabäen mit dem Bild der "nackten Göttin" (Abb. 150-155) der Fall. Ebenfalls bereits vorgestellt wurde eine Reihe von stark stilisierten Goldplaketten des 14./13. Jhs. v. Chr., deren Zeichnung sich auf die Wiedergabe von Kopf, Brüsten, Nabel und Scham beschränkt (vgl. Abb. 322-324). Bei einem ähnlichen Goldplättchen aus dem ugaritischen Friedhof Minet el-Beida, bei dem der Kopf jedoch recht sorgfältig getrieben wurde (Abb. 453), und bei einer ganzen Reihe ähnlicher, jedoch stärker stilisierter Anhänger, die zusammen mit andern Schmuckstücken in einem mykenischen Krug in der sogenannten "Residenz" von Ras Schamra gefunden wurden (Abb. 454[1185], Abb. 455[1186], Abb. 456[1187]), wächst aus der Scham bzw. aus dem Nabel ein grüner Zweig. Das gleiche gilt für Anhänger, bei denen auch der Kopf ausgestanzt ist (Abb. 457)[1188].

Sucht man in der Bildkunst Mesopotamiens nach Parallelen, so hat man Mühe, Belege zu finden, die die Identität von "Baum und Göttin" in ähnlicher Weise zum Ausdruck bringen. Es gibt Baumgottheiten,[1189] doch sind dort in der Regel bestimmte Gottheiten mit bestimmten Pflanzenarten verbunden worden. So findet man Getreidegottheiten auf akkadischen Siegeln, deren Kleid mit Aehren besetzt ist oder die auf einem Getreidehaufen sitzen. Ein Rollsiegelabdruck mit der Erwähnung Naramsins zeigt eine solche Getreidegöttin auf einem Hocker, wie sie einen Beter und seine Schutzgöttin empfängt (Abb. 458)[1190]. Dahinter ist vielleicht ein Standbild der Göttin abgebildet. Die-

---

1185 Vgl. NEGBI, Canaanite Gods Nr. 1689 und 1690 = SCHAEFFER, Fouilles (9^e campagne) Fig. 49,3 und 5.

1186 Vgl. NEGBI, aaO. Nr. 1691 Fig. 115 = dies., The Hoards Pl. IV Nr. 13.

1187 Vgl. NEGBI, Canaanite Gods Nr. 1694 = SCHAEFFER, aaO. Fig. 49,8.

1188 Vgl. NEGBI, aaO. Nr. 1664 Fig. 110 = dies., The Hoards Pl. V Nr. 23 = SCHAEFFER, aaO. Fig. 48,11.

1189 Nach AMIET (Pour une interprétation 112) sind sie eher inaktiv und spielen eine untergeordnete Rolle.

1190 Vgl. BOEHMER, Die Entwicklung Abb. 541; DELAPORTE, Bibliothèque Nationale Nr. 81; FRANKFORT, CS Pl. 20c und 20k. Eine etwas erweiter-

se Getreidegöttinnen bilden m.E. eine eigene Gruppe,[1191] genau so wie bei der Ischtar die Beziehung zur Vegetation auf die Dattelpalme (vgl. die Palme auf Abb. 182 und die Dattelrispe auf Abb. 183) eingeschränkt ist.[1192] Eigentliche Baumgöttinnen trifft man erst in Mari als Begleiterinnen Eas (oder Els?) (Abb. 459).[1193] Hier in Mari, im Uebergang von Mesopotamien nach Syrien, konnten sich die sonst eher kleingehaltenen, wasserspendenden Begleiter Els[1194] zu ausgewachsenen Quell- und Vegetationsgöttinnen entwickeln (vgl. auch die Quellgöttinnen auf Abb. 186).

Baumgöttinnen sind vor allem aber aus Aegypten bekannt.[1195] Hathor galt in Memphis seit ältester Zeit als "Herrin der südlichen Sykomore".[1196] Im Totenkult erschienen dann nicht mehr nur Hathor, sondern Nut, Isis und Maat als Baumgöttinnen, die die Toten speisen. Spruch 59 des ägyptischen Totenbuchs beginnt:

> "O jene Sykomore der Nut,
> gib mir doch von dem Wasser und der Luft,
> die in dir sind! ..."[1197]

Seit dem Beginn der 18. Dyn. werden die Baumgöttinnen in den Gräbern dargestellt. Ohne Parallele ist eine Darstellung im Grab Tuthmosis' III. (1490-1436), wo ein Baum einem Prinzen die Brust reicht (Abb. 460). Aufgrund der

---

te Funktion hat vielleicht die kleine Göttin aus dem Dijala-Gebiet (FRANKFORT, Stratified Cylinder Seals Pl. 59 Nr. 621 = ders., CS Pl. 19e).

1191 Aus der Literatur sind eine ganze Reihe von Getreidegottheiten bekannt, wobei unter den Frauen die Göttin Nisaba die bekannteste darstellt (vgl. HAUSSIG, Wörterbuch I 115f.).

1192 Vgl. auch die Dattelpflückszenen: BOEHMER, Die Entwicklung 125 Abb. 708-710. Einer der ältesten Belege für eine Göttin mit einem Dattelbüschel (und einer Krone mit Zweigen) stellt ein Relieffragment (Vase des Entemena) aus Tello dar (PARROT, Sumer Abb. 167 = DANTHINE, Palmier-dattier Nr. 874).

1193 Vgl. AMIET, Notes 219f. Fig. 5.

1194 Vgl. aaO. Fig. 1-4.

1195 Zu Baum und Göttin in Aegypten vgl. I. GAMER-WALLERT, LdÄ I 655-660. BUHL, The Goddesses 80-97.

1196 Vgl. BONNET, Reallexikon 279.

1197 HORNUNG, Das Totenbuch 129.

Inschrift handelt es sich um Isis und den Horusknaben. Viel häufiger sind Darstellungen, in denen die Baumgöttin die Toten - meistens Beamte und ihre Angehörigen - speist.[1198] Zuerst, seit dem Anfang der 18. Dyn., ist es eine kleine Sykomore auf dem Kopf der Gabenspenderin, die sie als Baumgottheit auszeichnet (Abb. 461). Während diese Darstellungsart auch in der 19. Dyn. noch anzutreffen ist,[1199] erscheint die Göttin in der späteren 18. Dyn. (Amarnazeit!) und später häufiger als anthropomorpher Baum (Abb. 462)[1200]. Ungefähr von der gleichen Zeit an kann die gabenspendende Göttin statt aus der Sykomore auch aus der Dattelpalme wachsen. Auf einem Relief der 19. Dyn. (Abb. 463)[1201] sind beide Pflanzengattungen samt der Göttin zu einem Baum verschmolzen. Ein weiteres Relief der 19. Dyn. abstrahiert noch stärker (Abb. 464). Es zeigt eine Dattelpalme mit einer weiblichen Brust und zwei Armen, die Speise und Trank präsentieren. R. MOFTAH hat in einem Artikel auf den bemerkenswerten Umstand hingewiesen, dass die Göttin Hathor - es wäre interessant zu wissen, warum gerade nur sie - sogar in unbelaubten, dürren Bäumen erscheint.[1202] In Abb. 465[1203] entwächst die Göttin Hathor, die hier kuh-

---

1198 Vgl. PORTER-MOSS, Bibliography I,1 472f. für den Index der in den thebanischen Nekropolen erhaltenen Darstellungen der Baumgöttin (über 50 Belege).

1199 Vgl. STEINDORFF/WOLF, Gräberwelt Taf. 13a (Theben, Grab des Userhet, 19. Dyn.). Ein Unterschied in der Darstellung besteht insofern, dass die Göttin nicht mehr wie am Anfang der 18. Dyn. den Toten Speisen (und Blumen) anbietet, sondern in erster Linie die durstigen "Seelen" tränkt. J. SPIEGEL sieht in diesem Detail, vor allem aber in der Ersetzung der Göttin mit der kleinen Sykomore auf dem Kopf durch die Göttin in der Sykomore und ihrer Ablösung aus dem Kontext der "Gartenszenen" eine Entwicklung zu immer stärkerer Transzendierung (Die Entwicklung 203-205). Ob man allerdings den Unterschied von irdischer (in der Voramarnazeit) und überirdischer Versorgung des Toten (in der Amarna- und Nachamarnazeit) so stark herausstreichen darf wie Spiegel das tut, bedürfte m.E. einer genaueren Ueberprüfung.

1200 Zu dieser Kategorie gehört auch die Baumgöttin aus dem Grab des Sennedschem (KEEL, AOBPs Abb. 254). Für weitere Beispiele vgl. CHAMPOLLION, Monuments II Pl. 162 (Grab in Theben); FOUCART, Le tombeau de Panehsy 37 Fig. 19; MOFTAH, Die uralte Sykomore 42 Abb. 3.

1201 Mein Kollege U. STAUB hat mich auf ein in München befindliches Bruchstück aus dem Grab des Amenemone (Nachamarnazeit um 1320 v. Chr.) aufmerksam gemacht, das ebenfalls die Kombination von Sykomore und Dattelpalme zeigt. Vgl. WILDUNG, Staatliche Sammlung 111 Nr. 76a.

1202 Die uralte Sykomore 40-47, bes. Abb. 1, 4-5 und 7. Vgl. auch STEINDORFF/WOLF, Gräberwelt Taf. 13b.

1203 Vgl. BUHL, The Goddesses 94.

köpfig dargestellt ist und einer Frau Brot und Wasser anbietet, einem völlig kahlen und hohlen Baum. Auch wenn ein Baum alt und abgestorben war, hörte man offensichtlich nicht auf, ihn als Sitz der lebenspendenden Göttin zu betrachten.[1204] Auf einem mythologischen Papyrus der 21. Dyn. schliesslich steht die Göttin neben der Sykomore (Abb. 466). Doch bleibt die Verbindung von "Göttin und Baum" dadurch gewahrt, dass die Schriftzeichen für "Nut" sowohl auf dem Baumstamm als auch über dem Kopf der Göttin erscheinen.

Die Verbindung von "Baum und Göttin" in Syrien/Palästina steht m.E. den aegyptischen Vorstellungen von der Baumgöttin näher als den mesopotamischen Vegetationsgottheiten, da zum Teil auch gewisse in diesem Zusammenhang verwendete Bildträger (Skarabäen, vgl. Abb. 150-155) und Bildelemente (Hathorperücke, vgl. Abb. 453-455) nach Aegypten verweisen. Nun kommt hinzu, dass eine ganze Reihe von weiteren, spätbronze- und eisenzeitlichen Gegenständen und Darstellungen aus Syrien/Palästina und Zypern auf eine Art "Baumkult" schliessen lassen. Unter den Hyksos-Skarabäen Palästinas findet man häufig einen knienden oder stehenden Mann, der wie auf dem Beispiel aus der Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg i.Ue. (Abb. 467)[1205] einen Zweig in der Hand hält. Auch Frauen mit einem Zweig sind anzutreffen.[1206] Sie sind in der Regel bekleidet. Die nackte Frau aus der gleichen Privatsammlung (Abb. 468) ist deshalb in dieser Haltung meines Wissens bisher einzigartig. Von den mitannischen Siegeln mit meistens zwei Figuren am "Heiligen Baum" ist eine Gruppe von linear geschnittenen Siegeln aus Palästina und von der Levanteküste zu unterscheiden, die in der Regel nur eine Figur vor einem mit einfachen Strichen stilisierten Baum zeigen und ins letzte Viertel des 2. Jts. v. Chr. zu datieren sind.[1207] Ein Siegel

---

1204 Ob solche Darstellungen auf eine "uralte Sykomore in Giseh" zurückgehen, deren sich die Göttin Hathor erst nachträglich bemächtigt hat, wie MOFTAH meint (aaO. 40), möchte ich offen lassen. Zu klären wäre vor allem die Frage, ob es in Aegypten je einen unpersönlichen Baumkult und somit eine Entwicklung von einem eigentlichen Fetisch zum Baum als Sitz eines Numens gab.

1205 Vgl. ROWE, Catalogue Nr. 282-293; MATOUK, Corpus II Nr. 1593-1597; KEEL, La glyptique 259f.

1206 Vgl. MATOUK, Corpus II Nr. 1616-1621; KEEL, La Glyptique 260 Fig. 59 und 60 (Frau mit gemustertem Jupe; auf Fig. 60 schlägt sie das Rad, ohne den Zweig aus der Hand zu geben).

1207 Vgl. BUCHANAN, Ashmolean Museum 193-195.

vom Tell Ajjul (Abb. 469)[1208] zeigt eine thronende Figur vor einem Baum und einer Standarte, die von einem Vogel gekrönt ist. Dem sitzenden Mann vor dem stilisierten Baum begegnet man auf einer Keramikscherbe aus En Gedi (Abb. 470). Schliesslich ist auf die seit langem bekannte zyprische Terrakotta mit drei Frauen, die um einen Baum tanzen, hinzuweisen (Abb. 471), sowie auf eine tyrische Münze des 3./4. Jhs. n. Chr. (Abb. 472), auf der ein Baum zusammen mit einem Räucherständer und zwei Masseben abgebildet ist und deshalb wahrscheinlich auch in so später Zeit noch als integrierter Bestandteil eines Heiligtums verstanden wurde.

Alle ebengenannten Darstellungen (Abb. 469-472) belegen zwar eine Art "Baumkult", doch gibt es höchstens vage Indizien (Vogel in Abb. 469, Frauen als Kultteilnehmerinnen in Abb. 468 und 471) dafür, dass dieser Kult der Göttin galt. Erst eine eingehende Analyse solcher und ähnlicher Darstellungen könnte weitere Klärung bringen. Vor allem die spätbronzezeitlichen Goldanhänger aus Ras Schamra (Abb. 453-457) bilden jedenfalls einen wichtigen und bisher wenig beachteten Hinweis dafür, wie sehr die sexuelle Potenz der Göttin als lebenspendende, im Zweig (Baum) symbolisierte Kraft verstanden wurde. Wenn die rudimentäre, phönizische Felskritzelei (Abb. 473) tatsächlich wie vorgeschlagen ins 1. Jt. v. Chr. datiert werden kann, so gäbe es zumindest einen Beleg dafür, dass die Gleichung "Baum = Göttin (vor allem in ihrem sexuellen Aspekt) = lebenspendende Fruchtbarkeit" auch später noch weiterbestand.

1208 Für stehende Figuren vor einem ähnlich stilisierten Baum vgl. BUCHANAN, Ashmolean Museum Nr. 1012; PARKER, Seals Nr. 80 und 152; DIGARD, Repertoire Nr. 1377 und 3045. Ein ins 12. Jh. v. Chr. datierter Bronzeständer aus Curium (Zypern) zeigt auf vier Seiten einen Mann (immer den gleichen?) vor einem Baum: Das erste Mal bringt er Fische. Dann hält er einen Krug in der linken Hand und hat zwei unidentifizierte Objekte (vielleicht Tücher) über die rechte Schulter geschlagen. Auf dem dritten Bild steht er mit einem Kupferbarren vor dem Baum. Auf der vierten Seite sitzt er auf einem Stuhl und spielt vor dem Baum die Harfe (BARNETT, The Nimrud Ivories and the Art of the Phoenicians Taf. 28).

E. Die ferne Göttin

Die klassischen Abhandlungen zur mesopotamischen, aber auch zur syrisch-kanaanäischen Religion beginnen die Darstellung der verschiedenen Gottheiten mit dem Hinweis auf ihre anthropomorphe Gestalt, die in diesem Raum das Gottesbild tatsächlich viel stärker prägte als etwa in Aegypten,[1209] wobei die Existenz von anthropomorphen Göttergestalten das gleichzeitige Bestehen von machthaltigen Symbolen nicht ausschloss.[1210] Für die Göttin ergab die Darstellung der einzelnen Erscheinungsformen in den vorausgehenden Abschnitten dieses Kapitels, dass sich der Anthropomorphismus nicht nur auf ihr Aussehen, sondern auch auf ihr Verhalten bezog. Gedichte, in denen die Liebesbeziehungen zwischen der Göttin und ihrem Partner besungen werden, bieten die bezeichnendsten Beispiele dafür. Die bildenden Künstler haben sich nicht gescheut, in den Darstellungen der Göttin praktisch das ganze Spektrum weiblicher Existenz auch zu visualisieren, wobei immer irgendwie zum Ausdruck gebracht werden musste, dass es sich dabei um eine "Ueberhöhung" weiblicher Existenz handelte. Die Frau, die sich im öffentlichen oder privaten Kult mit einem dieser Aspekte identifizierte, eiferte nicht einfach einem Ideal nach, sondern realisierte ein Stück weit ihre eigene Verklärung.[1211] Aber eben nur ein Stück weit, denn das "Image" der Göttin reicht über das einer "Superfrau" hinaus. So übersteigt bereits die Art ihrer Ueberhöhung die Möglichkeiten des irdischen Menschen, wenn z.B. die Allgegenwart der Göttin durch Flügel signalisiert wird[1212] und sie ihre Macht da-

---

1209 RINGGREN, Religions 4; VAN DIJK, Bemerkungen 238f.; ROEMER, Religion 118; SCHMOEKEL, Kulturgeschichte 270; DHORME, Les religions 12f.

1210 Dieses Nebeneinander hat bereits zu Beginn der mesopotamischen Hochkultur am Ende des 4. Jts. v. Chr. bestanden. Für eine Entwicklungstheorie im Sinne von E.B. TYLOR und P.W. SCHMIDT (von totemistischen und fetischistischen Symbolen zur Ausbildung eines komplexen, anthropomorphen Pantheons) ist ab diesem Zeitpunkt kein Platz mehr (vgl. VAN DIJK, Bemerkungen 235). Auf die Frage, ob überhaupt je eine solche Entwicklung in vorgeschichtlicher Zeit stattgefunden hat, kann hier nicht eingegangen werden.

1211 Ebenso sind im literarischen Bereich die sogenannten "sumerischen Vergleiche" keine Analogien, sondern Identifikationen mit "konstitutivem" Charakter (VAN DIJK, Bemerkungen 234).

1212 Vgl. Kap. II B 5.

mit demonstriert, dass sie wilde Tiere mit blossen Händen bändigt (vgl. Abb. 147 und 163). Aber nicht bloss die Eigenschaften der Göttin sind dem Menschen nicht mehr angepasst, er darf sich auch nicht gleich verhalten wie die Göttin: Da der sexuell/erotische Aspekt am besten bei der nackten Frau zum Ausdruck kommt, kann die Göttin sich erlauben, sich dauernd in einer Art "mythischer Nacktheit"[1213] zu tummeln; das menschliche Schamgefühl hingegen lässt solch "unverschämtes" Tun nicht mehr bedingungslos zu.

Der Anthropomorphismus verdeckt das Numen also nicht, das R. OTTO durch eine doppelte Charakterisierung als zugleich wundervoll ("Fascinans") und schauervoll ("Tremendum") treffend umschrieben hat.[1214] Nun scheint bei den durch die Ikonographie erschlossenen Aspekten der Göttin das Moment des "Fascinans" ausgesprochen im Vordergrund zu stehen. Sie hat auf den ersten Blick immer etwas Anziehendes, Bestrickendes,[1215] und es wäre lohnend zu untersuchen, ob deshalb der Versuch der (oder des) Gläubigen, sich mit der Göttin zu identifizieren, schon im 3. und 2. Jt. v. Chr. gerne zu Rausch und Ekstase führte, wie das die Zeugnisse des 1. Jts. v. Chr. belegen,[1216] oder ob es bereits auch sublimere (mystischere?) Formen der "Einwohnung" gab.

Das "Tremendum" ist aber in den oben geschilderten Aspekten nicht ganz abwesend: Wenn die Göttin wilde Tiere bändigt (vgl. Abb. 147, 163), wenn sie als kriegerische Jungfrau in voller Montur erscheint (Abb. 184) oder wenn sie sich demonstrativ auf dem Stier oder Löwen stehend entschleiert (Abb. 292-295), so wollte man gerade vermeiden, dass die Macht einer solchen Figur und die z.T. damit verbundene Aggressivität sich gegen einen wenden könnte. Das passt zum "Tremendum", zu dem in erster Linie eine "heilige

---

1213 Die Unterscheidung von "mythischer Nacktheit" ausserhalb der Scham und einer "kulturellen Nacktheit", die sich in der Scham als peinliche Entblössung erfährt, übernehme ich einem Artikel von H. SANER (Die Nacktheit 15).

1214 Das Heilige 42-45.

1215 Dies gilt sogar für den kriegerischen Aspekt, insofern der Siegelträger das Machtpotential der Kriegerin zu seinem Schutz vereinnahmt.

1216 Vgl. M. DELCOR, Le hieros gamos 74-76; vgl. aber auch den Zusammenhang zwischen Fest und "Heiliger Hochzeit" schon in frühdynastischer Zeit (vgl. AMIET, GMA 120 Nr. 826).

Furcht" gehört.[1217] Bei der Begegnung mit der Gottheit oder seinem Repräsentanten bleibt dem Menschen deshalb oft nichts als eine panische Schrekkensreaktion, die Proskynese,[1218] aus der ihn dann die Gottheit oder die im Auftrag der Gottheit handelnde Person wieder erhebt.[1219] Das Moment des "Tremendum" betont die Unnahbarkeit, schafft Distanz zwischen dem Menschen und der numinosen Gestalt.

Ein Gegenstand, der diese Distanz in Vorderasien besonders betonte, war der "Thron des Gottes"[1220], der oft überdimensioniert dargestellt und damit selbst zum "heiligen" Gegenstand wurde.[1221] Die seit der Akkad-Zeit häufig auf Siegeln dargestellten Einführungsszenen, dienen genau dazu, die Distanz zwischen Beter und Thron (Gottheit) mit Hilfe einer einführenden Gottheit zu überwinden.[1222] Hie und da war auf syrischen Siegeln die nackte Göttin (Abb. 78, 81) in dieser Mittlerrolle anzutreffen. Abschliessend geht es darum, kurz zu skizzieren, dass die Göttin selbst auch als mächtige Herrscherin auf dem Thron erscheinen kann und somit durchaus ein Gegengewicht zu den oft "haut-nahen" Aspekten im Zyklus der "Heiligen Hochzeit" vorhanden ist.

1. DIE THRONENDE HERRSCHERIN

Seit man am Ende des 4. Jts. v. Chr. begann, männlichen und weiblichen Gottheiten Tempel zu bauen, wird man auch ihre Kultbilder darin aufgestellt und

1217 Vgl. OTTO, Das Heilige 14f.

1218 Vgl. KEEL, AOBPs 289 Abb. 412, 413.

1219 Vgl. in diesem Zusammenhang die hebr. Beruhigungsformel *ʾl-trʾ* (JENNI/WESTERMANN, THAT I 771-773).

1220 Vgl. RIES, L'expression 147.

1221 Vgl. die Grössenverhältnisse des Cherubenthrons in Jerusalem (KEEL, Jahwevisionen Abb. 10). Im Heiligtum der "Dea Syria" befanden sich leere Throne für Sonne und Mond (LUKIAN, De Dea Syria 34; vgl. CLEMEN, Lukians Schrift 21).

1222 Vgl. KEEL, AOBPS 289f. Abb. 414. Ich frage mich, ob der vor dem Thron bzw. Speisetisch stehende überhaupt je wirklich gleichrangig mit dem Thronenden sein konnte, wie das W. ORTHMANN (Untersuchungen 377) für gewisse Fälle in der späthethitischen Kunst annimmt.

sie, auch wenn Belege aus der Frühzeit praktisch fehlen,[1223] dabei nicht selten thronend dargestellt haben. Der Thronsitz steht nicht nur obersten Göttern zu, obwohl gerade sie mit Vorliebe erhaben thronend dargestellt werden, sondern auch niederen Gottheiten, denn auch sie heben sich vom irdischen Beter durch ihre Numinosität ab. Da im Prinzip jede Göttin thronend dargestellt werden konnte, würde selbst eine Auswahl, die noch einen gewissen Anspruch auf Repräsentativität erheben wollte, zu umfangreich. Ich begnüge mich mit der Skizzierung einiger Typen und lege den Akzent der Intention gemäss auf die auch auf kappadokisch/syrischen Darstellungen zu konstatierende Vorliebe, den Thron auf Tiere zu stellen, oder die Tiere selbst zum Thron werden zu lassen, um damit die Distanz zwischen Beter und Gottheit noch zu vergrössern.

Eine ganze Reihe von thronenden Göttinnen sind mit einem Gefäss in der Hand abgebildet, wie z.B. die niedere Gottheit oder Fürstin (vgl. Abb. 402) auf einem akkadischen Siegel (Abb. 474). Da die zweite der Verehrerinnen sich mit einem Gefäss dem Thron nähert, ist die Thronende hier wahrscheinlich die Empfangende. Der Tisch zwischen ihr und den beiden Frauen sowie die ihr Luft zufächelnde Dienerin hinter dem Thron (vgl. Abb. 242) legen sowieso nahe, das Ganze als abgekürzte Bankett-Szene zu deuten.[1224] Das Gleiche gilt für einige kappadokische Siegelabrollungen der anatolischen Gruppe.[1225] Auf einem syrischen Siegel (Abb. 475) treten zwei Fürsten im Wulst- bzw. Fransenmantel (oder zweimal der gleiche Fürst in verschiedener Tracht) mit je einem Böcklein vor die thronende Göttin mit dem Zylinderhut. Die Göttin hält eine Art Krug mit einem schön geschwungenen Henkel.[1226] Ob man diesen Krug

---

1223 Die eigentlichen Kultstatuen der Tempel sind auch später nie erhalten und nur Beschreibungen oder kleinere Kopien können eine Vorstellung davon vermitteln. Für ein frühdynastisches Beispiel einer thronenden Göttin (Nisaba? vgl. HAUSSIG, Wörterbuch I 113f.) vgl. ORTHMANN, Der Alte Orient Taf. 87a = CONTENAU, Manuel I 179 Fig. 108).

1224 Für ein frühdynastisches Beispiel einer solchen Szene mit einer weiblichen Hauptperson vgl. LEGRAIN, Ur Excavations III Nr. 382.

1225 ÖZGÜÇ, Anatolian Group Nr. 75a und b; SEYRIG, Les dieux 234 Fig. 1.

1226 Die Beziehung solcher in der Glyptik auftauchenden Gefässformen zur zeitgenössischen Keramik ist bisher nicht systematisch erforscht. Eine Ausnahme bildet ein doppelhenkliges Gefäss auf einem Siegel der Morgan Kollektion (PORADA, Morgan 124f. Nr. 937).

als "Lebensvase"[1227] oder als Spendegefäss zu deuten hat, ist schwierig zu entscheiden. Einerseits findet man auf einem Siegel aus der Gegend von Sidon zwei ähnlich gewandete Fürsten vor einer thronenden Gottheit,[1228] die ein Gefäss hält, aus dem eine Pflanze spriesst (vgl. Abb. 440), bei dem es sich also mit einiger Wahrscheinlichkeit um eine "Lebensvase" handelt.[1229] Andererseits überreicht auf einem Siegel der Walters Art Gallery in Baltimore (Abb. 476) ein männlicher Beter[1230] der ägyptisierend aufgeputzten Göttin auf dem Thron ein ganz ähnliches, einhenkliges Gefäss. Bei einem Siegel aus dem Ashmolean Museum (Abb. 477) ist die Identität der Figur auf dem Thron wiederum unklar. Während B. BUCHANAN mit Vorbehalt für eine Göttin plädiert,[1231] halte ich die Figur aufgrund einer Parallele aus der Morgan Kollektion[1232] für männlich. Von der Komposition und dem mit Broten beladenen Altar her müsste man hier am ehesten an eine Speiseszene denken.[1233] Für die Interpretation als "Lebensvase" spricht wiederum, dass man ein ganz ähnliches Gefäss auch über einem Räucherständer findet (Abb. 229) und genau dieses durch das ägyptische Lebenszeichen (Abb. 230) ersetzt werden kann. Auf einer mittelassyrischen Abrollung des 14. Jh. v. Chr. (Abb. 478) hält die Göttin einen Aryballos in der Hand. Schliesslich ist auf ein schlecht erhaltenes Relief Tiglatpilesers III. (745-727) aus Nimrud hinzuweisen, das die Deportation der Götter einer eroberten Stadt zeigt. Darunter befinden sich die Statuen zweier weiblicher Gottheiten auf Thronen mit hoher Rückenlehne, wobei eine ein grosses, trichterförmiges Gefäss in der Hand hält.[1234] Wäh-

---

1227 Vgl. weiter oben Kap. III D 4.

1228 Es ist nicht ganz klar, ob es sich um einen Gott oder eine Göttin handelt. Der Stern begünstigt die Deutung als Göttin, da er häufiger in der Nähe einer weiblichen als in der Nähe einer männlichen Gottheit anzutreffen ist.

1229 VIROLLEAUD, Syrien 262 = DIGARD, Répertoire Nr. 1202. Unter Umständen könnte man solche Vorsprünge auch als kurze Trinkrohre deuten, doch stehen solche Bierkrüge dann meistens am Boden und sind grösser (vgl. Abb. 243, 244, 247).

1230 GORDON (Walters Art Gallery 16) hält die Beterfigur fälschlicherweise für eine Frau. Frauen tragen nie den kurzen Haarschopf.

1231 Ashmolean 169.

1232 PORADA, Morgan 120 Nr. 913.

1233 Vgl. VAN DER OSTEN, Newell Nr. 304.

1234 BARNETT/FALKNER, The Sculptures Pl. 92 und 93.

rend die Funktion des Trinkgefässes bei der stehenden Göttin mit dem Zylinderhut[1235] relativ genau umschrieben werden konnte, muss dies bei der thronenden Göttin einer genaueren Analyse überlassen bleiben. Es wäre m.E. lohnend, einer allfälligen Beziehung zwischen Speisegefäss ("Kommunion") und Wassergefäss (Lebenssymbolik) sowie den Bewegungen des Empfanges und Ueberreichens nachzuspüren.

Bei einer andern Gruppe hält die thronende Göttin in der einen Hand oft eine Pflanze oder einen Stab bzw. ein Szepter (stilisierte Pflanze), während sie mit der andern Hand die sich dem Thron nähernden Personen begrüsst. Auf altsyrischen Siegeln ist sie allerdings kaum anzutreffen, es sei denn, die Gottheit auf einem Siegel der Morgan Kollektion (Abb. 479) sei weiblich. Während sie eine Hand noch unter dem Gewandbausch des Falbelkleids verborgen hält, umklammert sie mit der andern einen Stab und eine Schlange.

Mit Sicherheit eine Frau stellt das syrische Bronzefigürchen aus dem Louvre (Abb. 393) dar, das bereits wegen seines Halsschmuckes zur Sprache kam. Während die eine Hand grüssend erhoben ist, hat die andere ursprünglich einen Gegenstand in der geschlossenen Faust gehalten, wahrscheinlich einen Stab oder einen Pflanzenstengel. Unsicher ist, ob es sich um eine Göttin handelt, denn das Figürchen trägt zwar einen zylindrischen Kopfschmuck, der aber nicht mit einem Hörnerpaar versehen ist. P. MATTHIAE hat darauf hingewiesen, dass dies nicht unbedingt ein negatives Kriterium darzustellen braucht, denn auch beim Typ des "schreitenden Baal mit der Pickelhaube" fehlten oft, sobald er plastisch dargestellt wurde, die Hörner.[1236] Ich interpretiere diese und auch die in ähnlich steifer Haltung verharrende Figur aus Ras Schamra (Abb. 480)[1237], obwohl hier auch noch der Zylinderhut als Kennzeichen wegfällt, als Göttin.[1238] Sie trägt ein die Brüste nur zur Hälfte be-

---

1235 Vgl. weiter oben Kap. III D 4.

1236 Ars Syra 53.

1237 Grosse Mühe bereitet die Datierung dieser Figur sowie derjenigen des Louvre (Abb. 393). Die Vorschläge reichen vom 20. bis zum 13. Jh. v. Chr. (vgl. GARBINI, The Phoenician Goddess 323-328). M.E. kann das Stück frühestens um 1800 v. Chr. datiert werden (vgl. weiter oben Kap. III Anm. 1165). Stratifizierte männliche Figuren desselben Typs legen jedoch eher eine Datierung in die 2. Hälfte des 2. Jts. v. Chr. nahe (NEGBI, Canaanite Gods 93).

1238 FRANKFORT (Art 258f.) ist bei Abb. 480 gegen eine solche Deutung,

deckendes Wickelkleid, das mit einem raffiniert drapierten Stoffwulst besetzt ist, für das es ebensowenig eine Parallele gibt wie für den Turban auf dem Kopf.[1239] Der Thron,auf den diese Figürchen montiert waren, ist in keinem Fall mehr erhalten. Vielleicht besass er wie die Throne auf den syrischen Siegeln (vgl. z.B. Abb. 475, 476) nur eine leicht ansteigende Rükkenlehne, vielleicht war er aber auch hochlehnig und hatte Rinderbeine. So gestaltete Throne sind nämlich auf zwei Amuletten abgebildet, die im mykenischen Gefäss in Ras Schamra (vgl. Abb. 454-456) gefunden wurden (Abb. 481 und 482). Auf ihnen sitzen langgekleidete Frauen mit Pflanzen in den Händen. Ueber ihre Identität kann man nur spekulieren. Dass Aehnlichkeiten mit Isis,[1240] was die Frisur, mit der "Herrin der Tiere",[1241] was die Kleidung, und mit der Qudschu,[1242] was die Pflanzen betrifft, vorliegen, wie O. NEGBI raisonniert,[1243] will man nicht recht glauben. Für die Deutung als Göttin spricht dann eher ihre Abbildung auf einem Amulett, das möglichst machthaltig sein musste und sich so kaum mit dem Konterfei irgendeiner Dame begnügt haben dürfte.

In Kamid el-Loz kam bei der Grabung 1963/64 ein 7 cm hohes Elfenbeinfigürchen zum Vorschein, das ans Ende des 2. Jts. v. Chr. datiert wird und eine sitzende Frau in ägyptisierender Tracht zeigt (Abb. 483)[1244]. Was mir Mühe bereitet, das Figürchen als Göttin[1245] zu interpretieren, ist nicht die Tatsache,

---

doch sind die fehlenden Hörner, wie gesagt, kein Argument dagegen. Das Wulstkleid tragen, abgesehen davon, dass es für diese Art der Drapierung bisher keine exakte Parallele gibt, sowohl irdische wie göttliche Herrscherinnen.

1239 Einen Turban, jedoch anderer Art, trägt eine nackte Göttin auf einer altbabylonischen Backform aus Mari (PARROT, Mission archéologique de Mari II,3 37f. Fig. 31 Pl. XIX = Abb. 519).

1240 Vgl. Abb. 405.

1241 Vgl. ORTHMANN, Der Alte Orient Taf. 429 = PRITCHARD, ANEP Nr. 464.

1242 Vgl. Abb. 36 und 37.

1243 Canaanite Gods 101.

1244 Die Ausgräber vermuten, dass das Figürchen zum Besatz eines Thronsessels gehört haben könnte (HACHMANN/KUSCHKE, Kamid el-Loz 1963/64 49).

1245 Vgl. PARROT, Die Phöniker 86f.

dass es nur auf einem Schemel und nicht auf einem hochlehnigen Thron sitzt,[1246] sondern das Fehlen des segnenden bzw. einladenden Gestus. Auf einem zyprischen Siegel aus der 2. Hälfte des 2. Jts. v. Chr. ist dieser Gestus hingegen wieder sehr ausgeprägt vorhanden (Abb. 484)[1247]. In der andern Hand hält die reich gekleidete und mit einem Hörnerhut gekrönte Göttin zwei Dattelrispen.[1248] Die Frage ist hier nur, ob der kriegerische Gott auf dem Stier die Beterin lediglich zur thronenden Göttin einführt, oder ob er auch hier der Partner der Göttin ist und mit ihr zusammen verehrt wird.

Eine phönizische Stele des 5./4. Jhs. v. Chr. (Abb. 485)[1249] zeigt schliesslich die inschriftlich erwähnte "Herrin von Byblos".[1250] Der in persischem Gewand erscheinende König Jechaumilk erscheint mit einer Spendeschale vor der Göttin, die nach ägyptisierender Art dargestellt ist, eine Hathorkrone trägt und in der Linken ein Papyrusszepter hält. Die "Herrin von Byblos" war die Schützerin der Stadt. Es bleibt zu fragen, ob nicht unter den Darstellungen thronender Göttinnen überhaupt sehr oft Stadt- oder Stadtstaatsgottheiten zu suchen sind.[1251] Damit würde sich auch erklären, warum die

---

1246 Nur auf einem einfachen Schemel sitzt auch die kassitische Göttin Nana, zu der König Melischichu seine Tochter einführt (ORTHMANN, Der Alte Orient Taf. 191 = SEIBERT, Die Frau Taf. 51). Ein ähnlicher Schemel wurde in Byblos als Miniaturausgabe in einem Krug gefunden (PARROT, Die Phöniker 86).

1247 Vgl. ein mitannisches Siegel einer thronenden Göttin mit Rosettenstab: PORADA, Morgan Nr. 1028 und das Fortleben der thronenden Zylinderhutgöttin in neuassyrischer Zeit: BUCHANAN, Ashmolean Nr. 603.

1248 Weniger glücklich scheint mir KENNAs Deutung als Getreideähren (Cypriote Seals 22). Zur Beziehung der Göttin zur Dattelpalme vgl. DANTHINE, Palmier-dattier Pl. 158, 159 und Abb. 183.

1249 Vgl. PRITCHARD, Figurines 70f.; für eine ähnliche Göttin auf einem Sphingenthron aus Tripolis vgl. CONTENAU, Manuel III Fig. 399; FAUTH, Aphrodite Parakyptusa 367.

1250 Die "Herrin von Byblos" ist bereits in den Amarnabriefen mehrmals belegt (*^{d}bēltu ša^{alu}* Gubla; vgl. KNUDTZON, El-Amarna-Tafeln II 1583), sowie auf phönizischen Inschriften aus Byblos aus dem 10.-5. Jh. v. Chr. (*b^{c}lt gbl*; vgl. DONNER/ROELLIG, KAI III 57).

1251 Der Aspekt der "thronenden Herrscherin" bietet sich dafür jedenfalls geradezu an, was nicht ausschliesst, dass auch andere Aspekte, z.B. der kriegerische Aspekt (vgl. weiter oben Kap. III A 5.2 und die Parthenos Athene) oder der einer Schutzgöttin (vgl. weiter oben Kap. III B), zum "Image" einer Stadtgöttin passen. Bei der "Dea Syria" der klassischen Antike spielt der Aspekt der stadtbeschirmenden Gottheit eine entscheidende Rolle und ist auch ikonographisch durch die "Mauer-

Erscheinungsformen gerade bei der thronenden Göttin je nach Lokaltradition sehr verschieden sind. Während z.B. an der Levanteküste (Abb. 485) der ägyptische Einfluss vorherrschte, blieben andere Orte stärker der eigenen, syrischen Tradition verhaftet (vgl. Abb. 393, 480). Der einzige Mensch, der sich mit der Stadtgöttin auf dem Thron noch direkt identifizieren konnte, war die irdische Fürstin (oder eventuell eine Priesterin), und nur ihr mochte es vorbehalten sein, bei offiziellen bzw. kultischen Anlässen in ähnlicher Erhabenheit auf einem Thron zu sitzen. Es kann deshalb nicht erstaunen, dass, sobald spezielle Attribute fehlen, Götterbild und Fürstenbild nicht mehr zu unterscheiden sind. Eine Darstellung auf einer urartäischen Goldplakette des 7. Jhs. v. Chr. (Abb. 486)[1252] fällt zwar aus dem syrisch-kanaanäischen Kontext, doch soll damit nur illustriert werden, wie sehr ein Mensch durch seine Kleidung sich mit seinem göttlichen Vorbild identifizieren konnte.

2. DER VON TIEREN GETRAGENE THRON

Die Distanz zwischen Beter und Gottheit wird dadurch noch verstärkt, dass der Thron von Tieren getragen wird oder die Tiere selbst den Thronsessel bilden. Beide Varianten sind für die kriegerische Ischtar in der akkadischen Glyptik belegt. Auf Abb. 253 sitzt die Göttin auf dem Rücken des Löwen, auf Abb. 487[1253] auf einem Thronhocker, dessen Flanken von zwei sich kreuzenden Löwen dekoriert sind. Es muss berücksichtigt werden, dass der Löwe auch sonst das Attributtier der Inanna/Ischtar bildet (vgl. Abb. 184, 185). Seit der Djemdet-Nasr-Zeit verkörpert der Löwe die Bedrohung der Herden-

krone" auf dem Kopf der (meistens auf Löwen) thronenden Göttin gut belegt. Die "Mauerkrone" war auf syrischen Denkmälern des 2. Jts. v. Chr. nicht bekannt (die Tradition scheint aus Kleinasien übernommen zu sein), doch für das Vorhandensein von stadtbeschirmenden, weiblichen Lokalgottheiten gibt es ausser der "Herrin von Byblos" einige weitere Belege (HOERIG, Dea Syria 185-187).

1252 Vgl. SEIBERT, Die Frau Taf. 65; de Clercq Nr. 385.

1253 Vgl. weitere akkadische Parallelen bei BOEHMER, Die Entwicklung Abb. 389; aaO. Abb. 387 = WEBER, Siegelbilder Nr. 439 (neben den sich kreuzenden Löwen auf der Flanke des Thronhockers bildet ein Löwe zudem den Schemel für die Füsse der Göttin). Vielleicht kann die Frau auf einer frühdynastischen Steatitvase aus Chafadschi, die auf dem Rücken von zwei antithetischen Löwen steht, als früher Vorläufer dieses Typs gedeutet werden (vgl. FRANKFORT, Art 40f. Abb. 32, 33).

tiere, gegen die dann der tierbeschützende Held oder eine Gottheit ankämpft.[1254] Bereits die Darstellungen der Djemdet-Nasr-Periode lassen erkennen, dass die in die Tierkämpfe verwickelten Figuren auf einer grundlegenderen Ebene das Spiel zerstörerischer und aufbauender Kräfte in der Natur verkörpern.[1255] Der Löwe bedroht nicht nur die Herden, er wird zum Symbol zerstörerischer Kraft schlechthin, die zuerst gebunden werden muss.

Spätestens seit der Akkad-Zeit ist die Ischtar zur wichtigsten göttlichen Gegenspielerin der im Löwen verkörperten Chaosmacht geworden.[1256] Auch bei der in der anatolischen Gruppe der kappadokischen Siegelabrollungen auftauchenden Hauptgöttin von Kültepe/Karum Kanisch (Abb. 268) bilden zwei kauernde Löwen das Thronpodest, während ihr Attributtier, eine Cervide, als Thronsitz dient.[1257] Auf anatolischen Standarten und Deichselaufsätzen findet man schon im 3. Jt. v. Chr. Hirsche[1258], und auch später stösst man in Kleinasien

---

1254 Vgl. FRANKFORT, CS Taf. X-XIII.

1255 Vgl. FRANKFORT, Art 78; AMIET, Bas Reliefs 54f.; ders., Introduction 18.

1256 Vgl. die Behandlung dieses Aspekts der Göttin bei M. HOERIG, Dea Syria 51-128. Die positiven Eigenschaften des Löwen, auf die M. HOERIG verweist (Mut, Treue, Wachsamkeit, aaO. 126), kommen allerdings im Alten Orient seltener zur Geltung. Wer sich als Sieger über das Chaos ausgibt, kann mit dem Löwen seine eigene Machtstellung unterstreichen, indem er seine Füsse auf das Biest stellt, auf ihm sitzt oder Löwen zu apotropäischen - oft heraldisch dargestellten Wächtern - seiner Herrschaft umfunktioniert (vgl. das Sitzbild der Göttin Narunte aus Susa (ca. 2200 v. Chr.), deren Thron auf den Seiten mit je einem hockenden und auf der Rückseite mit zwei aufgerichteten Löwen, die Lanzen in ihren Pranken halten, dekoriert ist: ORTHMANN, Der Alte Orient Taf. 50; HELCK, Betrachtungen 84). Dass der Löwe auch im Alten Orient die Sonne symbolisiert (vgl. HOERIG, aaO. 127), ist bisher wenig belegt. Er ist als Symbol zwar nicht auf die Göttin beschränkt (vgl. den schreitenden Gott auf dem Löwen: COLLON, The Smiting God 112; unsere Abb. 6), wird jedoch nur selten mit Schamasch verbunden (vgl. COLLON, Seal Impressions Nr. 135). Dass die Darstellung des Löwen auf babylonischen Tontafeln als Tierkreisbild des "Leo" aufzufassen ist, sagt noch nicht viel darüber aus, wie weit er auch ein astrales Göttersymbol darstellt (vgl. WEIDNER, Gestirndarstellungen 9 Taf. 5,6).

1257 Vgl. ÖZGÜÇ, Anatolian Group Nr. 70, 74; PORADA, Morgan Nr. 920. Eine Variante bietet ÖZGÜÇ, aaO. Nr. 73, wo die Göttin über zwei Löwen auf einem Thronhocker sitzt, dafür aber ein hirschähnliches Tier auf ihrem Arm hält. Vgl. KEEL, Jahwe-Visionen Abb. 111.

1258 Vgl. HANCAR, Der Kult passim, bes. Abb. 1,2,4; ORTHMANN, Der Alte Orient Taf. 330 und Taf. XL.

immer wieder auf Darstellungen männlicher und weiblicher Gottheiten (Abb. 488)[1259] auf Hirschen.

In Syrien erwartet man als Podesttier den Stier (vgl. Abb. 292, 293). Tatsächlich thront auf einem schönen Siegel des Louvre eine Göttin auf einem Stier (Abb. 489). Unsicher ist, ob sie in der Hand ein Gefäss hält und ob sie eine Hörnerkrone trägt. Sie wird vom syrischen Fürsten und von der Göttin mit dem Zylinderhut flankiert. Ein Unikum unter den syrischen Siegeln stellt ein Stück aus München dar (Abb. 490).[1260] Es zeigt in der Hauptszene eine auf einem Löwen thronende Göttin im Falbelkleid. Ihr Kopf ist frontal dargestellt und mit einer Hörnerkrone bekrönt. Den einen Arm hat sie grüssend ausgestreckt, von dessen Hand eine Leine zum geöffneten Rachen des Löwen führt. Der Göttin gegenüber steht der Wettergott auf einem Löwendrachen, unter dessen Pranken zwei erlegte Gazellen liegen. Zwischen diesen beiden Hauptpersonen sind noch ein kleiner Beter im Knielauf und ein Mann mit einem Krummholz abgebildet. Wie kommt dieses Paar, das an die akkadische Ischtar (vgl. Abb. 487) und an den akkadischen Wettergott[1261] erinnert, in das syrische Repertoire? Vom Stil her gehört das Siegel eher in die Frühzeit der altsyrischen Epoche.[1262] Dass die mitannische Renaissance der mesopotamischen "Göttin auf dem Löwen" (vgl. Abb. 294, 295) ihre Schatten so weit vorausgeworfen hat, ist kaum anzunehmen. Da andererseits auch in der altbabylonischen Glyptik der Wettergott nur noch in Verbindung mit dem Stier vorkommt, bleibt eigentlich nur der Weg der kappadokischen Vermittlung[1263] oder der archaisierenden Uebernahme aus der Akkad-Zeit übrig. Ein anderes, ebenfalls einzigartiges Stück befindet sich heute im Museum von Wien (Abb. 491).

1259 SEYRIG, De Junon Taf. 39,1. Zudem ist an die Partnerin des römischen Jupiter Dolichenus, Juno, zu erinnern: Vgl. unsere Abb. 10. Vgl. dazu neuerdings HELLENHEMPER/WAGNER, The God on the Stag, passim (Lit.!).

1260 Das Original ist inzwischen verlorengegangen (SAFADI, Die Entstehung II 450).

1261 Vgl. BOEHMER, Die Entwicklung Abb. 362-374.

1262 SAFADI (Die Entstehung II 450) ordnet das Siegel in die Zeit Zimrilims von Mari (1. Hälfte 18. Jh. v. Chr.) ein. Nach Mari, das für mesopotamische Einflüsse sonst sehr zugänglich war, würde es denn auch gut passen (vgl. Abb. 188).

1263 Auf kappadokischen Siegeln kommt der Wettergott mit dem Löwendrachen gelegentlich noch vor (vgl. Abb. 75).

Während die Göttin auf dem Thron das alte akkadische Vorbild rezipiert, Machart und Stil noch mit der altsyrischen Glyptik zu vergleichen sind, so spiegeln die andern Elemente (Krieger, Greif, Gewandung und Haartracht der Göttin), wie H. SEYRIG einwandfrei gezeigt hat,[1264] aegaeischen Einfluss. Ein so "exotisches" Stück wäre in der ersten Hälfte des 2. Jts. v. Chr. nicht denkbar. Für die zweite Hälfte aber ist es geradezu charakteristisch, dass verschiedene Elemente kombiniert werden.[1265] Auf einer Siegelabrollung der Schicht Alalach IV (Abb. 492) sitzt die Göttin auf zwei antithetischen Sphingen,[1266] während die auf sie zuschreitende Prozession über zwei kauernden Boviden angeordnet ist. Auf einem mitannischen Siegel (Abb. 493) sitzt die Göttin wieder auf einem Stier, der jedoch zusätzlich von zwei Löwen flankiert wird.[1267] Vor der Göttin steht ein Gott, der einen Fuss auf den Rücken des Löwen gestellt hat und an den mesopotamisch/anatolischen Wettergott erinnert.[1268] Abb. 494 zeigt wieder eine andere Kombination: Auf zwei antithetischen Löwen steht eine nackte, geflügelte "Herrin der Tiere". Auf dem Rücken eines dieser Tiere hat sich die thronende Göttin mit einem Kind auf den Knien etabliert, die zusätzlich noch von einer geflügelten Sphinx bewacht wird. Die "Herrin der Tiere" und die Thronende scheinen in enger Beziehung zueinander zu stehen, und es ist gut denkbar, dass zwei Aspekte derselben Göttin auf dem Bild vereinigt sind. Denn auf einem mitannischen Frittesiegel vom Tell al-Rimach (Abb. 495) hält die Thronende selbst nach der Art der "Herrin der Tiere" ein Wildtier an den Hinterläufen. Dieselbe Kombination einer sitzenden und einer stehenden Göttin findet man wieder bei einem sehr schön modellierten Siegel aus Ras Schamra, das ins 14. Jh. v. Chr. datiert ist (Abb. 496). Eine geflügelte Göttin mit einem Hörnerhelm sitzt auf dem Rücken eines Stiers, den sie mit der einen Hand besänftigt. In der andern Hand hält sie die Leine eines Löwen, der mit einem

---

1264 Musée de Vienne 480.

1265 Vgl. weiter oben Kap. III EXKURS 3.

1266 Sphingen, überhaupt Mischwesen, sind in Alalach IV viel häufiger als in Alalach VII (vgl. COLLON, Seal Impressions Pl. XLIV). Die runde Kappe ist typisch für den mitannischen Stil (vgl. Abb. 494).

1267 Vgl. DELAPORTE, Bibliothèque Nationale Nr. 474. Ich glaube nicht, dass die Löwen den Stier angreifen, wie E. PORADA meint (Morgan 144), sondern die Löwen bilden mit dem Stier zusammen das Podest (vgl. Abb. 246).

1268 Vgl. ÖZGÜÇ, Anatolian Group Nr. 1029.

zweiten das Podest für die Theophanie einer kleiner dargestellten, nackten Göttin mit zwei ebenfalls nackten Begleiterinnen bildet. Ein im Stil[1269] und vom Motiv her ähnliches Siegel wurde nach Theben in Böotien exportiert (Abb. 497)[1270]. Die Göttin mit dem Hörnerhelm sitzt diesmal ohne Flügel auf einem Thron. Geflügelt und als "Herrin der Tiere" erscheint dafür die kleinere (jüngere?) Göttin auf den zwei (ebenfalls geflügelten) Löwen. Obwohl die thronende Göttin mit beiden Händen die sich vor ihr aufbäumende, geflügelte Sphinx an den Vorderpfoten hält, glaube ich nicht, dass das Motiv der Beherrschung wilder Tiere hier nochmals wiederholt ist, sondern dass der Sphinx Wächterfunktion zukommt.[1271] Sind auf Abb. 496 und 497 wieder zwei Aspekte derselben Göttin dargestellt? H. GESE hat diese Frage für Abb. 496 bejaht und dahingehend präzisiert, dass er die Thronende als Anat und die nackte Göttin als Astarte interpretiert.[1272] Wahrscheinlich dachte GESE wegen der Flügel an Anat, da diese bekanntlich in den Ugarit-Texten einmal als geflügelte Göttin geschildert wird.[1273] Einer solchen Begründung entzieht aber Abb. 497 den Boden. P. AMIET, der in einer früheren Publikation Abb. 496 noch ähnlich wie Gese deutete,[1274] kommt unter Hinzuziehung des Siegels aus Theben zu einem neuen Schluss. Während Attribute wie Flügel, um es nochmals zu sagen, leicht auswechselbar sind, liegt das Gemeinsame beider Siegel darin, dass die erhaben Thronende neben der dynamischen, auf dem Löwen stehenden Göttin als ruhender Pol wirkt und dass hier nicht zwei verschiedene Götteraspekte, sondern zwei verschiedene Göttergenerationen abgebildet sind.[1275] Da tatsächlich in vielen der ugaritischen Texte die Konzep-

---

1269 Typische Stilmerkmale dieser Siegel sind die "aufgeblasenen" Backen der Figuren. Da dieses Merkmal auf Siegeln eindeutig zyprischer Herkunft wiederkehrt (vgl. Abb. 432; SEYRIG, Cylindre mycénien Pl. III, 2) stammen auch Abb. 445 und 446 wahrscheinlich aus einem zyprischen Atelier.

1270 Vgl. HOGARTH, Hittite Seals Nr. 177 = BUCHANAN, Ashmolean Nr. 988.

1271 Vgl. dazu den sich hinter dem Thron aufbäumenden Greifen auf Abb. 440.

1272 Die Religionen 159.

1273 IV AB II 10f.; vgl. weiter oben Kap. III Anm. 981.

1274 "La déesse, du fait de ses ailes, peut être rapprochée d'Anat guerrière telle que la décrivent les textes de Ras Shamra" (Bas Reliefs 150).

1275 Introduction 26.

tion von zwei Göttergenerationen vorhanden ist (El/Aschera auf der einen, Baal/Anat auf der andern Seite), wird man sich diese Frage tatsächlich überall dort ernsthaft stellen müssen, wo neben dem Thron einer göttlichen Herrscherin oder eines Herrschers noch eine jugendlich wirkende Göttin bzw. ein kämpferischer Gott auftritt.

3. DIE "HIMMELSKOENIGIN"

Wenn es auf der einen Seite Fälle gibt, wo wegen des anthropomorphen Charakters der Gottheit und der starken Identifizierung des Beters mit dieser eine Unterscheidung zwischen der Gottheit und ihrem bzw. ihrer Verehrer(in) kaum möglich ist (vgl. Abb. 486), so gibt es auf der andern Seite auch Fälle, wo im Text (z.B. durch einen Beinamen) oder ikonographisch (z.B. durch ein Attribut) der überirdische Charakter der Gottheit klar zum Ausdruck kommt. Dazu gehört besonders die Schilderung einer Gottheit als astraler oder uranischer Erscheinung. Wenn sich Könige hie und da als Astralkörper (Sonne, Mond) bezeichneten, so muss dies zumindest in Mesopotamien und Syrien/Palästina als Metapher verstanden werden.[1276] Der Unterschied zwischen dem irdischen Herrscher und der Astralgottheit wurde dabei nicht ignoriert.[1277]

Nach der Meinung der meisten Sumerologen ist die Bedeutung "Herrin des Himmels" bereits im Namen Inanna enthalten.[1278] Unter den Epitheta der Ischtar sind dann eine ganze Reihe von Licht- und astralen Erscheinungen. Sie ist unter anderem die Göttin des Hellwerdens *(ilatni namaritu)*, der Morgenröte, bzw. des Morgensterns *(ilat sereti, ša seretu)*, die Göttin des Abends *(ilat simetan)*, "Mutter" des Vollmondtages *(ummu šapattu)* und die Göttin der

---

1276 Hammurabi nennt sich in der Präambel seines Codex "Sonne über Babylon" (V 4-9; PRITCHARD, ANET 165), wurde aber nie vergöttlicht. Das gleiche gilt für die neuassyrischen Könige, die sich "Sonne der ganzen Menschheit" nannten (vgl. FRANKFORT, Kingship 308f.).

1277 Zu erinnern ist an den in Jes 14,12-15 geschilderten Weltenherrscher, der seinen Thron noch über den Sternen errichten will und dabei über seine eigene Ueberheblichkeit stürzt (vgl. WILDBERGER, Jesaja 553).

1278 C. WILCKE, RLA V 75.

Sterne *(ištar kakkabi)*.[1279] Hauptsächlich ist Inanna/Ischtar aber mit der Venus, dem Morgen- und Abendstern verbunden worden. Im Hymnus auf Inanna und Iddindagan als Tammuz wird die Göttin als "Himmelsherrin", genauer als Verkörperung des Abendsterns besungen. Unter anderem heisst es:

10 "Um ihre Erhabenheit, ihre Grösse, ihr gross gewordenes
Ansehen,
11 dass sie am Abend strahlend aufgeht,
12 mit reinem Licht (?) den Himmel erfüllt (?),
13 wie Mond (und) Sonne am Himmel steht,
14 wissen alle Fremdländer von oben bis unten.
...
80 Die Gottgeweihte steht allein am reinen Himmel,
81 auf alle Fremdländer, auf die 'Schwarzköpfigen', die
Menschen, die wie die Schafe zahlreich sind,
82 schaut meine Herrin vom Himmelsinneren freundlich herab -
[sie treten vor] die heilige Inanna.
83 Die Herrin des Abends, Inanna, die Höchste,
84 die Jungfrau Inanna preise ich allein,
85 die Herrin des Abends, [die] bis ans Ende des Himmels
[die Höchste] ist.
86 Am Abend ist sie der 'fremdartige' Stern,
[der Venusstern, der] den heiligen Himmel
87 mit vollem Licht [erfüllt (?)].
88 Die Herrin des Abends, die Heldin, [geht] vom
Himmel aus -
89 die Menschen erheben in allen Fremdländern zu ihr
den Blick."[1280]

1279 TALLQVIST, Götterepitheta 336.

1280 SRT I Zeilen 10-14, 80-89, vgl. Zeilen 110-112, 126-127, 133-134 und 222; ed. ROEMER, Königshymnen 136; vgl. FALKENSTEIN/VON SODEN, Hymnen und Gebete 90f., 93. Zum astralen Charakter der Göttin Inanna/Ischtar im allgemeinen vgl. DHORME, Les Religions 67f.; HELCK, Betrachtungen 85.

Im präsargonischen Ischtartempel von Mari wurde ein kleines, eingeritztes Muscheltäfelchen gefunden, das eine nackte Frau zeigt, die nur mit einem den Rücken und die linke Schulter deckenden Umhang aus Fell- oder Stoffstreifen "bekleidet" ist (Abb. 498). Auf dem Kopf trägt die Göttin eine mondsichelförmige Krone, in die ein vierzackiger Stern, aufgrund dessen P. AMIET die Figur als "'Ishtar des étoiles', 'Dame du ciel' identifiée avec la planète Vénus" bezeichnet, eingezeichnet ist.[1281] Die akkadische Glyptik brachte kosmische Abläufe sodann als erste szenisch zur Darstellung. Auf Abb. 182 steigt Ischtar als Morgenstern noch vor der Sonne hinter den Bergen hervor. Am Horizont stehend assistiert sie auf Abb. 183 dem Erscheinen des Sonnengottes. Von der altbabylonischen Zeit an wird der Charakter der Göttin als Astralgottheit durch das Symbol des Sterns signalisiert (vgl. Abb. 185). Auf den Kudurrus ist der Stern nicht ausschliesslich mit Ischtar verbunden, jedoch bei keiner andern Gottheit so regelmässig zu finden wie bei ihr.[1282]

Das gleiche gilt für die syrische Glyptik. Man findet den Stern zwar auch bei männlichen Gottheiten (vgl. Abb. 428), weit häufiger aber in der Nähe der Göttin (z.B. Abb. 246, 269, 275, 280, 370, 379, 427 usw.). Mehr den uranischen Aspekt betonen die Inschriften: Auf den Qudschu-Stelen (vgl. Abb. 36, 37)[1283] wird die Göttin regelmässig als "Himmelsherrin" bezeichnet,[1284] und aus der Analyse der phönizischen und hellenistischen Texte,

---

1281 Problèmes II 34; Ich gebe dieser Deutung gegenüber derjenigen M.-Th. BARRELETs (A propos 293), die die Figur als "Ischtar in der Unterwelt" interpretiert, den Vorzug (vgl. AMIETs Kritik aaO. 33f.). Ob diese Figur eine Vorläuferin der auf frühaltbabylonischen Terrakotten erscheinenden "nackten Göttin mit dem hängenden Flügelkleid" (vgl. BARRELET, A propos 287-292 Fig. 4-10) darstellt, ist zu bezweifeln. Jedenfalls fehlt bei der Plakette aus Mari eines der wichtigsten Merkmale der Terrakotta-Gruppe aus der Isin-Larsa-Zeit, nämlich die krallenartigen Füsse. Auf die bis heute ungeklärte Deutung dieses Motivs kann hier nicht näher eingegangen werden (vgl. auch weiter oben Kap. II Anm. 500).

1282 U. SEIDL, RLA III 485; dies., Kudurru-Reliefs 100f. (Lit.!); vgl. weiter oben Kap. III EXKURS 4. Vor allem in der Frühzeit scheint der Stern noch nicht primär das Symbol der Göttin gewesen zu sein (vgl. VAN BUREN, Symbols 82). Die sechs- bis achtblättrige Rosette, die hie und da in der Nähe von frühdynastischen Frauenfiguren zu finden ist und von FRANKFORT als Emblem der Göttin Inanna gedeutet wird (Art 40f. Fig. 33), wurde vielleicht mit der Zeit durch den Stern ersetzt.

1283 Vgl. weiter oben Kap. II A 1.4.

1284 Vgl. LEIBOVITCH, Kent 24-29.

auf die hier verzichtet werden muss, könnte dieser Aspekt wahrscheinlich noch stärker herausgearbeitet werden.[1285] Zu den ikonographischen Belegen gehören die sternförmigen Anhänger aus Ras Schamra und vom Tell Ajjul (Abb. 329-331, vgl. Abb. 43). Recht häufig erscheint ein Stern bei Löwendarstellungen auf der Schulter des Tieres (Abb. 42), und dies wurde dahingehend gedeutet, dass hier zwei Attribute der Göttin kombiniert worden seien.[1286] Das sternförmige Schulterornament wurde jedoch auch als natürlicher Haarwirbel erklärt, der besonders bei jungen Löwen auffällig ist.[1287] Zudem ist das Ornament vom 3. Jt. v. Chr. bis in die sassanidische Zeit belegt und war von Aegypten[1288] bis nach Afghanistan[1289] und Indien[1290] verbreitet, so dass es sehr schwierig sein dürfte, zu bestimmen, wo es religiöser Symbolträger war und wo nicht.[1291] Mit Sicherheit kein natürlicher Haarwirbel liegt der Darstellung auf einer spätbronzezeitlichen Keramikscherbe vom Tell Ajjul (Abb. 499)[1292] zugrunde, wo eine Taube mit einem Stern dekoriert ist und deshalb eine Verbindung zwischen Astralsymbol und Attributtier der Göttin noch naheliegender ist als beim Löwen.

Die neuassyrische Bildkunst betonte den uranischen bzw. astralen Aspekt der Götter am meisten. Ein im Kerbschnitt-Stil hergestelltes Siegel aus Sichem (Tell Balata) zeigt die Göttin in einem langen Kleid und einer Federkrone (Abb. 500). Am auffälligsten wirkt aber der Strahlenkranz, der sie umgibt. Vor ihr steht ein Beter (König?) und bringt auf einem Räucheral-

---

1285 Vgl. HAUSSIG, Wörterbuch I 252; FAUTH, Aphrodite 368, 434; ROSE, Ausschliesslichkeitsanspruch 259. Nach M. WEINFELD (The Worship 149-154) steht in Syrien der Kult der Himmelskönigin in engem Zusammenhang mit dem eines Himmelskönigs (Hadad).

1286 MC KAY, Religion 46, 108 Anm. 11.

1287 ARKELL, The Shoulder Ornament 52; BATE, The "Shoulder Ornament" 53-54.

1288 KANTOR, The Shoulder Ornament 250-267 bes. Pl. VIII.

1289 AaO. 263; vgl. VAN BUREN, An Additional Note 54-55.

1290 KANTOR, A Further Note 56.

1291 VOLLGRAFF-ROES, The Lion 40-49, zeigt zudem, dass Löwen auch an andern Stellen des Körpers ähnliche Markierungen tragen konnten.

1292 Vgl. einen in einen sechseckigen Stern eingeschriebenen Vogel auf einer Keramikscherbe von El-Jib (PRITCHARD, ANEP Nr. 792; = MC KAY, Religion Fig. 18).

tar[1293] ein Opfer dar. Ueber dem Räucheraltar ist das Siebengestirn dargestellt, das in diesem Zusammenhang kaum je fehlt.[1294] Der Strahlen-Nimbus entpuppt sich bei andern, im Kugelbohrer-Stil gefertigten Stücken als Sternenkranz (Abb. 501)[1295]. Auch in dieser späten Phase der Rollsiegelkunst darf die auf dem Löwen thronende Göttin nicht fehlen (Abb. 502)[1296]. Neu daran ist nur die Dekoration der Thronlehne mit Sternen. Schliesslich zeigt ein Silberanhänger die Göttin in stehender Position auf dem Löwen (Abb. 503). Auf einem sehr schönen Siegel des Britischen Museums präsentiert sich die Göttin zudem als Kriegerische (Abb. 504)[1297]. Hinter ihrem Rücken ragen Köcher hervor,und in der Hand hält sie einen Bogen, genau wie Assurbanipal die berühmte "Ischtar von Arbela" in seiner Chronik schildert,[1298] und wie sie auf einer inschriftlich gesicherten Stele vom Tell Achmar (Til Barsib) erscheint (Abb. 505)[1299].

Wie stark der astrale Aspekt der Göttin in neuassyrischer Zeit mit dem Interesse an der Astrologie zusammenhing, muss hier unbeantwortet bleiben. Die weitgestreuten und auch in Syrien/Palästina gefundenen Zeugnisse deuten jedenfalls darauf hin, dass der uranisch-astrale Aspekt auch unabhän-

---

1293 Vgl. einen ähnlichen, brennenden Räucheraltar bei MOORTGAT, VR Nr. 661, 655 (= Abb. 502).

1294 Die sieben Punkte hatten ursprünglich eine andere, nicht mit Sicherheit zu bestimmende Bedeutung (7 Lossteine, Götter von 7 Städten, vielleicht aber auch ein Zusammenhang mit der 7-blättrigen Rosette der Inanna/Ischtar; vgl. VAN BUREN, Symbols 81; ders., Seven Dots 278). Eindeutig als Gestirn (Plejaden) sind sie erst in der Kerkuk-Glyptik belegt (U. SEIDL, RLA III 485). In neuassyrischer Zeit wurde eine Dämonengruppe (Sebettu) damit identifiziert (SEIDL, Kudurru-Reliefs 103).

1295 Vgl. MOORTGAT, VR Nr. 598; DELAPORTE, Louvre II A 958 (auf Thron); FORTE, Seals Nr. 55; DIGARD, Répertoire Nr. 29-30.

1296 Vgl. MOORTGAT, aaO. Nr. 656; GRESSMANN, AOB Nr. 257; GORDON, Walters Art Gallery Nr. 81; BUCHANAN, Ashmolean Nr. 633.

1297 Vgl. DELAPORTE, Louvre II A 836.

1298 Assurbanipal, Zylinder B V 53f.; ed. LUCKENBILL, Ancient Records 332 § 861: "Ishtar, who dwells in Arbela, entered. On her right and left she had quivers, she held a bow in her hand, a sharp sword she held unsheathed for battle."

1299 Die Inschrift lautet: "A Istar, habitante d'Arbèles, sa dame, Assurdûr-pânia, le [préfet] de Kar-Salmanasar, pour sa vie a voué (cette stèle) " (THUREAU-DANGIN/DUNAND, Til Barsib 157).

gig von einer systematischen Beschäftigung mit den Himmelskörpern zum "Image" der Göttin gehörte. Als leuchtender Stern faszinierte sie den Menschen und zog ihn in ihren Bann, blieb jedoch gleichzeitig unnahbar, was noch dadurch verstärkt werden konnte, dass die Göttin sich zugleich von ihrer martialischen Seite her zeigte, wie das beim Kultbild der "Ischtar von Arbela" der Fall gewesen sein muss.

F. Zusammenfassung und Ergebnis

1. Obwohl die "syrische Göttin" sich bereits im weitaus am häufigsten belegten Typ der "nackten Frau" in verschiedenen Rollen manifestierte und ein gegenüber der gängigen Interpretation als Fruchtbarkeitsidol stärker differenziertes Bild ergab, drängte sich für die genauere Einordnung, vor allem aber für die angestrebte Erhellung des weiblichen Gottesbilds in der syrisch-kanaanäischen Religion eine Art "Survey" weiterer, wichtiger Aspekte auf. Aufgrund der in der Einführung skizzierten methodischen Ueberlegungen[1300] wählte ich für diesen "Survey" die Ikonographie. Bei der Aufarbeitung des Bildmaterials wurde bald klar, dass sich die für die vorliegende Frage nach dem weiblichen Gottesbild in der syrisch/kanaanäischen Religion besonders interessanten Aspekte in einem zentralen Zyklus zusammenfassen liessen (Kap. III C), der nichts anderes als eine Reihe wichtiger Stationen im Leben einer Frau beinhaltete, die dann als Lebensstationen der Göttin eine besondere Ueberhöhung erfuhren.

2. Die syrisch-kanaanäische Göttin ist, seit sich ihr Bild im 3. Jt. v. Chr. ansatzweise erkennen lässt, eine sehr komplexe Gestalt mit einer Vielzahl von Aspekten. Dieser auch für andere altorientalische Göttinnen (z.B. Ischtar-Typ in Mesopotamien, Hathor/Isis-Typ in Aegypten) zu konstatierende Charakterzug hat sich in Syrien/Palästina wohl nicht zuletzt aufgrund der weniger einheitlichen geopolitischen Lage ganz besonders stark ausgeprägt.

Der stark kriegerische Zug der Göttin, der auch bei der mesopotamischen Ischtar ausgeprägt ist (vgl. Kap. III A 1), mag den unvorbereiteten Leser bzw. Betrachter überraschen. Doch wird dieser Zug auch durch die mythischen Texte bestätigt und dahingehend präzisiert, dass er seine konkrete Form weniger in einem eigentlichen Kriegshandwerk als vielmehr in unkontrollierter Raserei findet (vgl. die grausame Schlachterei der Anat). Ich habe dabei die Vermutung geäussert, dass die weibliche Aggressivität von der männlichen Psyche vielleicht noch als unheimlicher empfunden wurde (und wird)

1300 Vgl. weiter oben Kap. I EXKURS 1.

als das eher einkalkulierbare, martialische Gehabe des Mannes, und dass dieser Umstand zur Ausbildung der schwerbewaffneten "kriegerischen" Göttin führte. Um ihrem kriegerischen Wesen auch nach aussen Glaubwürdigkeit zu verleihen, wurde auch ihre Physiognomie bisweilen mit männlichen Zügen ausgestattet. Zudem geht es bei der Darstellung auf den Siegeln wohl doch in erster Linie darum, die Göttin als möglichst mächtige Figur zu präsentieren. Dieser Machtanspruch erwächst ihr aber nicht nur von ihrer kriegerischen Seite her, die auch von den altorientalischen Menschen schon als unweiblich empfunden wurde - der kriegerische Aspekt ist kein "archaischer" Aspekt -, sondern fast stärker von ihrer erotisch/sexuellen Seite her, die im Menschen die stärksten Triebe freisetzt. Ikonographisch wird dieser umfassende Machtanspruch dadurch verdeutlicht, dass als Nebenszene auch noch die mächtige, aber völlig unaggressive "nackte Göttin" (vgl. Abb. 193) oder das "Kuh und Kalb"-Motiv (vgl. Abb. 185) neben der Kriegerischen erscheint. Typisch für die syrische Kriegerin ist, dass sie ihr Potential klar in den Dienst ihres männlichen Partners, sei dies der Gott (vgl. Abb. 200-201, 204) oder der Fürst (vgl. Abb. 186, 188, 198, 212 und 213) stellt. Die komplementären Nebenszenen und Füllsel aber stellen die Macht der Kriegerischen auch für den jeweiligen Siegelbesitzer unter ein positives Vorzeichen (vgl. das harmlose Botentier der Kriegsgöttin auf Abb. 190). Dass gerade die "kriegerische Göttin" (Anat) den Titel "Jungfrau" trägt (vgl. auch den jugendlichen, fast amazonenhaften Charakter gewisser Darstellungen: z.B. Abb. 204), mag im ersten Augenblick befremden. Nie strahlt aber eine Frau so viel Unüberwindlichkeit aus wie als junges, noch nicht "erobertes" Mädchen. (Es wäre interessant zu untersuchen, ob der Umstand, dass Stadtgottheiten häufiger weiblichen Geschlechts sind, mit der Vorstellung von der "unnahbaren Jungfrau", die die uneroberte Stadt symbolisiert, in Verbindung zu bringen ist.) Die Göttin ist immer wieder Jungfrau, die Frau möchte es ein Stück weit vor jedem Liebesakt sein.

Sehr oft tritt die Göttin als Mittlerin und Beschützerin des Fürsten (Kap. III B) auf, wobei sich diese beiden Funktionen nie sauber voneinander trennen lassen (vgl. auch schon Kap. II C 6). Auf Abb. 228-233 ist die Göttin vielleicht Zeugin und Garantin einer Abmachung zwischen zwei Fürsten, sofern hier nicht einfach der gleiche Fürst doppelt dargestellt ist.

Unter dem Begriff der "Heiligen Hochzeit" (vgl. Kap. III C 5) habe ich einen ganzen Komplex religiöser Vorstellungen zusammengefasst, in dem die im Geschlechtsakt erfahrene sakralisierte Macht der Sexualität artikuliert bzw. visualisiert wurde. Im Zyklus der "Heiligen Hochzeit" steht die Göttin als Geschlechtswesen und als Gebärerin neuen Lebens im Mittelpunkt. Bevor die Göttin bzw. die altorientalische Frau als Vorsteherin des Haushalts, eventuell gar als Königin in den Blick kommt, bevor sie aber auch die ihr gerne als Hauptaufgabe zugeschriebene Rolle als Mutter übernimmt,[1301] ist sie zuerst einmal Mädchen und Frau, natürlich nicht zuletzt zur Freude und zum Lustgewinn ihres göttlichen bzw. menschlichen Partners. Während die "nackte Göttin" mit ihrer direkten Art erotisch/sexueller Ueberhöhung (vgl. Kap. II C 7) breite Volksmassen anzieht, spiegelt die "sich entschleiernde Göttin" die Raffinesse höfischer Kultur (Kap. III C 3). Die Aufgabenbereiche sind im wesentlichen dieselben: Auch die "sich entschleiernde Göttin" wird oft ohne ihren Partner als mächtige Mittlerin verehrt (Abb. 284-295, vgl. Kap. II C 6). Vergleichbare Darstellungen, bei denen die Göttin den Unterkörper entblösst hat (Kap. III C 4) bzw. im Begriff ist, ihr Kleid mit einer Hand wegzuziehen (z.B. auf Abb. 298), sind hingegen mit einer Ausnahme (Abb. 306) ganz auf den Partner ausgerichtet, sei dies der Fürst (z.B. Abb. 300) oder der Gott (z.B. Abb. 301). Besonders diese beiden äusserst qualitätsvollen Siegel hinterlassen keinen Zweifel: Erotisierender kann sich eine Frau kaum mehr in Szene setzen. Sie stellen eine "beherzte Einladung" zum Vollzug der "Heiligen Hochzeit" dar. Während die Zahl der Texte zu diesem Vorstellungskomplex bisher stark eingegrenzt war, und ein kultischer Vollzug der "Heiligen Hochzeit" nur für die Ur III- und die frühe altbabylonische Zeit nachgewiesen ist, sind Darstellungen vom frühen dritten Jt. bis ins 1. Jt. v. Chr. kontinuierlich belegt. Wohl nirgends geht es dabei direkt um die Darstellung eines Rituals. Ebensowenig stellen sie zeitgenössische Sittengemälde dar. Die Bilder setzen die kultische Feier der "Heiligen Hochzeit" oder die institutionalisierte Praxis der "Sakralen Prostitution" als zeitgenössische Einrichtung nicht unbedingt voraus und ergeben jedenfalls kaum Anhaltspunkte über deren Ausmass und deren Funktionieren. Ja selbst ihre tatsächliche Existenz ist damit nicht über den gesamten Zeitraum hinweg erwiesen, denn oft sind Vorstellungen über einen Gegenstand

---

1301 Vgl. weiter oben Kap. I EXKURS 1.

gerade dann am lebendigsten, wenn es diesen gar nicht mehr gibt. Bei den Koitusdarstellungen geht es wieder nicht in erster Linie darum, die Zeugung von neuem Leben abzubilden, sondern sie möchten die Sexualität und insbesondere die weibliche als religiösen Machtfaktor vergegenwärtigen. Die Baubo-Figur (Abb. 332-338), die "Frau auf dem Bett" oder das Bett allein (Abb. 360-362a) symbolisieren in besonderer Weise die Potenz des weiblichen Geschlechts, während gewisse Koitus-Stellungen (Abb. 349 und 350) stark den dynamischen Aspekt der Sexualität betonen.

Keine geschlechtliche, aber ebenfalls eine sehr intensive Art menschlicher bzw. göttlicher Kommunikation verkörpert die sogenannte Bankettszene (Kap. III C 1), wobei in Syrien das Gewicht vielleicht noch stärker als anderswo auf der Gleichrangigkeit der Teilnehmer liegt. Da es ein beliebtes Ausdrucksmittel altorientalischer Bildkunst war, einer Vorstellung durch die Addition ähnlicher Motive besonderen Nachdruck zu verleihen, findet man das Bankettmotiv im Zyklus um die "Heilige Hochzeit" relativ häufig (vgl. Abb. 250, Abb. 379). Das Element der "Musik" (Kap. III C 2) passt gut in den Vorstellungskomplex der "Heiligen Hochzeit". Im "Milieu" der Dirnen und Kultprostitutierten waren wahrscheinlich auch Musikanten zu finden (vgl. Abb. 343), doch viel weitergehende Schlüsse auf das damalige Sexualverhalten können nicht gezogen werden. Die Bilder sind wieder nicht als Sittenspiegel zu werten, sondern wollen die Sexualität als (religiös geprägte) Macht vergegenwärtigen. Dies wird besonders auffällig bei den gelegentlich sehr künstlich komponierten Darstellungen des Geschlechtsaktes, bei denen die Elemente "Musik" oder "Alkoholgenuss" komplementär hinzutreten (Abb. 261, 346-348, 352). Wie der Sex können beide Elemente zum Rausch führen und wecken, wenn sie kumuliert werden, die Vorstellung der totalen, als "göttlich" empfundenen Ekstase. Wie weit diese Vorstellung im privaten oder offiziell-kultischen Bereich das Leben zu bestimmten Zeiten im Alten Orient beeinflusste, steht hier nicht zur Diskussion. Eine "Heilige Hochzeit" auf offizieller Ebene zwischen der Göttin und dem Fürsten, gab es in Syrien zumindest in der Vorstellung höfischer Kreise, wie die diskreten Darstellungen der altsyrischen Glyptik (Abb. 370-375) beweisen. Dass es gerechtfertigt ist, alle unter Kap. III C 5 geschilderten Elemente zu einem Vorstellungskomplex zusammenzufassen, lässt sich schliesslich mit dem Hinweis auf Abb. 367 begründen, die eine Art ikonographisches Résumée darstellt.

Erst in zweiter Linie wird der Fruchtbarkeitsaspekt der Göttin bedeutsam. Dass die altorientalischen Frauen sich sehr mit ihrer Mutterrolle identifizierten, - wohl darum, weil sie meistens nur so zu einigem Ansehen gelangen konnten -, heisst noch nicht, dass ihnen diese Rolle leichter fiel als andern Frauen. Im Gegenteil, Schwangerschaft, Geburt und Stillperiode waren Zeiten besonderer Bedrohung für die Frau. Ob arm oder reich, mit medizinischen (vgl. Abb. 387 und 388) und magischen (Abb. 389) Mitteln versuchten die Frauen Unheil abzuwenden und so schmerzlos wie möglich (vgl. Abb. 44-48) zu gebären. Sie versenkten sich in die "innere Gelassenheit" der "schwangeren Göttin" (Abb. 381), empfahlen sich dem Schutz der Geburtsgöttin (Abb. 390), hofften auf den Beistand göttlicher Geburtshelferinnen (Abb. 397) und identifizierten sich mit dem Mutterglück der stillenden Göttin (Abb. 398-405). Erwartungsgemäss findet man diese Themen vor allem auf den billigen, populären Terrakotten. Zu einem sehr ausdrucksstarken Symbol der Mutterliebe entwickelte sich das weit verbreitete "Kuh und Kalb" - Motiv (Abb. 413-419). Da die mütterliche Göttin sowohl in Mesopotamien als auch in Aegypten schon früh mit der Kuh identifiziert wurde, darf man diese Intention auch bei den Darstellungen aus Syrien/Palästina vermuten. Die höfische Kunst, besonders diejenige Aegyptens, interessierte sich dagegen sehr für das Motiv der "göttlichen Amme", die den Königsknaben stillte. Ihr ging es mit diesem Typ nicht nur darum, die Gesundheit und Lebenskraft zu sichern, sondern mehr darum, die königliche Thronfolge und künftige Königsherrschaft des jungen Pharao von göttlicher Seite her zu legitimieren (Abb. 407 und 408). Die berühmte "Dea Nutrix" aus Ugarit (Abb. 409) kann m.E. ähnlich interpretiert werden, nur dass sich hier nicht ein einzelner König, sondern das Königtum schlechthin göttlich legitimiert. Was schon bei der "nackten Göttin" (vgl. Kap. II C 7) ansatzweise festzustellen war, hat sich beim Ueberblick über weitere Aspekte bestätigt: Der Anspruch der Göttin geht weit über den eines Fruchtbarkeitsnumens hinaus. Sie ist Lebensspenderin und für höfische Kreise wohl auch Garantin der Dynastie und damit der (lokalen) Weltordnung geworden. Diesen umfassenden Aspekt hat die syrische Glyptik vor allem im Typ der "Göttin mit dem Zylinderhut" visualisiert (vgl. Kap. III D 2-4), und es ist wohl kein Zufall, dass die Fürsten der nordsyrischen Stadt Jamchad/Aleppo auf ihren Siegeln sich ausgerechnet vor dieser Göttin "par excellence" abbilden liessen (Abb. 437 und 439).

Da verschiedene Aspekte der "syrischen Göttin" im Hauptteil dieses Kapitels (Kap. III C) sich als verklärte Formen weiblicher Existenz entpuppten, könnte der Eindruck entstehen, dass durch eine totale Identifizierung des Menchen mit seinem göttlichen Vorbild die Distanz zwischen Mensch und Gott ständig verringert werde und hie und da ganz verschwinde. Bei genauerem Hinsehen entdeckt man - vom kriegerischen Aspekt ganz abgesehen - aber auch im genannten Hauptteil Eigenschaften der Göttin, die die Möglichkeiten des Menschen weit übersteigen, etwa wenn die "sich entschleiernde Göttin" ihre erotischen Reize auf einem Löwen stehend (Abb. 294 und 295) präsentiert, ihre Allgegenwart durch Flügel (Abb. 285) und ihre Zugehörigkeit zur himmlischen Sphäre durch einen geflügelten Schrein (Abb. 272) signalisieren kann. Trotzdem habe ich zur Abrundung des "Surveys" im letzten Teil (Kap. III E) zwei Aspekte zur Sprache bringen wollen, die die Distanz zwischen der Göttin und den Menschen noch ausdrücklich betonen. Das eine Mal wird diese Distanz durch ein ehrfurchterheischendes Möbelstück (Thron, vgl. Kap. III E 1) künstlich erzeugt, das andere Mal, im Falle der "Himmelskönigin" (Kap. III E 3), ist sie durch die unüberwindliche Entfernung zwischen Himmel und Erde vorgegeben. Weiter kann in diesem Zusammenhang auf die kriegerische Göttin (Kap. III A) und auf den knappen Hinweis zum Motiv der "Herrin der Tiere" (Kap. II B 4 und 5) verwiesen werden.

Dieser letzte Aspekt kennt eine ausserordentlich lange Wirkungsgeschichte und kann im Rahmen dieser Arbeit nicht den ihm eigentlich gebührenden Platz beanspruchen. Für das Bild, das sich die Frau von der Göttin machte, ist er jedenfalls nicht von entscheidender Bedeutung. Bemerkenswert für die syrische Religionsgeschichte ist nur die bereits erwähnte Tatsache, dass in der altsyrischen Kunst diese bisher Männern vorbehaltene Rolle des Tierbezwingers zum ersten Mal auf Frauen übertragen wurde. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die sehr facettenreiche "Dea Syria" der römischen Zeit[1302] bereits im 2. Jt. v. Chr. eine ebenso komplexe Vorläuferin hatte.

3. Nun glaube ich allerdings nicht, dass die komplexe Gestalt der "syrischen Göttin" sich wie in der römischen Zeit bereits als ein ikonographischer Typ und unter einem Namen präsentierte. Verhängnisvoll wäre aber an-

---

1302 Vgl. HOERIG, Dea Syria 257.

dererseits, die einzelnen Aspekte der Göttin auf verschiedene ikonographische Typen aufteilen und sie wennn möglich mit einem bekannten kanaanäischen Götternamen aus der Literatur, etwa Anat, Astarte oder Aschera, verbinden zu wollen. Wie gesagt hat J.B. PRITCHARD 1949 in seiner Dissertation "Palestinian Figurines in Relation to Certain Goddesses known through Literature" dies versucht und ist zu keinem Ergebnis gekommen.[1303] Besonders oft wurde der kriegerische Aspekt der Göttin mit Anat identifiziert. Anat wird in den Texten von Ugarit zwar als Kriegerin geschildert (vgl. Kap. III A 5.1), und ihr Name ist auch auf einer Stele mit einer kriegerischen Göttin (Abb. 209) belegt. Trotzdem darf man die Kriegerische nicht einfach mit Anat gleichsetzen, wie das der Titel von A.S. KAPELRUDs Buch "The Violent Goddess..." suggeriert. Einerseits hat Anat in der ugaritischen Literatur beileibe nicht nur kriegerische Züge, wie besonders A. EATON gezeigt hat,[1304] und andererseits gibt es auch eine Kriegerin mit Namen Astarte, wie z.B. das Siegel aus Betel (Abb. 214) beweist. Ebensowenig ist es angebracht, einen bestimmten ikonographischen Typ, z.B. die "Göttin mit dem Zylinderhut", die "Göttin mit der Hathorkrone" oder das "Säulenfigürchen" (vgl. Kap. II A 1.3.2), mit einem Namen zu identifizieren.[1305] Dieses Identifikationsproblem wurde schon früh erkannt: Z.B. stellte W.H. WARD 1910 zur nackten, damals syrohethitisch genannten Göttin fest: "It may not be easy to decide certainly whether the various forms belong to a single goddess, but they seem to be much allied."[1306] Eine ähnliche Feststellung macht auch noch W. ORTHMANN 1975, wenn er zur Göttin mit dem Zylinderhut (Abb. 449) meint: "Da auf diese Weise gekennzeichnete Göttinnen oft zusammen mit dem Wettergott auftreten, sieht man in ihnen meist eine Erscheinungsform der Anat; doch scheinen sich die verschiedenen weiblichen Gottheiten des syrischen Pantheons in ihrer Ikonographie nicht sehr deutlich voneinander abzuheben, so dass auch eine andere Interpretation möglich ist."[1307]

1303 Figurines 86.

1304 Anat 128.

1305 Letzteres hat neuerdings J.R. ENGLE in seiner Dissertation "Pillar Figurines of Iron Age Israel and Ashera/Asherim", passim, versucht.

1306 WARD, Seal Cylinders 296.

1307 Der Alte Orient 478. Vgl. GESE, Die Religionen 155.

Erst wenige, darunter vor allem P. AMIET, haben die Ansicht vertreten, dass man der Identifizierungsfrage bisher eher zu viel Gewicht beigemessen hat, und dass man im Gegenteil bei den bereits eingebürgerten Identifikationen (z.B. "Baal" für den jugendlich-kriegerischen Gott), die z.T. auch in dieser Arbeit unbesehen benutzt wurden, vorsichtig sein muss.[1308]

Typisch gerade für die syrisch-kanaanäische Göttin ist, dass die verschiedenen Aspekte in der Ikonographie auf ein und derselben Darstellung nebeneinander stehen können. Besonders oft stehen die bekleidete und die nackte Göttin, der kriegerische und der erotisch/sexuelle Aspekt nebeneinander. Auf einem Siegel der Walters Art Gallery (Abb. 506) steht der "Gott mit dem Bogen" (vgl. Abb. 428-430) gleichzeitig vor der "sich entschleiernden (beachte hier deutlich den Gewandsaum!) Göttin" (vgl. Abb. 278) und der "Göttin mit dem Zylinderhut". Auf einem Siegel der Sammlung Clercq (Abb. 507) folgt dieser Gott der "halbnackten Göttin" (vgl. Kap. III C 4), während die "Lebensspenderin mit dem Zylinderhut" vor dem sogenannten "Baal-Typ" steht. Auf Abb. 508 verehrt ein Beter (Fürst) eine auf einem Podest stehende "nackte Göttin" neben einer bekleideten, die in der einen Hand ein Krummholz und in der andern einen grünen Zweig hält. Wenn die Annahme richtig war, dass auf Abb. 240 zweimal der gleiche Fürst in verschiedener Kleidung und verschiedener Haartracht dargestellt ist, gilt dies vielleicht ebenso für Abb. 509.[1309] Einmal hat er hier die "Göttin im Zylinderhut", das andere Mal die "halbnackte Göttin" als Gegenüber. Zuletzt ist hier auch noch eine Bronze (Axt?) aus dem Louvre anzuführen (Abb. 459). Sie zeigt auf der einen Seite eine geflügelte Göttin im Stufengewand (?) und mit einer Hathorperücke, auf der andern Seite eine ebenfalls mit der Hathorperücke geschmückte "nackte Göttin", die zwei Pflanzenstengel (vgl. Abb. 38-41) hält. Die komplexe Gestalt der syrischen Göttin lässt bei all diesen Beispielen grundsätzlich zwei Deutungsarten zu:[1310] Entweder deutet man die

---

1308 Vgl. P. AMIETs Bemerkungen zur Identifikation der aus der akkadischen Glyptik bekannten Göttertypen mit Namen des entsprechenden Pantheons (Bas Reliefs 75).

1309 Ich frage mich, ob vielleicht die linke Szene anstelle einer Inschrift später hinzugekommen ist. Man beachte die dünnen Wulstsäume links und die dicken rechts.

1310 Auch P. AMIET lässt beide Interpretationsarten zu: "La déesse syrienne a reçu plusieurs aspects, correspondant à une personnalité

beiden Gottheiten als eigenständige, jedenfalls aber miteinander verwandte Gottheiten[1311] oder man interpretiert sie als zwei Aspekte einer einzigen Göttin.[1312] Da sich auf alle Fälle ein Aspekt nie mit nur einer bestimmten Göttin zur Deckung bringen lässt, halte ich in der Ikonographie, wo das Namenproblem keine eminent wichtige Rolle spielt, die zweite Interpretationsart im allgemeinen für geeigneter. Denn im Verlauf der Arbeit konnten verschiedene Ueberlagerungen der ikonographischen Typen und ihrer Funktionen festgestellt werden: Es sei nochmals auf den Typ der "Göttin mit der Hathorkrone" verwiesen (Kap. III B 2), die als halbgöttlicher Schutzgenius am Lebensbaum (Abb. 239), als "Schutzengel" des Fürsten (Abb. 225 und 226), als Lebensspenderin (Abb. 240) und als Partnerin bei der "Heiligen Hochzeit" (Abb. 374) auftritt. In der Funktion als aktive Helferin des kriegerischen Gottes im Kampf gegen den Chaosdrachen findet man sowohl die "nackte Göttin" (Abb. 123) als auch die halbnackte (Abb. 201) und die bekleidete Kriegerin (Abb. 200). Schliesslich überlagern sich auch die Aspekte. In Abb. 223 ist die Göttin zugleich in ihrem Aspekt als Schützerin und Fürbitterin tätig, in Abb. 201 erscheint sie zugleich als bewaffnete Kriegsgöttin und halbnacktes Sexidol. Ueber dem wissenschaftlichen Hang zum Systematisieren darf deshalb nicht vergessen werden, dass es dem altorientalischen Menschen vor allem in der Bildkunst nicht so sehr darum ging, Sachverhalte und Vorstellungen in säuberlich getrennten Motiven zur Darstellung zu bringen, sondern diese möglichst wirkungsvoll - und in Syrien möglichst vielfältig - zu vergegenwärtigen.

4. Der Ueberblick über die wichtigsten Aspekte zeichnet sich durch ein recht grosses Mass an Kontinuität durch die ganze altorientalische Geschichte hindurch aus. Diese Kontinuität erlaubt Vergleiche auch über einen relativ grossen Zeitraum. Sie erstreckt sich zuerst auf gewisse Themen und Aspekte der Göttin: So ist der am häufigsten bezeugte Aspekt, der der

---

complexe, ou à plusieurs personnalités distinctes " (Bas Reliefs 124).

1311 M.-Th. BARRELET deutet bei Abb. 510 die Göttin mit Flügeln als Anat und erwägt bei der "nackten Göttin" eine Identifikation mit Qudschu, auf die sie sich jedoch nicht festlegt. (Deux déesses 36, 44).

1312 Daran denkt z.B. R. OPIFICIUS bei Abb. 508 (Medaillen AG, Beschreibung zu Nr. 45).

"nackten Göttin", auch der kontinuierlichste. Die chronologische Anordnung des Teils über die "nackte Frau" in der Glyptik (Kap. II B) wollte diesem Umstand Rechnung tragen. Andere Motive haben sich als fast ebenso kontinuierlich erwiesen, etwa das Bankett (Kap. III C 1), die Darstellung des Geschlechtsaktes (Kap. III C 5.6.2 und 5.7), der Skorpion (Kap. III C 5.6.2) und das "Kuh und Kalb"-Motiv (Kap. III C 8.4).

Die Kontinuität erstreckt sich vor allem aber auf den ambivalenten Charakter der Göttin, der zugleich kriegerisch-aggressiv und erotisch-anziehend ist. Dies wurde gerade bei den zuletzt besprochenen Darstellungen, wo der kriegerische und der erotische Aspekt nebeneinander dargestellt wurden (vgl. Abb. 508-510), besonders deutlich. Typisch für die als Hauptquelle benutzten Siegel ist, da sie immer auch Amulettcharakter tragen, dass der aggressive Aspekt der Kriegerin oft unter ein positives Vorzeichen gestellt wird, z.B. auf Abb. 190 durch die Taube, auf Abb. 193 durch die kleine, nackte Göttin und auf Abb. 191 und 201 durch den "Sexappeal" der Kriegerin. Die verheerende Macht der Kriegerin sollte sich auf die Feinde richten und sich gleichzeitig für den Siegelbesitzer lebensfördernd auswirken. Diese gegensätzlichen Charakterzüge der Aggressivität und der Erotik teilt die syrische Göttin mit der mesopotamischen Inanna/Ischtar.[1313] Aehnliche Züge findet man auch bei Baba, der sumerischen Stadtgöttin von Lagasch. In einem altbabylonischen Lied wird sie z.B. angerufen als:

> "Baba, Gnadenreiche, Tocher des heiligen An,
> mit üppiger Schönheit geziert, geliebt von Enlil,
> mit grossem Schrecken angetan, die aus dem Inneren des Himmels
> kommt,
> die gehegte Herrin der Götter."[1314]

Dem kontinuierlich zwiespältigen Charakter liegt vielleicht nicht zuletzt eine männliche Grunderfahrung zugrunde, die sich einerseits durch nichts so angezogen fühlte wie von der weiblichen Schönheit und Erotik, die andererseits aber doch ständig eine archetypische Angst vor der elementaren Macht des Weiblichen empfand. In diesem Fall aber müsste dieser Zwiespalt nicht

---

1313 Vgl. HELCK, Betrachtungen 74.

1314 FALKENSTEIN/VON SODEN, Hymnen und Gebete 85.

nur in altorientalischen Männerseelen wurzeln, was Schillers "Jungfrau von Orléans" denn auch prompt bestätigt. Als die Franken zum ersten Mal der Jungfrau im Harnisch ansichtig werden, glauben sie an ein Wunder:

"Denn aus der Tiefe des Gehölzes plötzlich
Trat eine Jungfrau, mit behelmtem Haupt
Wie eine Kriegsgöttin, schön zugleich
Und schrecklich anzusehn; um ihren Nacken
In dunkeln Ringen fiel das Haar; ein Glanz
Vom Himmel schien die Hohe zu umleuchten ..."[1315]

5. Es war im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht möglich, ein bis in alle Einzelheiten differenziertes Bild der Göttin zu liefern. Dies wird erst möglich sein, wenn das Material zu einem Aspekt möglichst vollständig gesammelt ist, und vor allem bin ich mir bewusst, dass eine systematischere Zuhilfenahme der Texte das vorliegende Ergebnis noch in manchen Punkten ergänzen - und auch korrigieren - kann. Da für den Ueberblick Bildträger gewählt wurden, die genügend Material liefern, um von einem Aspekt die "Grundform" und die davon abweichenden Varianten zu bestimmen, sind aber bereits auch hier Differenzierungen möglich, vor allem auch solche, die aus der Analyse von Texten nicht zu erheben wären. Eine erste Differenzierung kann in zeitlicher Hinsicht vorgenommen werden. So kommen gewisse ikonographische Typen nur zu gewissen Zeiten vor, z.B. beschränkt sich die Existenz der "Göttin mit dem Zylinderhut" ungefähr auf die Zeitspanne der Schicht VII in Alalach (1720-1650), diejenige der sitzenden "Schwangeren" auf das 6.-4. Jh. v. Chr. Bei Motiven, die sich während längerer Zeit halten, wechselt meistens die Darstellungsart mit der Zeit ein wenig. So ist die "kriegerische Göttin" in der Akkad-Zeit in der Regel geflügelt, in der altbabylonischen Zeit ungeflügelt (vgl. Kap. III A 1), in der altsyrischen Zeit geflügelt (vgl. Kap. III A 3) und in der mittelsyrischen Zeit (vgl. Kap. III A 4) wieder ungeflügelt. Eine Umdeutung der Motive ist zwar selten, aber nicht völlig ausgeschlossen. Die Bankettszene (vgl. Kap. III C 1) z.B. ist im 1. Jt. v. Chr. auf späthethitischen Denkmälern auf den Totenkult übertragen worden.[1316]

1315 SCHILLER, Die Jungfrau von Orléans, 1. Aufzug, 9. Auftritt; ed. SCHONDORFF, Die Heilige Johanna 57.

1316 Vgl. ORTHMANN, Untersuchungen 385.

Gewisse Aspekte, z.B. derjenige der "Himmelskönigin" (Kap. III E 3), waren zwar weit verbreitet und über längere Zeit im Schwange, erfuhren aber nur zu bestimmten Zeiten (beim angeführten Beispiel in der neuassyrischen Zeit) einen besonderen Boom.

Weitaus das meiste Material stammt aus der ersten Hälfte des 2. Jts. v. Chr. und hat für viele, vor allem höfische Vorstellungen Paradigmafunktion. Der zeitliche Abstand zu den alttestamentlichen Texten bietet für den Vergleich ein gewisses Problem. Er schliesst jedenfalls ein voreiliges Identifizieren aus, was von Vorteil sein kann. Altsyrische Siegel waren immerhin in Palästina bekannt (vgl. Abb. 303), und damit verbundene Vorstellungen konnten in der späteren kanaanäischen Religion auch erhalten bleiben, selbst wenn die Kunst sie nicht mehr im selben Mass tradierte.[1317]

6. Wichtiger als die zeitliche ist die räumliche Differenzierung, die die Göttin eben zur spezifisch "syrischen Göttin" macht. Durch die geographische Lage bedingt (vgl. Kap. II EXKURS 2) präsentiert die syrische Kunst sich vielfältiger und weniger kanonisch als diejenige der beiden Hochkulturen Aegypten und Mesopotamien. Obwohl Syrien/Palästina als Pufferregion ständig unter dem Einfluss ausländischer Mächte und Kulturen stand, darf seine Kultur nicht einfach als Konglomerat fremder Elemente betrachtet werden, sondern hat seit dem 3. Jt. v. Chr. eigenständige Leistungen erbracht.

Gewiss haben mesopotamische und ägyptische Texte die erotisch/sexuelle Seite ihrer Göttin jeweils deutlich herausgestrichen, aber die syrische Kunst war es, die dieses Thema meisterhaft visualisiert hat (vgl. auch die bereits in Kap. II C 8 festgestellte Uebertragung männlicher Götterfunktionen auf die Frau). Die Vorstellung von der "Heiligen Hochzeit" wird nicht wie in Mesopotamien nur als "Bettszene" (Kap. III C 5.6.2) geschildert, sondern durch die sich gekonnt vor ihrem Partner entkleidende Göttin vorbereitet und durch Bankett- und Musikszenen ergänzt. Die syrische Glyptik ist bisher die einzige, die die "Heilige Hochzeit" auf höchster Ebene, zwischen der Göttin und dem Fürsten bzw. Gott, dargestellt hat (Abb. 370-375). Hie und da werden fremde Vorstellungen zwar übernommen, dann aber umgeformt. Das

1317 Zur Kontinuität der kanaanäischen Religion vom 2. ins 1. Jt. v. Chr. vgl. ODEN, Persistence 32.

ist z.B. mit den aus Aegypten übernommenen Salbkrüglein (Abb. 387, 388) der Fall, die im Heimatland die Toëris darstellen, in Palästina jedoch gewissen Typen der Frauenfigürchen angeglichen wurden. Die räumliche Differenzierung lässt sich auch gut am Thema der "göttlichen Mutter" explizieren. In Mesoptamien geht es um die Verklärung der Mutterfunktion, um die "göttliche Mamma" (Abb. 399). Die Ikonographie der "göttlichen Mutter und Amme" in Aegypten (Abb. 407, 408) lässt hingegen keinen Zweifel darüber offen, dass es ihr in erster Linie um die göttliche Legitimation des Königs geht. Die syrische "Dea Nutrix" (Abb. 409) hat sich von dieser Vorstellung inspirieren lassen, doch geht es nicht mehr um die Legitimation eines bestimmten Königs, sondern um die Legitimation der Dynastie. Die Verdoppelung des Königsknaben hat potenzierende Funktion. Auf Abb. 411 lehnt sich wahrscheinlich nur noch die Komposition an das ägyptische Vorbild an, während es von der Intention her wieder stärker die Ueberhöhung der Mutterrolle verkörpert.

Der erotisch-sexuelle Aspekt der Göttin war in Syrien/Palästina sehr populär. Neben der "nackten Göttin" waren Verehrungsszenen der "sich entschleiernden Göttin" (Kap. III C 3.4) beliebt. Im Gegensatz zur mesopotamischen Kunst des 3. Jts. v. Chr., wo die Göttin auf weite Strecken eine Einzelgängerin darstellt (vgl. Abb. 184), wird sie in der altbabylonischen Glyptik (westsemitischer Einfluss in Mesopotamien?), vor allem aber in Syrien in allen wichtigen Aspekten zusammen mit ihrem göttlichen Partner dargestellt. Sowohl auf den altbabylonischen als auch auf den altsyrischen Siegeln treten jeweils zwei, vielleicht sich entsprechende Göttertypen als Partnerin der Göttin auf. Auf altbabylonischen Siegeln ist es der Wettergott (Adad, vgl.Kap. II B 2.3) und der als Amurru identifizierte Gott mit dem Krummstab (Kap. II B 2.4), auf syrischen Siegeln der kriegerische Gott (Baal-Typ, vgl. z.B. Kap. III C 3.1 und Abb. 422-427) und der nicht sicher zu identifizierende "Gott mit dem Bogen" (Reschef?) (Abb. 428 und 430). Ebensowenig darf aber übersehen werden, dass der Gott in allen Aspekten durch den Fürsten ersetzt werden kann (vgl. z.B. Abb. 188 mit 200, 267-274 mit 275-277, 374 mit 375, 421-427 mit 431-436), was für die religiöse Einstufung des König- bzw. Fürstentums in Syrien eine eminent wichtige Rolle spielt. Auch wenn es kein eigentliches Gottkönigtum gab, als göttlich legitimierte Institution verstand es sich auf jeden Fall. In Syrien ist also

die Göttin sehr eng mit dem Gott bzw. Fürsten liiert, und beide handeln sehr oft als Paar. Diese Liaison wird auch am Attributtier der Göttin deutlich. Das eigentliche Attributtier der Göttin ist der Löwe, wie er auf akkadischen (z.B. Abb. 184) und altbabylonischen Siegeln (z.B. Abb. 185) zu finden ist. Bei den altsyrischen Siegeln steht die Göttin aber nicht auf ihrem eigenen Attributtier, sondern auf dem ihres Partners, dem Stier (vgl. Abb. 292, 293). Die Liaison wird so aufrechterhalten, ohne dass der Gott selbst in Erscheinung tritt. Erst in der Mitanni-Zeit wird die Göttin auch in Syrien/Palästina nach mesopotamischer Tradition auf dem Löwen dargestellt (Abb. 294, 295).

In ihrem erotischen Aspekt gehört die Göttin nicht zu den Hauptfiguren des obersten Pantheons. Auf Abb. 236 steht die "sich entschleiernde Göttin", auf Abb. 489 die "Göttin mit dem Zylinderhut" vor einer thronenden, vermutlich weiblichen Gottheit. Auf Abb. 304 und 305 präsentiert sich die "halbnackte Göttin" vor einem thronenden Gott. Mit Vorsicht kann hier eine Parallele zu den in einigen Ugarit-Texten deutlich in Erscheinung tretenden zwei Göttergenerationen (El/Aschera auf der einen Seite, Baal/Anat auf der andern Seite) gezogen werden.

7. Schliesslich ist eine soziologische Differenzierung möglich, die die unterschiedlichen religiösen Bedürfnisse verschiedener Volksschichten in Syrien/Palästina widerspiegelt. P. MATTHIAE hat als erster erkannt, dass die zwei Inspirationsquellen der syrischen Kunst die private oder Volksfrömmigkeit auf der einen und die höfische Kultur auf der andern Seite darstellen (vgl. Einleitung zu Kap. III). Auch dies hat J.B. PRITCHARD zu wenig berücksichtigt, wenn er die palästinischen Figürchen direkt mit den Figuren und Namen einer höfischen Literatur verglich. Ebenso falsch wäre es, die Trennlinie zwischen höfisch und volkstümlich allzu scharf ziehen zu wollen. Die Symbolisierung der "Heiligen Hochzeit" durch die Koitusdarstellung war für die Dirne im Wirtshaus genau so wichtig wie für den Fürsten. Während eine Dirne wahrscheinlich eine Szene bevorzugte, die die Fülle und Dynamik der Sexualgöttin zum Ausdruck brachte (Kap. III C 5.6.1), betont die diskretere und formale höfische Kunst stark das Ordnungsmoment (vgl. Abb. 373-375), das durch die Verbindung von Göttin und König gestärkt werden sollte. Aehnlich verhält es sich mit der "nackten Göttin" , wo die private Frömmigkeit Tausende

von nackten Figürchen in den verschiedensten Variationen geschaffen hatte, während in der syrischen Glyptik die raffiniertere Darstellung der "sich entschleiernden Göttin" (Kap. III C 3) bevorzugt wurde. Für die syrische Frau standen naheliegende Dinge wie Schwangerschaft, Geburt und Mutterschaft im Vordergrund (beachte das Fehlen von syrischen Siegelbildern zu diesen Aspekten!). Beschwörung und Magie spielten oft mit hinein, und in diesen Kontext passt wohl auch der sexuell aufreizendste Typ, Baubo (Kap. III 5.5), am besten. Für die höfischen Kreise standen vor allem die weiterreichenden Aspekte der Göttin im Vordergrund, z.B. der Typ der "Lebensspenderin" (Kap. II D 3). Auch wenn die vorliegende Arbeit vor allem den Blickwinkel der Frau beleuchten soll, so muss hier nochmals betont werden, dass Männer im allgemeinen, am Hofe besonders der Fürst, ein ebenso vitales Interesse an der Göttin hatten. Der Fürst brauchte sie zur Verwirklichung der Herrschaft (Abb. 188, 211), zu deren Legitimierung (Abb. 409) und vielleicht auch zur Regelung der Thronfolge (Abb. 231, 234).

Hier muss abschliessend danach gefragt werden, wie attraktiv das Image der syrischen Göttin für die Frau, ob sie nun als Königin am Hof oder als Bäuerin auf dem Lande lebte, war. Frau und Göttin! Besteht zwischen diesen beiden Grössen eine besondere Affinität? Eine solche stellt der Leser altorientalischer Texte bald fest, wenn er z.B. auf die Beinamen der Göttin Inanna/Ischtar achtet, wenn er dort Namen findet, die Ischtar als "Inbegriff alles Weiblichen" beschreiben[1318], oder wenn er in der Ugarit-Literatur auf den Namen *Rḥmy* stösst, der "Mutterschoss", oder genereller "weibliche Sexualität" bedeutet. In der syrischen Kunst, und vor allem in der syrischen Glyptik wird deutlich, wie sehr sich das "Image" der Göttin an einem idealen Frauenbild orientiert.

Schmuck, Schminke und Parfum (vgl. Kap. III EXKURS 4), von vielen als Aeusserlichkeiten vernachlässigt (vgl. z.B. den Fussreif der Göttin auf Abb. 194), spielen eine eminent wichtige Rolle. Wenn man den Schmuck überhaupt beachtet hat, dann hat man nur nach seiner eventuell magischen Bedeutung gefragt. Solch "religiöser" Gehalt darf nicht herausdistilliert werden. Schmuck ist zuerst zum Schmücken da, auch bei der Göttin, unterstreicht

1318 Vgl. TALLQVIST, Götterepitheta 334.

in zweiter Linie ihren Reichtum und kann - in dritter Linie - auch ein machthaltiger Gegenstand mit religiöser Bedeutung sein. Die syrische Glyptik hat ausserordentlichen Wert auf die Schönheit des weiblichen Körpers gelegt (vgl. nochmals den Sexappeal der "sich entschleiernden Göttin" auf Abb. 269). Aber nicht nur das Aussehen der Göttin ist sehr weiblich, sondern auch ihr Verhalten. Man denke an das Liebesspiel zwischen Inanna und Dumuzi in Mesopotamien (Kap. III C 2), an die aufmunternde Unterhaltung vor dem thronenden Fürsten (Kap. III C 3.3), oder an die sinnliche Einladung der Göttin, als Frau sich auf die eigene Geschlechtlichkeit zu besinnen und als Mann sich auf das Angebot der Frau einzulassen (Kap. III C 4). Sie, die Göttin, ist es, die in Syrien die Initiative zur "Heiligen Hochzeit" ergreift (vgl. die Handhaltung auf Abb. 370, 371, 373-375). Mit dieser zentralen Vorstellung der "Heiligen Hochzeit" hat die Frau dann natürlich auch den Gedanken an die Fruchtbarkeit verbunden. Gerade in den Figürchen der "Schwangeren" (Abb. 381) und denjenigen von "Mutter und Kind" (Abb. 398, 399, 403-406) suchte sie ihre eigene Verklärung.

Zwischen dem "Image" der Göttin und der Realität damals lebender Frauen gab es auf jeden Fall eine Diskrepanz. Die Existenz der Göttin und ihre Verehrung brachte diese Diskrepanz nicht automatisch zum Verschwinden. Obwohl man den Eindruck bekommt, dass die Göttin sich in der syrischen Kunst als mindestens so starke Figur erweist wie ihr männlicher Partner, lebte die Frau in Syrien/Palästina im sogenannt patriarchalischen System, das sie mehr oder weniger diskriminierte (vgl. weiter oben Kap. I EXKURS 1). Es kommt hinzu, dass das Bild der Göttin, vor allem das höfische, wahrscheinlich stark von Männern geprägt wurde und z.T. auch auf Männer ausgerichtet ist, wie schon verschiedentlich angedeutet wurde (vgl. Abb. 278-283, 304 und 305), was man unter Umständen als Ausbeutung des weiblichen Körpers interpretieren könnte. Auch die Tatsache, dass z.B. auf Abb. 353 der Mann bekleidet, die Frau aber nackt ist, könnte seine Dominanz unterstreichen. Immerhin war die Möglichkeit gegeben, dass die Frau sich im Dienst der Göttin als Priesterin und Hierodule engagieren und so eine auch öffentlich anerkannte Stellung einnehmen konnte. Das Ausmass weiblichen Kultpersonals in der syrisch/kanaanäischen Religion müsste allerdings noch näher untersucht werden. Was jedenfalls allen Frauen als Betätigungsfeld offenstand, war der Privatkult, und hier, glaube ich, genoss die Göttin eine grosse Popularität. Das beweist

nur schon die grosse Ueberzahl an Frauenfigürchen. Stellt nun solch eine private Identifizierung mit der Göttin eine Flucht in eine religiöse Scheinwelt dar? Aus heutiger Sicht vielleicht und aus der Sicht gewisser Feministinnen ganz sicher. Dennoch glaube ich, dass sich dank der Existenz einer so gearteten Göttin zwar rechtlich diskriminierte, aber dennoch psychisch starke Frauenpersönlichkeiten entwickeln konnten. Das Alte Testament schliesslich liefert Belege dafür, dass im Alten Orient auch Frauenpersönlichkeiten existieren konnten, selbst wenn die Identifikationsmöglichkeit mit einer Göttin wegfiel. Aber erstens waren dies - wie wir sehen werden - Ausnahmen, und zweitens zeigt sich gerade auch am Alten Testament, dass es beileibe nicht leicht fiel, auf diese Form religiöser Lebenshilfe zu verzichten.

KAPITEL IV:

FRAU UND GOETTIN IM ALTEN ISRAEL

Man könnte für dieses Kapitel eine Ueberschrift erwarten, die Konfrontation signalisiert, nämlich die Konfrontation zwischen der sehr männlich geprägten Religion in Israel und der syrisch-kanaanäischen Göttin in der Umwelt, und es dürfte dabei kaum schwer fallen, eine Antwort auf das Problem zu finden, "warum gerade die israelitischen Frauen für Fremdkulte anfällig waren".[1] Denn bei Fremden sucht man in der Regel das, was man selber nicht besitzt, in diesem Fall die spezifisch weiblichen Gestaltungen der Religion. Wie attraktiv einerseits das Angebot der syrisch-kanaanäischen Göttin aussah, konnte in den beiden letzten Kapiteln genügend deutlich gezeigt werden. Nun gilt es andererseits zu beachten, dass der Kampf JHWHs gegen Baal und damit auch gegen seine in Syrien/Palästina eng mit ihm verbundene göttliche Partnerin mit Sicherheit eines der entscheidendsten Momente der israelitischen Religionsgeschichte darstellte. Dabei stand die JHWH-Religion nicht ohne weiteres wie ein monolithischer Block in einer auch im göttlichen Bereich zweigeschlechtlich geprägten Umwelt. Trotz all ihren Eigenheiten lassen sich auffallende Parallelen zu den andern altorientalischen Religionen ziehen, und sie entwickelte sich ja auch inmitten des Einflussbereichs dieser Religionen.[2]

Unter dieser Voraussetzung wäre es zu einseitig, im folgenden Kapitel nur die Konfrontation der JHWH-Religion mit der Göttin, die zuerst in der prophetischen Polemik gegen die kanaanäische Religion bzw. einen entsprechend kanaanäisierten Jahwismus und später in der deuteronomistischen Theologie ihren pointiertesten Ausdruck findet, zu diskutieren. Vorgängig stellt sich deshalb in einem ersten Teil die Frage, ob JHWH wirklich seit jeher und überall ohne Paredra auskam, und ob weibliche JHWH-Hypostasen bzw. Personifikationen letztere ein Stück weit kompensierten. Vielleicht gelang es JHWH trotz seines männlichen Charakters, zumindest einige Eigenschaften der Göttin zu integrieren. Wären dann die Folgen der im Alten Testament augenfälligen Elimination der Göttin, deren Ausmass in einem weiteren Teil näher untersucht werden soll, für die Frau allenfalls erträglicher? Die beiden letzten Teile möchten jedenfalls die Situation eines des Glanzes der

---

1 E. OSSWALD kritisierte, dass VOS in "Woman in Old Testament Worship" für dieses Problem keinerlei Erklärungsversuch anbietet (Rezension 115).

2 H.H. SCHMID hat dies u.a. so formuliert: "Es hat sich erwiesen, dass Israel zunächst als eine unter mehreren altorientalischen Kulturen anzusehen ist, die alle auf einer Reihe gemeinsamer oder zumindest verwandter Voraussetzungen geographischer, historischer, politischer, soziologischer und auch geistiger Art beruhen. Statt von 'Israel und seiner altorientalischen Umwelt' wäre daher richtiger von 'Israel in der altorientalischen Welt' zu sprechen " (Altorientalische Welt 32).

Göttin beraubten Israel neu beleuchten, und nach der Möglichkeit fragen, inwieweit auch in diesem Falle das Gesetz von der "Wiederkehr des Verdrängten" zum Tragen kommt[3] und inwieweit eine desakralisierte Erotik Anstösse zu einem neuen Menschen- und Gottesbild schafft.

3 Das Gesetz von der "Wiederkehr des Verdrängten" entstammt der Tiefenpsychologie. Dessen Anwendbarkeit im Bereich der Theologie, gerade auch was das weibliche Element in der Religion betrifft, hat in letzter Zeit K. LUETHI diskutiert (Eva 184-189).

A. Die Integration der Göttin

1. HATTE JHWH JE EINE PAREDRA?

1.1 Die Zweiheit in der Lade

H. GRESSMANN hat in seiner 1920 erschienenen Studie "Die Lade Jahves und das Allerheiligste des Salomonischen Tempels" die These vertreten, der Inhalt der Lade hätte ursprünglich aus einem, wahrscheinlicher jedoch aus zwei Götterbildern bestanden: "So stammt die vom Priesterkodex beschriebene Lade letztlich aus dem Tempel von Silo und veranschaulichte uns zugleich sein Allerheiligstes: so wie die Kerube auf der Lade muss man sich die Kerube im Allerheiligsten von Silo vorstellen; zwischen ihren Flügeln stand sicher ein Stierbild Jahves, vermutlich auch ein Bild seiner Gattin, wenn man den Schlüssen trauen darf, die sich aus der Grösse der Lade, der Zweizahl der Gesetzestafeln und den beiden nebeneinanderbefindlichen Keruben im Allerheiligsten des salomonischen Tempels ziehen liessen."[4] An anderer Stelle schlägt er für die Gattin JHWHs die Namen Aschera, Astarte und Anatjahu vor,[5] ohne sich jedoch auf einen bestimmten Namen festzulegen. Das Grundübel bei GRESSMANNs These besteht darin, dass er von der Ladekonstruktion in P ausgeht und für ihn Lade und Kapporet mit den goldenen Keruben von Anfang an zusammengehörten.[6] Nun hat schon W. VATKE (1835) erkannt, dass die Lade ursprünglich nur ein hölzerner Kasten war[7], und es ist unverständlich, warum GRESSMANN allein von der P-Konstruktion nach Form, Inhalt und Herkunft der Lade fragen und dabei die älteren Traditionen völlig vernachlässigen konnte.[8] Dass daneben auch manche Details der These GRESSMANNs fraglich

---

4 AaO. 68.

5 AaO. 44, 64f.

6 "Die innere Zusammengehörigkeit beider Teile besteht darin, dass bei einer Prozession das, was im Kasten liegt, auf der Kapporeth zwischen den beiden Keruben öffentlich zugänglich gemacht wird. Nur so verstanden ergibt die Ueberlieferung des Priesterkodex einen Sinn " (Die Lade 17).

7 Die Religion I 204; vgl. SCHMITT, Zelt 39.

8 Was den Inhalt der Lade anbetrifft, haben sich GRESSMANN seither nur gerade S. MOWINCKEL und E.A. LESLIE (vorsichtig) angeschlossen (vgl. SCHMITT, aaO. 107).

erscheinen, können wir hier, was die Form[9] und die Herkunft[10] der Lade betrifft, vernachlässigen. Und was schliesslich den Inhalt der Lade angeht, so kann sich GRESSMANN bei der Behauptung, dass die Lade ursprünglich zwei Gottesbilder beherbergte, nur auf sehr dürftige Argumente (Zweizahl von Gesetzestafeln und Cheruben; die Grösse des Kastens, nach Ex 37,1 ca. 1,25 x 0,75 x 0,75 m, scheint besser für zwei kleine als ein grösseres Götterbild geeignet zu sein) stützen. Die Belege, die er für die Deutung des einen als Stierbild anführt, werden praktisch von niemandem als stichhaltig bewertet,[11] und die Vermutung, das zweite sei ein weibliches Götterbild gewesen, ist völlig aus der Luft gegriffen.

Einzig für eine ursprüngliche Zweiheit in der Lade ergeben sich sicherere Anhaltspunkte, die jedoch bei GRESSMANN (noch) nicht erwähnt werden und die dem religionsgeschichtlichen Vergleichsmaterial der vorislamischen Araber entnommen werden können. H. LAMMENS[12] und ihm folgend J. MORGENSTERN[13] haben nämlich die Ansicht WELLHAUSENs widerlegt, dass "die Stämme der Araber wandern, aber nicht ihre Heiligtümer."[14] Neben den grossen "Heiligen Steinen" (Betylen), die an feste Orte gebunden waren, gab es bei den vorislamischen Arabern auch transportable Heiligtümer, in denen Betylen mitgeschleppt wurden. Dieses *qubba* genannte Heiligtum bestand aus einem bequem auf einem Kamelrücken montierbaren Spitzzelt, das sich neben den kleineren Proportionen auch durch das verwendete Material (Leder) und durch die Farbe (rot) vom Wohnzelt der Nomaden unterschied.[15] Die "Heiligen Steine" galten als Reprä-

---

9 So wird z.B. die berühmte Rekonstruktion von GRESSMANN (Die Lade Abb. 1 = ders., AOB Abb. 513) dem zugrundegelegten P-Text von Ex 25,17-20 nicht gerecht (vgl. KEEL, Jahwe-Visionen 16 Anm. 4).

10 Zur Deutung der Lade als Prozessionsheiligtum und ihrer religionsgeschichtlichen Herkunft aus Aegypten vgl. die Kritik bei SCHMITT, Zelt 161. Obwohl das atl. Textmaterial auch in der Frage der Herkunft sehr unzureichend ist, spricht vor allem das moderne Vergleichsmaterial vom Stämmeverband der Rwala-Beduinen für eine Herkunft der Lade aus dem Nomadenmilieu vor der Landnahme. Vgl. dazu vor allem STOLZ, Kriege 165-171.

11 Vgl. die summarische Kritik bei SCHMITT, Zelt 99f.

12 Le culte 39-101, bes. 40.

13 The Ark 55-71. MORGENSTERN stützt sich bei seiner Darstellung stark auf das von Lammens zusammengetragene Textmaterial.

14 WELLHAUSEN, Reste 102. WELLHAUSEN wusste zwar um die transportablen Heiligtümer für den Krieg (aaO. Anm. 1), anscheinend jedoch nicht, dass sie auch heilige Steine enthalten konnten.

15 LAMMENS, Le culte 60; MORGENSTERN, The Ark 56.

sentanten von Gottheiten.[16] Besonders interessant ist in unserem Zusammenhang, dass die *qubba* in der Regel zwei Betylen beherbergte und diese normalerweise die beiden weiblichen Gottheiten Al-Lat und Al-Uzza repräsentierten.[17] Die *qubba* wurde bei Prozessionen, aber auch bei Entscheidungsschlachten mitgeführt, wobei sie von zwei Musikantinnen auf Kamelen, die Flöte und Tamburin spielten, begleitet wurde. Im Krieg war die *qubba* ausserdem von Mädchen auf Kamelen begleitet, die im Gefahrenmoment mit entblösstem Busen und fliegenden Haaren und unter Versprechungen von Beischlaf und Heirat die Krieger zu Höchstleistungen anspornten.[18] In islamischer Zeit war die *qubba* normalerweise leer. Ihr Nachfolger *(maḥmal)* enthielt, was in unserem Zusammenhang besonders interessant ist, zwei Exemplare des Korans. Offensichtlich ersetzten sie die zwei Betylen.

Im Louvre befindet sich ein aus Syrien stammendes Terrakottarelief des 2./3. Jhs. n. Chr., das in einer Kamel-Sänfte zwei Frauen zeigt (Abb. 511)[19]. Beide tragen ein dekolletiertes Kleid. Während die eine auf einer Doppelflöte bläst, schlägt die zweite eine Trommel. Ueber ihren Köpfen ist ein Zelt ausgespannt. MORGENSTERN ist zweifellos im Recht, wenn er die zwei Musikantinnen mit den Begleiterinnen der *qubba* identifiziert.[20] Ein zweites, im Louvre befindliches Terrakottarelief zeigt wieder auf einem Kamel und in einer ganz ähnlichen Sänfte zwei Frauen, die die Rechte segnend erhoben haben (Abb. 512). CUMONT hat wahrscheinlich nicht Unrecht, wenn er die beiden Frauen aufgrund dieses Gestus' und der turmartigen Krone als Göttinnen identifiziert.[21] Seiner Identifizierung als den glückbringenden Aspekten der beiden Planeten Ju-

---

16 MORGENSTERN, aaO.; vgl. STOLZ, Kriege 168.

17 MORGENSTERN, aaO. 61f.; vgl. WELLHAUSEN, Reste 38 Anm. 3. Der Kult der beiden Töchter Allahs, Al-Lat und Al-Uzza war auch ausserhalb von Zentralarabien, u.a. in der Gegend von Palmyra und bei den Nabatäern, sehr verbreitet (vgl. HAUSSIG, Wörterbuch I 422 und 475; J. STARCKY, LIMC I, 1 564-570 und I,2 424-430).

18 Die *qubba* wurde in islamischer Zeit dadurch säkularisiert, dass eine Frau in der Schlacht den Platz der Betylen einnahm, wie das von Mohammeds Lieblingsfrau Aischa überliefert ist (MORGENSTERN, aaO. 67; STOLZ, aaO. 168f.). Aischa kann in diesem Fall als Vorläuferin des Mädchens in der *ᶜutfa* der modernen Rwala-Beduinen (vgl. weiter oben Kap. III A 5.2) betrachtet werden.

19 Vgl. zwei ganz ähnlich gekleidete Musikantinnen mit Handtrommeln in einer Sänfte mit flacher Basis bei ROSTOVTZEFF, Dura and the Problem of Parthian Art 183 Fig. 17. Stellt sie eine Art *qubba*, die am Boden und nicht im Kriegs- oder Prozessionseinsatz auf einem Kamelrücken montiert ist, dar? (Vgl. dazu MORGENSTERN, The Ark 74 Anm. 107).

20 AaO. 73f.

21 La double fortune 265.

piter und Venus[22] ziehe ich jedoch diejenige von LAMMENS und MORGENSTERN vor, die an die arabischen Göttinnen Al-Lat und Al-Uzza denken.[23]

Der Vergleich mit den arabischen Wanderheiligtümern liefert bis heute immer noch die besten Indizien dafür, dass auch die altisraelitische Lade dem nomadischen Kulturkreis entstammt.[24] Vielleicht enthielt sie ursprünglich zwei Betylen, die dann später (in Analogie zu den Koranexemplaren) durch die zwei Gesetzestafeln (vgl. Dtn 10,1; 1 Kön 8,9) ersetzt wurden. Doch fehlen jegliche Anhaltspunkte, um in Anlehnung an GRESSMANN sagen zu können, dass die Betylen JHWH und seine Partnerin repräsentierten. In Analogie zum arabischen Vergleichsmaterial wäre eher an ein Heiligtum von zwei weiblichen Gottheiten zu denken, das später jahwisiert wurde.[25] Mann und Frau auf einem Kamelrücken haben wir dagegen auf dem eigenartigen Siegel der Walters Art Gallery angetroffen (vgl. unsere Abb. 380). Doch fehlt hier jeder Hinweis auf ein ladeähnliches Gebilde, und die Ikonographie der beiden Figuren verweist, wie wir gesehen haben, am ehesten auf die "Heilige Hochzeit" und damit - trotz des Kamels - auf ein sesshaftes Milieu. An die ohnehin schon schwierige Interpretation dieses Einzelstücks noch weitere Spekulationen anzuknüpfen, verbietet sich.

Solange deshalb die Frage nach einer eventuellen Partnerin JHWHs allein mit der geschilderten Ladetheorie verknüpft bleibt, ist sie nicht zu beantworten. Mehr als eine gewisse Wahrscheinlichkeit für die Zweizahl des Ladeinhalts ergibt sich daraus nicht.

1.2 "JHWH und seine Aschera"

In den letzten fünf Jahren sind bei Ausgrabungen wenigstens drei althebräische Inschriften zum Vorschein gekommen, die die Diskussion um die Partnerin JHWHs neu aufleben liessen.

In Kuntillet Adschrud, ca. 50 km südlich von Kadesch, wurde 1975/76 eine Festung des 9./8. Jhs. ausgegraben. Dass in dieser entlegenen Grenzgarnison auch inschriftliches Material gefunden wurde, stellte dabei die grösste

22 AaO. 267.

23 MORGENSTERN, The Ark 72.

24 Vgl. STOLZ, Kriege 171.

25 Vgl. aaO. 170.

Ueberraschung dar.[26] Zwei der auf Scherben von grossen Vorratskrügen in roter Tinte geschriebenen Ostraka sind in unserem Zusammenhang besonders interessant.

Die erste Inschrift lautet in der Transkription von Z. MESHEL:

ʾmrjw ʾmr l. ʾdnj h... t
brktk. ljhwh ... wlʾšrth.
jbrk. wjšmrk wjhj ʿm. ʾd n j...k[27]

Uebersetzung:

"Amarjau sagte zu meinem Herrn ...(?)
Gesegnet seist du durch JHWH ... und durch seine Aschera.
Er soll dich segnen und beschützen
und es sei mit meinem Herrn ..."

Trotz der Textlücke zwischen "JHWH" und "seiner Aschera" darf angenommen werden, dass sich das Possessivpronomen hier auf JHWH bezieht. Dies legt nämlich die zweite Inschrift (vgl. Abb. 514) nahe, in der die beiden Grössen nur durch Apposition getrennt sind. Sie lautet, soweit sie erhalten ist:

ʾmr. ʾ... h..k. ʾmr.ljhl ...
wljwʿ/šh.w ...
brkt. ʾtkm. ljhwh.šmrn
wlʾsrth.[28]

Uebersetzung:
Der Anfang der Inschrift ist stark verderbt. Aus dem einleitenden *ʾmr* kann man vermuten, dass es um das gängige Formular "X sagte zu Y und Z" geht. Von den Angeredeten ist nur der Name Joasch lesbar. Gut erhalten ist der folgende Segensspruch:

"Ich will euch segnen,
durch JHWH, meinen (unseren) Beschützer,
und durch seine Aschera."[29]

---

26 Vgl. MESHEL, Kuntillet ʿAjrud 15ff.; A. LEMAIRE ist der Ansicht, dass ein grosser Teil der Ostraka und Inschriften Zeugnisse einer in der Garnisonsstadt eingerichteten Schreiberschule darstellen; vgl. ders., Les écoles 32f.

27 AaO. 17f., verbessert nach der Transskription im hebräischen Textteil (aaO. über Abb. 9). Der Schluss seiner Uebersetzung: "God bless you and keep you and be with you" (aaO.) ist auf der Basis des erhaltenen Textes nicht möglich.

28 AaO. 17; vgl. auch FRITZ, Kadesch Barnea 49.

29 Ich übernehme hier den Uebersetzungsvorschlag von O. KEEL (Monotheismus 170).

Das ljhwh. šmrn wird von M. GILULA als "JHWH-Schomron" (JHWH von Samaria) gelesen.[30] - Die in dieser Uebersetzung aufscheinende Verbindung zum Nordreich Israel wird in gewisser Weise auch durch den phönizischen Stil und das Figurenprogramm (Kuh und Kalb (vgl. unsere Abb. 417), Leierspielerin, Bes) der ebenfalls auf den Scherben anzutreffenden Tinte-Zeichnungen gestützt.[31] Ob man nun diese oder die andere Uebersetzungsart bevorzugt, so ändert dies nichts an der Tatsache, dass das zu Aschera gehörige Suffix -h eindeutig auf JHWH bezogen ist.

Dies ist wichtig im Hinblick auf eine dritte Inschrift, die weniger leicht zu interpretieren ist. Sie wurde in einem Grab (Grab II) am Südabhang der Chirbet el-Qom (westlich von Hebron) nebst der Zeichnung einer stilisierten Hand in den weichen Senonkalk geritzt (Abb. 513).[32] Nachdem die Inschrift 1967 von W.G. DEVER freigelegt und 1969/70 zum ersten Mal publiziert worden ist,[33] hat sie A. LEMAIRE 1967 in einer sorgfältigen Studie ausgiebig diskutiert und dabei folgende Transkription vorgeschlagen:

1. *ʾrjhw. hʿšr. ktbh*
2. *brk. ʾrjhw. ljhwh.*
3. *wmṣrjh. lʾšrth. hwšʿlh*
4. *lʾnjhw*
5. *wlʾšrth*
6. *r h*[34]

Uebersetzung:

1. "Urijahu, der Reiche (Vornehme) hat sie schreiben lassen (pi.).
2. Gesegnet sei Urijahu durch JHWH.
3. Und von seinen Feinden hat er ihn durch seine Aschera errettet."[35]

---

30 To Yahweh XVf.

31 STERN, New Types 18f.; vgl. MESHEL, Kuntillet ʿAjrud 19f.

32 Drei Zeilen der Inschrift sind über der Hand, eine links davon und zwei unterhalb angebracht. Vgl. die doppelte Darstellung der Hand auf unserer Abb. 484. Zur Deutung der Hand als apotropäisches Symbol vgl. KEEL, Monotheismus 172.

33 Iron Age Epigraphic Material 158-162.

34 Les inscriptions 599; gegenüber dem ersten Transkriptionsversuch von DEVER hat LEMAIRE neben neuen Lesevorschlägen noch konsequenter beachtet, dass die meisten Zeichen zweimal eingeritzt wurden, wobei der Graveur das Ritzinstrument beim zweiten Mal öfters nicht genau über den ersten Strich führte.

35 Vgl. KEEL, Monotheismus 172; die passive Uebersetzung der Zeile 3, die

Die nächste Zeile nennt wahrscheinlich den Graveur:

4. "Von Onjahu."

Zeilen 5 und 6 wirken wie überzählig:

5. "Und durch seine Aschera..."

6. --- (Isoliertes *r* und *h* ergeben keinen Sinn).

A. LEMAIRE gibt einem zweiten Uebersetzungsvorschlag, der für die Zeilen 2 und 3 eine Umstellung enthält, den Vorzug: Er setzt *[w]lʾšrth* ans Ende von Zeile 2 und erhält somit in Zeile 3 mit *mṣrjh ... hwšʿlh* eine Formel, die ähnliche Parallelen in der Bibel hat.[36] Für die Zeile 2 ergibt sich eine weitere Formel: "Gesegnet sei N.N. durch X. und durch Y.", für die er ausserbiblische Belege anführen kann, nicht zuletzt die beiden eben behandelten Inschriften aus Kuntillet Adschrud.[37]

Die Uebersetzung lautet in diesem Fall:

2./3. "Gesegnet sei Urijahu durch JHWH
und durch seine Aschera.
Von seinen Feinden hat er ihn errettet."

LEMAIRE rechtfertigt seine Umstellung mit den schwierigen Arbeitsbedingungen im Halbdunkel des Grabes, die seiner Ansicht nach solchen Irrtümern Vorschub leisteten und mit dem Hinweis auf Zeile 5, wo nochmals *lʾšrth*, nun aber mit vorausgehendem *w*, wie es für die Umstellung erforderlich ist, steht.[38] Damit vermag er aber nicht sonderlich zu überzeugen. Mit schwierigen Arbeitsbedingungen kann man wohl die Verwechslung von Buchstaben begründen,[39] kaum aber die Umstellung ganzer Wörter. Im Vergleichsmaterial aus Kuntillet Adschrud ist zudem ja nicht die Formel *ljhwh wlʾšrth* belegt, sondern "JHWH" und "seine Aschera" sind das eine Mal durch eine Lücke, das andere Mal wenigstens durch eine Apposition voneinander getrennt. Ich neige daher eher zur Lesart ohne Umstellung, zumal es auch so möglich ist, das Possessivpronomen "seine" auf JHWH zu beziehen.[40]

ENGLE (Pillar Figurines 82) vorschlägt, ist beim Hifʿil nicht angezeigt.

36 Z.B. Ps 44,8: *kj hwšʿtnw mṣrjnw;* Ps 34,7: *wmkl-ṣrwtjw hwšjʿw;* vgl. LEMAIRE, Les inscriptions 601f.

37 AaO. 602 Anm. 28 und 28bis. Ein Papyrus des 6. Jhs. v. Chr. aus Saqqara enthält eine weitere Parallele: *brktk lbʿl ṣpn wlkl ʾl tḥpnḥs*. Uebersetzung: "Ich segnete dich dem Baʿal-Sapon und allen Göttern von THPNHS" (DONNER/ROELLIG, KAI I 12 Nr. 50 Zeile 2-3; KAI III 67).

38 AaO.

39 LEMAIRE, Prières 562.

40 Freilich könnte man dann das Possessivpronomen auch auf Urijahu bezie-

Was ist nun aber diese Aschera JHWHs? Einige Autoren haben Verbindungen zur bekannten ugaritischen Göttin Aschera gezogen, und diese Inschriften als Beleg dafür erachtet, dass zumindest in der Volksreligion JHWH noch im 8. Jh. v. Chr. zusammen mit einer Partnerin verehrt wurde.[41] M. GILULA zieht zusätzlich die unter der zweiten Inschrift von Kuntillet Adschrud hingepinselten Figuren (Abb. 514) hinzu, die er als Darstellungen JHWHs von Samaria und seiner Partnerin interpretiert.[42] Doch stellen diese Tintenzeichnungen zwei Bes-Figuren dar[43] und helfen schon darum nicht weiter, weil sie mit der Inschrift nichts zu tun haben.

Eine Partnerin JHWHs stellt Aschera aber auch sonst nicht dar, höchstens eine untergeordnete Hilfsgrösse, denn sie ist ja durch das Possessivpronomen an JHWH gebunden. Zwar schliesst bei uns die gängige Redeweise "Heinrich X. und seine (Frau) Frieda" Partnerschaft nicht unbedingt aus. Das Personalsuffix ist aber im Hebräischen meines Wissens so oder so nicht mit Namen verbunden,[44] so dass es sich von der grammatikalischen Form dieser Inschriften her eher um einen Gegenstand als um eine Göttin handelt. Zumindest ist da nicht an eine Göttin in der Rolle der ebenbürtigen Partnerin, wie wir sie in der Ikonographie (z.B. in der syrischen Version der "Heiligen Hochzeit"als Partnerin syrischer Götter[45]) kennengelernt haben, zu denken. Was *ᵓšrh* sonst bedeuten könnte, wird uns weiter unten in einem eigenen Abschnitt beschäftigen.[46]

---

hen, dann nämlich, wenn man, wie mein Kollege P. CASETTI vorschlägt, das *hwšᶜlh* in Zeile 3 als Hifᶜil inf. abs. liest und als Subjekt eines Nominalsatzes versteht (vgl. eine ähnliche Konstruktion im hi. inf. abs. von *jšᶜ* in 1 Sam 25,26.33). Die Uebersetzung würde dann lauten: "Hilfe für ihn (Urijahu) von seinen Feinden durch seine Aschera". Die Aschera würde somit eine persönliche Schutzgottheit oder einen hilfreichen Kultgegenstand bezeichnen.
Nach Abschluss des Manuskripts ist von S. MITTMANN ein weiterer Aufsatz zu dieser Inschrift erschienen. Er schlägt darin eine Lesart vor, bei der die Wortverbindung "seine Aschera" wegfällt: *wmmṣr jdh lᵓl ᵓšrth hwšᶜ lh* = "und aus Bedrängnis heraus preist er den Gott seines Dienstes, der ihm hilft" (Die Grabinschrift 145).

41 GILULA, To Yahweh XV; FRITZ, Kadesch Barnea 49; F. STOLZ in: KEEL, Monotheismus 167.

42 GILULA, aaO. XVI.

43 O. KEEL hat dafür klare Beweise geliefert (Monotheismus 170).

44 Vgl. auch LEMAIRE, Les inscriptions 605.

45 Vgl. weiter oben Kap. III C 5.7.

46 Vgl. weiter unten in diesem Kapitel B 1.3.

1.3 El in weiblicher Gesellschaft?

Da das inschriftliche Material aus Kuntillet Adschrud und Chirbet el-Qom keine sicheren Hinweise für eine Paredra JHWHs liefert, so möchte man eine solche wenigstens im Umkreis der in den Jahwismus integrierten El-Gottheiten erwarten. Denn dass der ugaritische Gott El mit der Göttin Aschera assoziiert werden kann, steht ausser Zweifel.[47] Zu fragen ist aber, ob auch der syrisch/palästinische El in der Gesellschaft weiblicher Gottheiten anzutreffen ist.[48] Während die Erzählungen des Alten Testaments keine Spur einer weiblichen Partnerin Els verraten, setzt H.P. MUELLER in der 1967 entdeckten und ins 8./7. Jh. v. Chr. datierten Tinteninschrift von Der Alla[49] eine Götterdreiheit voraus, zu der neben El und Aschtar auch eine weibliche Schagar gehörte.[50] In J. HOFTIJZERs Transkription der Fragmentenkombination I von Der Alla kommt das Wort *šgr* viermal vor.[51] H.P. MUELLER schreibt dazu: "In Combination I dagegen scheint die Göttin *šgr* die Hauptrolle zu spielen. Sie war bisher nur - als Doppelgottheit *šgr w jṯm* hinter ^{c}*ṯtr* und ^{c}*ṯtrt*

---

47 Vgl. u.a. HAUSSIG, Wörterbuch I 280; GESE, Die Religionen 149; CAQUOT u.a., Textes 68.

48 Zu den syrisch-palästinischen El-Gottheiten sind wahrscheinlich auch die sogenannten Vätergötter im Alten Testament zu zählen. Der Versuch A. ALTs, die Vätergötter, für die nicht die Bindung an einen Ort, sondern die ständige Beziehung zu einer Menschengruppe das entscheidende Merkmal darstellt, von den kanaanäischen El-Gottheiten zu trennen (Der Gott der Väter 22), ist in den letzten Jahren von verschiedener Seite kritisiert worden. R. ALBERTZ hält es für "durchaus wahrscheinlich, dass sie (die halbnomadischen Kleinviehzüchter) ihren Gott El genannt haben. Doch dieser in den Familien verehrte El hat mit dem Göttervater und Weltschöpfer El der grossen kanaanäischen Tempel nicht viel mehr als den Namen gemeinsam " (Persönliche Frömmigkeit 91). Die Vätergötter wären dann gruppenbezogene Individuationen eines, wie H.P. MUELLER es bezeichnet, "altbeduinischen El" (vgl. ders. in: KEEL, Montheismus 115). Ohne auf die ganze Vätergott-Diskussion eingehen zu können, möchte ich die Affinität dieser syrisch-palästinischen El-Gottheiten zum ugaritischen Göttervater doch nicht so gering veranschlagen, wie ALBERTZ es tut. Denn H. VORLAENDER hat deutlich gezeigt, dass auch die höchsten Götter zu persönlichen Schutzgöttern eines Individuums oder einer Menschengruppe werden können (Mein Gott 37-39).

49 Die zahlreichen Gipsfragmente wurden von HOFTIJZER/VAN DER KOOIJ in der umfangreichen Erstausgabe zu zwei grösseren und zehn kleineren Fragmentenkombinationen gruppiert (Aramaic Texts passim, bes. 173-178).

50 In: KEEL, Monotheismus 129.

51 HOFTIJZER/VAN DER KOOIJ, Aramaic Texts 173f. Combination I Zeile 7, 8, 12 und 16. In der Transkription von CAQUOT/LEMAIRE (Les textes araméens 196ff.) entspricht dies den Zeilen 5, 6, 10 und 14 (in unserem Text jeweils an zweiter Stelle zitiert!).

plaziert - aus einer ugaritischen Opferliste[52] und durch den für Karthago bezeugten punischen Personennamen *ᶜbdšgr*[53] bekannt."[54] Dass *šgr* nach MUELLER in der Fragmentenkombination I sogar die Hauptrolle spielt, hängt wohl damit zusammen, dass der Autor stillschweigend die rein hypothetische Ergänzung in der Uebersetzung von HOFTIJZER (Combination I Zeile 2) akzeptiert, nach der Baalam von Schagar angesprochen wird.[55] Von den vier in der Erstausgabe als *šgr* transkribierten Stellen ist aber nur einmal (Zeile 16 bzw. 14) der volle Wortlaut im Ausdruck *šgr w ᶜštr* gesichert.[56] CAQUOT/LEMAIRE deuten aber auch diesen Ausdruck nicht als zwei Eigennamen, sondern als Appellative: "... le croît des bovins et des ovins".[57] MUELLER kann gegen die appellativische Verwendung des Begriffs einige Argumente anführen,[58] doch bleibt selbst unter der Annahme, dass *šgr* und *ᶜštr* als Götternamen zu verstehen sind, immer noch fraglich, ob *šgr* weiblich ist. Die ugaritische Opferliste mit den beiden Namen *šgr w jṯm*[59] bietet dafür jedenfalls keinen Hinweis.[60] So kann einzig aufgrund des verstümmelten *š[gr]* in Kombination I Zeile 8

---

52 RS 24.643 = KTU 1.148 31. Es handelt sich um eine Götterliste, wobei den einzelnen Gottheiten ein Schaf bzw. ein Schaf und ein Kalb zugesprochen wird (NOUGAYROL u.a., Ugaritica V 584).
Das Wort *šgr* taucht im Baal-Zyklus ebenfalls auf: I*AB III 16f. = CTA 5 III 16f. = KTU 1.5 III 16f., und aaO. weiter unten (Zeile 24) liest man *ʾitm*. CAQUOT u.a. (Textes 246) vermuten, dass es sich auch hier um Gottheiten handelt, die dem Baal untergeordnet sind.

53 BENZ, Personal Names 163.

54 Einige alttestamentliche Probleme 64. Vgl. aaO. auch die Bemerkungen zur Wurzel *šgr* und ihrem Vorkommen im Alten Testament (Dtn 7,13; 28,4.18.51; Ex 13,12).

55 " ...[and Shgr spoke to] ..." (HOFTIJZER/VAN DER KOOIJ, Aramaic Texts 179). Anders dagegen CAQUOT/LEMAIRE, Les textes araméens 194.

56 Vgl. die abweichenden Uebersetzungsvorschläge bei CAQUOT/LEMAIRE, Les textes araméens: 196 (Zeile 7 bzw. 5: nom[breux]), (Zeile 8 bzw. 6: Sha[mash...]), 200 (Zeile 12 bzw. 10: re[nard]).

57 AaO. 201.

58 Einige alttestamentliche Probleme 64 Anm. 48.

59 *ʾiṯm* wird von H.P. MUELLER in Angleichung an das hebr. *ʾšm* und aram. *ʾšmbjtʾl* aus Elephantine als das personifizierte "Schuldopfer" gedeutet: aaO. 65 Anm. 54; KELLERMANN (ʾAšam 219-322) hält jedoch eine solche Angleichung für unstatthaft. DE MOOR (Studies 178) denkt an eine Viehart. War *ʾiṯm* ursprünglich ein Gott des Viehs? (vgl. HOFTIJZER/VAN DER KOOIJ, Aramaic Texts 273 Anm. 7).

60 Es ist zu beachten, dass die Nähe zu Astarte nur in der Wiederherstellung von C. VIROLLEAUD (Nougayrol u.a., Ugaritica V 584 Zeile 9: [*ᶜṯṯ*]*rt* existiert. DELCOR deutet *šgr* männlich: "Dans le milieu ambiant des sanctuaires paiens de Canaan, on vénérait encore très vraisemblablement à côté de *ᶜṯtrt* le dieu *šgr* " (Astarté et la fécondité 14). Vgl. CAQUOT u.a., Textes 246.

bzw. Zeile 6, wegen der darauf folgenden Femininafformative *-y* bzw. *-ky*,[61] und aufgrund des Parallelismus von hebr. *šgr-ʾlpjk* mit *ᶜštrt ṣʾnk* in Dtn 7,13 (und parr.)[62] auf eine Göttin geschlossen werden.

Während die Existenz einer weiblichen Schagar in der Tinteninschrift von Der Alla schon nicht völlig geklärt ist, muss das Gleiche nun auch noch von der von MUELLER vorausgesetzten Götterdreiheit gesagt werden.

Erstens steht zu bezweifeln, ob solche Götterzweiheiten und -dreiheiten speziell dem Religionstyp kultureller Randzonen entsprachen, wie MUELLER vermutet.[63] Solche sind nämlich im ganzen Alten Orient belegt und waren im syro-phönizischen Raum ebenfalls beliebt,[64] wobei da die Vorliebe für die Zweiergruppe (Gott/Fürst-Göttin) überwog, wie dies im ikonographischen Teil genügend deutlich demonstriert werden konnte.[65] Darüber hinaus mag es genügen, auf die Götterpaare El-Aschera und Baal-Anat zu verweisen.[66] Bei den Triaden ist u.a. auf die ägyptische, aber von Syrien beeinflusste Zusammenstellung von Min, Reschef und Qudschu (vgl. Abb. 36) und in der Spätzeit

---

61 MUELLER, Einige alttestamentliche Probleme 64 Anm. 49. Weil CAQUOT/LEMAIRE die Existenz einer Göttin Schagar verneinen, aufgrund des Inhalts und der folgenden Femininafformative im verstümmelten Wort aber doch den Namen einer Göttin vermuten, ergänzen sie in Anlehnung an die ugaritische Sonnengöttin *Sps* zu *š[mš]* (Les textes araméens 196).

62 HOFTIJZER/VAN DER KOOIJ, Aramaic Texts 273.

63 In: KEEL, Monotheismus 129.

64 In den altägyptischen Texten sind Triaden sehr häufig (HAUSSIG, Wörterbuch I 325), und an der Spitze des mesopotamischen Pantheons steht die Drei- bzw. Vierheit An/Anu-Enlil-Enki/Ea (-Inanna/Ischtar). Vgl. auch GALLING, BRL[2] 119-122; JIRKU, Zweier- und Dreier-Gottheit 399-404. Bedauernswert ist, dass JIRKU, wie schon H.P. MUELLER (in: KEEL, Monotheismus 129 Anm. 140) festgestellt hat, bei den Zweiergottheiten nicht zwischen echten Götterpaaren, Doppelgottheiten und Götteridentifikationen unterscheidet. Bei den Dreiergottheiten erwähnt er neben der bekannten Dreiergruppe in Gen 18 (vgl. WESTERMANN, Genesis II 334; ZIMMERLI, Abraham 79) auch den Text Jes 7,1-17, worin er eine "mythologische Vorstellung von Gott-Vater, Göttin-Mutter und göttlichem Kind" sieht (aaO. 403). Doch ist das in diesem Text angekündigte Zeichen nicht "mythologisch", sondern ganz aus dem geschichtlichen Kontext heraus zu verstehen (vgl. WILDBERGER, Jesaja I 295).

65 Vgl. weiter oben Kap. III.

66 Zur im Vergleich mit Mesopotamien auffallend häufigen Darstellung von Götterpaaren in Syrien und Anatolien vgl. MAYER-OPIFICIUS, Götterpaare 598. Vgl. auch die bildliche Darstellung der Götterpaare in Bronze: NEGBI, Canaanite Gods 106-119. Die Stele des Baluᶜa aus Transjordanien (12./11. Jh. v. Chr.; PRITCHARD, ANEP Nr. 488; KEEL, AOBPs Abb. 416) stellt keine Triade (vgl. MUELLER aaO.), sondern einen Fürsten vor zwei Gottheiten dar.

auf die Zusammenstellung der Doppelgottheit Eschmun-Melqart mit Astarte,[67] sowie auf die - nun in eine Randzone abgewanderte - altsüdarabische Trias Venussterngott, Mondgott und Sonnengöttin hinzuweisen.[68]

Zweitens ist nicht klar, ob in Der Alla überhaupt von einer Götterdreiheit geredet werden kann. Denn Aschtar und Schagar sind in der Fragmentenkombination I belegt,[69] El dagegen nur in der Fragmentenkombination II.[70] Da die beiden Fragmentenkombinationen auch nach MUELLER zwei eigenständige Seherer-zählungen darstellen,[71] erscheint es mir fragwürdig, die darin eventuell vorkommenden Götternamen als Trias vorauszusetzen. Folglich gibt es auch für den syrisch/palästinischen El vorderhand keine sicher belegbare, göttliche Partnerin.

1.4 *ḥrmbjtʾl ʾšmbjtʾl* und *ᶜntbjtʾl/ᶜntjhw* in Elephantine

Die These von einer Partnerin JHWHs besitzt nach wie vor in der synkretistischen[72] Religion der jüdischen Kolonie von Elephantine ihre "pièce de résistance". Einige der neben JHW[73] verehrten Gottheiten wurden nämlich seit ihrer Erstveröffentlichung als Partnerinnen JHWs gedeutet. So meint E. SACHAU in der "Editio princeps" zum Namen *ᶜntbjtʾl:* "Ich sehe keine andere Möglichkeit als ᶜAnatbethel für eine kananäische Göttin zu erklären, welche

---

67 GESE, Die Religionen 190. Vielleicht sind auch die anatolischen "Familiendarstellungen" aus Blei syrisch beeinflusst, die oft ein Götterpaar mit einem Kind zeigen (vgl. EMRE, Lead Figurines Pl. III 2, VI 3, VII 1, IX 2).

68 Vgl. HAUSSIG, Wörterbuch I 507.

69 Zeile 16 bzw. 14.

70 Zeile 6: *jrwj. ʾl. wjᶜbdʾl. bjt. ᶜlmn. bj...* (HOFTIJZER/VAN DER KOOIJ, Aramaic Texts 174); Uebersetzung: "El wird sättigen, El wird Gräber machen in..." (vgl. aaO. 180). CAQUOT/LEMAIRE (Les textes araméens 203) lesen ʾl als pluralisches Demonstrativpronomen und übersetzen: "Il s'envivra; il fera ces choses (à) la maison des jeunes gens".

71 Einige alttestamentliche Probleme 57.

72 Nach G. MENSCHING (RGG[3] VI 563) bezeichnet der Begriff "Synkretismus" den bewussten Zusammenschluss verschiedener Religionselemente zu einer Einheit. Das Nebeneinander von iranischen, ägyptischen, syrisch/aramäischen und jüdischen Religionselementen in Elephantine und ihre teilweise Anpassung und Vermischung kann deshalb nur in einem weiteren Sinne als Synkretismus bezeichnet werden. Vgl. G. KRAELING, RGG[3] II 417; ders., Aramaic Papyri 88; PORTEN, Archives 173; GRELOT, DAE 331.

73 Zum Gottesnamen in der Kurzform JHW vgl. ROSE, Jahwe 16-22. Seine These, dass das in Elephantine vorkommende JHW die älteste Form des Gottesna-

als eine πάρεδρος oder Throngenossin des männlichen Gottes Bethel verehrt wurde, wie in der Mescha-Inschrift ᶜAštor-Kemoš als die Astarte, die Throngenossin des Kemoš aufgefasst wird."[74] *ʾšmbjtʾl* steht SACHAU ziemlich ratlos gegenüber, doch vermutet er, "dass der Name *ʾšmbjtʾl* in ein hohes kananäisches Altertum zurückgeht und dass die ersten drei Konsonanten den Namen einer Göttin enthalten, der vielleicht wie *ᶜštr* in *ᶜštrkmš* mit *ᶜštrt*, so mit der hamathenischen Gottheit *ʾšjmʾ*, wofür, falls diese Hypothese weiterhin gestärkt werden sollte, die Schreibung *ʾšjmh* angenommen werden müsste, verwandt ist. Was aber auch die richtige Erklärung sein mag, der Parallelismus mit *ᶜntbjtʾl* legt die Vermutung nahe, dass auch in *ʾšmbjtʾl* eine πάρεδρος des Gottes Bethel anzunehmen ist."[75] Und inbezug auf *ᶜntjhw* schliesst er analog: "Und wenn daher dieses die ᶜAnat des Bethel bedeutet, so muss jenes die ᶜAnat des Jaho bedeuten, also eine weibliche Gottheit, die als πάρεδρος Jahos gedacht wurde."[76] Seit man begonnen hat, den Gott Bet-El mit JHW zu identifizieren,[77] vergrösserte sich auch der Kreis der neben JHW verehrten Gottheiten um die mit *bjtʾl* zusammengesetzten Doppelnamen *(ḥrmbjtʾl, ʾšjmbjtʾl* und *ᶜntbjtʾl)*. Davon werden oft zwei, nämlich *ʾšjmbjtʾl* und *ᶜntbjtʾl/(= ᶜntjhw)*, zumindest aber letzterer als Göttin gedeutet.[78] Der Synkretismus der jüdischen Kolonie Elephantine wäre in unserem Zusammenhang vor allem dann von höchster Bedeutung, wenn die Vermutung zutreffen sollte,

---

mens darstelle (aaO. 22-30), ist aufgrund der im vorhergehenden Abschnitt (1.2) behandelten Inschriften aus Kuntillet Adschrud und Chirbet el-Qom, wo das Tetragramm JHWH belegt ist, zu bezweifeln; jedenfalls wurde das Tetragramm nicht erst im Zuge der josianischen Reform eingeführt. Vgl. das Tetragramm schon in der Meschainschrift (9. Jh. v. Chr.; DONNER/ROELLIG, KAI Nr. 181 Zeile 18).

74 SACHAU, APO XXV.

75 AaO.

76 AaO.

77 Vgl. L. HENNEQUIN, DBS II (1934) 1004; VINCENT, La religion 591; E.G. KRAELING, RGG[3] II 417; ders., Aramaic Papyri 89; GRELOT, DAE 352.

78 "There is no escaping the conclusion that two goddesses dwelt alongside Yahu, and were worshipped with him in the Elephantine temple " (A. SCHALIT, EJ VI 608). Aehnlich M. WEISE, BHH I 392; WIDENGREN, Psalms 72; F. STOLZ in: KEEL, Monotheismus 166 Anm. 66; KRAELING, Aramaic Papyri 88, 90; P. WELTEN, BRL[2] 119.
Mindestens eine Göttin erkennen u.a.: NOTH, Personennamen 128; FOHRER, Geschichte 167 Anm. 22; RINGGREN, Israelitische Religion 316; L. HENNEQUIN, DBS II 1008.
Manchmal werden die Gottheiten zu Familien gruppiert: Nach E.G. KRAELING (RGG[3] II 417) ist *ʾšjmbjtʾl* die Partnerin JHWs und *ᶜntbjtʾl* ihre Tochter (vgl. VRIEZEN, The Religion 178). Nach GRELOT (DAE 365) ist Anat die Partnerin JHWs und ihr gemeinsamer Sohn *ʾšjmbjtʾl*. Auch H.P. MUELLER denkt an eine Triade (in: KEEL, Monotheismus 129).

dass alle diese Gottheiten ursprünglich in Betel und Umgebung verehrt wurden und die jüdischen Kolonisten von Elephantine sich aus dieser Gegend rekrutiert hätten.[79] Die Zustände in Elephantine wären dann nicht als marginales Kuriosum religiös "überfremdeter" Juden zu betrachten, sondern erst recht als eine konsequente Fortsetzung der religiösen Tradition im vorexilisch/vordeuteronomischen Israel.[80]

1.4.1 Die Texte

Die mit JHW oder *bjtʾl* zusammengesetzten Doppelnamen tauchen in drei Elephantine-Texten auf.

Beim wichtigsten Text handelt es sich um eine Steuerliste (AP Nr. 22 = APO Pap. 18 Taf. 17-20 = DAE Nr. 89).[81] Sie enthält Namen der jüdischen Garnison, die, wie in Zeile 1[82] einleitend gesagt wird, "Silber gab für JHW den Gott, Mann für Mann, die Summe von zwei Schekel". Am Schluss der Liste sind in der Hand des Jedonja, des Sohnes des Gemarja, 31 Keresch 8 Schekel (= 318 Schekel) zusammengeflossen:

Zeile 122 *bgd ljhw k*(12) *š*(6)
123 *lʾšmbjtʾl kršn*(7)
124 *lʿntbjtʾl ksp kršn*(12)

Uebersetzung:

"Davon: für JHW 12 K(eresch) 6 Sch(ekel)
für *ʾšmbjtʾl* 7 Keresch
für *ʿntbjtʾl* 12 Keresch Silber."

---

79 Vgl. schon NOTH, Personennamen 122; HENNEQUIN, DBS II 1004; VINCENT, La religion 368. Die These konnte sich auf einen Aufsatz von O. EISSFELDT stützen, der im benjaminitischen Betel den Ursprungsort und das Zentrum der Verehrung eines Gottes Bet-El sah (Der Gott Bethel 225f.). Vgl. in neuerer Zeit VRIEZEN, The Religion 261; ROSE, Jahwe 21f.; GRELOT, DAE 346.

80 Vgl. F. STOLZ in: KEEL, Monotheismus 167f.

81 Die Datierung dieses Textes ist umstritten und schwankt zwischen 419 v. Chr. (5. Jahr des Darius II., vgl. GRELOT, DAE 366) und 400 v. Chr. (5. Jahr des Amyrtaeus, vgl. PORTEN, The Archives 162). Da PORTEN für seine späte Datierung fast nur palaeographische Argumente beibringen kann, die bei einem unsorgfältig verfassten Text wenig Sicherheit bieten, ist die frühe Datierung ins Jahr 419 v. Chr. wahrscheinlicher.

82 Bei der Zeilenangabe folge ich der durchzählenden Schreibweise von COWLEY (AP), die auch GRELOT (DAE) übernimmt.

Der Text enthält eine Reihe von Schwierigkeiten, von denen hier nur auf die wichtigsten hingewiesen werden kann. Da der Papyrus fragmentarisch ist, ist die Zahl der in der Steuerliste aufgeführten Namen umstritten. Sie schwankt zwischen 107 und 123 Namen, die zehn in den Zeilen 125-134 nachträglich aufgeführten Namen nicht eingerechnet.[83] In den neuesten Bearbeitungen hat sich die Zahl auf 111 Namen eingependelt.[84] Mit den zehn nachträglich aufgeführten Namen käme man auf ein Total von 121 Personen, denen die Steuersumme von 24 Keresch 2 Schekel entspricht. Dies ist aber weit weniger als 31 Keresch 8 Schekel, die in Zeile 121 als Total angegeben werden. Dieser Betrag steht nun wieder nicht, wie man aufgrund der 1. Zeile erwarten könnte, allein JHW zu, sondern er muss ihn mit *ʾšmbjtʾl* und *ʿntbjtʾl* teilen. Für eine Erklärung dieses Fehlbetrags gibt es nur Hypothesen, die hier vernachlässigt werden können.[85] Für uns genügt es, festzustellen, dass allein schon die über 100 jüdischen Namen, die vor der Endabrechnung in Zeile 119-124 mit Sicherheit gelesen werden können, zusammen schon fast den doppelten Betrag an Steuer abliefern, der dann in Zeile 122 JHW zugeteilt wird. Daraus kann geschlossen werden, dass mit Sicherheit auch jüdisches Steuergeld den beiden andern Gottheiten zufloss.

Beim zweiten Text handelt es sich um den Schwurtext eines Juden (AP Nr. 44 = APO Pap. 32 Taf. 32 = DAE Nr. 10), der um den Besitz eines Esels streitet. Er beginnt folgendermassen:

Zeile 1 *mw[mʾh zj] mnḥm br šlwm br*
2 *hw[dwjh/šʿjh] jmʾ lmšlm br ntn*
3 *bḥ[rm(?) ʾlh]ʾ bmsgdʾ wbʿntjhw.*[86]

---

83 Vgl. dazu PORTEN, Archives 161 Anm. 37.

84 PORTEN, aaO.; GRELOT, DAE 365.

85 Es wurde schon vorgeschlagen, dass der Fehlbetrag von Nichtjuden geleistet wurde (vgl. PORTEN, The Archives 163 Anm. 41). VINCENT (La Religion 559) vermisst hingegen eine Reihe von prominenten jüdischen Kolonisten, die in andern Texten genannt werden. Dass die Spekulation hier nicht auf die Spitze getrieben werden darf, ist mit dem Hinweis PORTENs (aaO.) zu rechtfertigen, dass die ganze Liste einen ziemlich oberflächlichen Eindruck macht und eher ein Privatdokument als eine offizielle Liste darstellen dürfte. Das zeigt sich u.a. daran, dass der Papyrus ein Palimpsest ist und dass nach der Aufteilung unter die drei Gottheiten von den total 31 Keresch 8 Schekel zwei Schekel übrig bleiben.

86 Rekonstruktion der ersten Wörter am Zeilenbeginn nach PORTEN, The Archives 317.

Uebersetzung:

"Menachem, Sohn des Schallum, Sohn
des Ho(davja/sea?) hat geschworen dem Meschullam, Sohn des Natan,
...
beim Heiligtum und bei *ᶜntjhw.*"

Eine Datierung fehlt. GRELOT denkt an die Zeit vor 419 v. Chr., als der Synkretismus von Elephantine noch ausgeprägter war als später.[87]

Beim dritten Text (AP Nr. 7 = APO Pap. 27 Taf. 26 = DAE Nr. 9) steht der angeklagte Malkija, ein aramäischer Kolonist, einem Kläger aus der gleichen Kompanie, jedoch mit einem iranischen Namen, gegenüber. Nach der Befragung wird ihm vom Gericht auferlegt, mit einem Appell "vor unserem Gott" *(ᶜl ʾlhn)* die Unschuld zu beteuern, den er in Zeile 7 folgendermassen einleitet:

Zeile 7 ...*ʾnh mlkjh ʾqrʾ*
lk ᶜl ḥrmbjtʾl
8 *ʾljʾ bjn [nq]mn* (4).

Uebersetzung:

"Ich Malkija, appelliere
gegen dich vor[88] *ḥrmbjtʾl*,
dem Gott unter den 4 Rächern (?) ...[89]

Wahrscheinlich datiert der Text aus dem Jahre 461 v. Chr.[90]

1.4.2 Der Gott Bet-El

Da die meisten der Doppelnamen mit dem Element *bjtʾl* zusammengesetzt sind, hängt viel davon ab, ob ein Gott Bet-El, dessen Existenz unter anderem durch Personennamen mit dem theophoren Element Bet-El (z.B. *bjtʾlndn, bjtʾlntn, bjtʾltdn, bjtʾlnwrj, bjtʾlᶜqb, bjtʾlqm*) in den Elephantine-Papyri gesichert ist,[91] automatisch mit JHW gleichzusetzen ist, wie dies vorgeschlagen wurde.[92] Dass der Gott (El) von Bet-El mit JHWH identifiziert wurde, steht aus-

87 DAE 94.

88 Zur Uebersetzung des *ᶜl* in Zeile 6 und 7 vgl. SACHAU, APO 104.

89 Die vier Rächer werden ganz verschieden gedeutet. Vgl. dazu GRELOT, DAE 93 Anm. d.

90 Vgl. GRELOT, aaO. 92.

91 Vgl. VINCENT, La religion 564; EISSFELDT, Bethel 224; GRELOT, aaO. 469.

92 Vgl. weiter oben in diesem Abschnitt Anm. 77.

ser Zweifel,[93] doch gibt es im Alten Testament keine sicheren Belege für den Gottesnamen Bet-El. Selbst EISSFELDT hält die in diesem Zusammenhang ins Spiel gebrachten Genesis-Stellen (Gen 31,13 und 35,7) für wenig stichhaltig.[94] Bei den Hosea- und Amosstellen liegt es durchwegs näher, an eine Ortsangabe als an die Angabe eines Gottesnamens zu denken.[95] So bleibt einzig Jer 48,13 erwägenswert:

> "Und Moab wird durch Kamosch beschämt werden, wie das Haus Israel durch Bet-El, auf das/den es vertraute, beschämt wurde."

Bet-El könnte hier aufgrund des Parallelismus mit Kamosch als Gottesname gedeutet werden.[96] Beweisen lässt es sich nicht. Und da die Glieder eines Parallelismus ja nicht immer streng identisch sein müssen,[97] könnte man auch hier bei der herkömmlichen Deutung als Ortsname bleiben: Der Götzenkult an Kamosch ist vergleichbar mit dem ebenfalls als Götzendienst gebrandmarkten JHWH-Kult, der um das goldene Stierbild von Betel getrieben wurde.[98]

Während das AT m.E. keine sicheren Hinweise für einen Gott Bet-El liefert, sind hingegen ausser aus Elephantine/Syene einige weitere Belege aus dem syro-phönizisch/aramäischen Raum bekannt.[99] Der erste steht in einem Vertrag Asarhaddons mit Baal von Tyros (um 675 v. Chr.), wo neben mesopotamischen (Ischtar, Gula, "Siebengottheit") und phönikischen (verschiedenen Baal-Gottheiten, Eschmun und Melqart, dem Hauptgott von Tyrus) auch die

---

93 Vgl. SCHMIDT, Atl. Glaube 27-29; LEMAIRE, Histoire 13-15.

94 EISSFELDT, Bethel 214; vgl. zu Gen 31,13 KOENIG, Genesis 617 Anm. 1.

95 In Hos 4,15 erscheint Bet-Awen, die Verballhornung von Bet-El, im Zusammenhang mit andern Wallfahrtsorten, nämlich Gilgal und Beerscheba (vgl. RUDOLPH, Hosea 112; WOLFF, Hosea 113). Vgl. ähnlich in Hos 10,14f., wo das Schicksal Bet-Arbels auch Betel angedroht wird. In Am 8,14 kann EISSFELDT (Bethel 217) nur aufgrund einer willkürlichen Korrektur für einen Gott Bet-El plädieren. In Am 5,5 taucht Betel wieder im Zusammenhang mit den grossen Wallfahrtsorten auf, deren Betriebsamkeit und Ausstrahlungskraft vom Propheten (oder der Amosschule? Die unterschiedliche Zuordnung spielt hier keine entscheidende Rolle; vgl. dazu WOLFF, Amos 271 und RUDOLPH, Amos 193) gründlich relativiert werden. Das *drš* in Am 5,5 ist kein Hinweis auf die Gottheit, denn in 1 Chr 1,5 wird es auch auf einen Ort *(mškn)* und nicht auf eine Person bezogen (gegen IN DER SMITTEN, Jahwismus 173).

96 Vgl. EISSFELDT, Bethel 214-216.

97 Vgl. MILIK, Les papyrus 565.

98 RUDOLPH, Jeremia 280; WEISER, Jeremia 406.

99 Vgl. HAUSSIG, Wörterbuch I 274.

Gottheiten ^{d}*ba-a-a-ti-ilî*^{meš} (Bet-El) und ^{d}*a-na-ti-ba-a-[a-ti-il]î*^{meš} (Anat-Bet-El) als Vollstrecker des Fluches genannt werden.[100] Als Βαίτυλος oder Συμβαίτυλος(vgl. *ʾšmbjtʾl*) wurde Bet-El dann wahrscheinlich noch bis ins 3. Jh. n. Chr. verehrt.[101]

In den aramäischen Hermopolis-Papyri[102] ist schliesslich die Existenz eines Tempels des Bet-El in Syene nachgewiesen.[103] Wenn nun Bet-El und JHW identisch wären und diese Identifikation gar die vor-josianischen Zustände im israelitischen Betel spiegeln würde, so wäre kaum verständlich, warum beide in einem je eigenen Tempel verehrt wurden, Bet-El auf dem Festland in Syene und JHW auf der Insel Elephantine. Es liegt deshalb näher, in Bet-El einen nicht-jüdischen Gott wie die in andern Hermopolispapyri erwähnten Gottheiten Nabu[104] und Banit[105] zu sehen, die in Syene ebenfalls ein Heiligtum besassen. Von den eingangs genannten Doppelnamen könnte sich deshalb unser Interesse eigentlich auf die Deutung des Namens *ᶜntjhw* beschränken. Andererseits ist die Steuerliste (AP Nr. 22 = APO Pap. 18 Taf. 17-20 = DAE Nr. 89) nur so zu interpretieren, dass ein Teil der jüdischen Steuergelder den zwei mit dem Element *bjtʾl* gebildeten Gottheiten zufloss. Wenn einer dieser Namen weiblich interpretiert werden könnte, so wäre dies zumindest für den jüdischen "Synkretismus" von Elephantine aufschlussreich.

1.4.3 Die Deutung der Doppelnamen

Die Deutung der Namen ist schwierig.[106] Bei der Interpretation des Namens *ḥrmbjtʾl* ergibt sich der grösste Konsens. Dass *ḥrm* ein Gott ist, lässt sich aus den Personennamen erschliessen, die mit diesem theophoren Element zusammengesetzt sind.[107] Das Element *ḥrm* wird in der Regel als der vergöttlichte

---

100 BORGER, Die Inschriften 109; ders., Anath-Bethel 103; vgl. EISSFELDT, Bethel 223.

101 Vgl. EISSFELDT, aaO. 223-225; PORTEN, The Archives 172f.

102 Die Hermopolis-Papyri wurden 1945 entdeckt und enthalten Briefe, deren Absender in Memphis wohnten und von denen vier an Verwandte in Syene gerichtet waren (vgl. MILIK, Les papyrus 546f.).

103 GRELOT, DAE 160 Nr. 28,1.

104 GRELOT, DAE 25 Nr. 25,1.

105 GRELOT, DAE Nr. 26,1; Nr. 27,1. Einige Kommentare haben das zweite Element von *skwt bnwt* in 2 Kön 17,30 schon als Banit gedeutet (vgl. GRAY, Kings 654).

106 Vgl. FOHRER, Geschichte 168 Anm. 22.

107 NOTH, Personennamen 129; VINCENT, La religion 593-595; GRELOT, DAE 474.

"heilige Bezirk" (des Bet-El) gedeutet.[108] Nun hat *ḥrm* aber erst in arabischer Zeit diese Bedeutung.[109] Die im hebr. gängige Bedeutung "Weihung"[110] oder "Bann" würde m.E. gut zu einer Hypostase[111] des Gottes Bet-El passen, zumal er in AP Nr. 7,7 (= DAE Nr. 9,7) als Schwurgott angerufen wird.[112]

Bei der Gottheit *ʾšmbjtʾl* sind die Meinungen stärker geteilt. Wenig Beachtung hat der Vorschlag von A. VINCENT gefunden, dass sich hinter dem Element *ʾšm* der Gott Eschmun verbirgt.[113] Interessanter ist der Hinweis auf die in 2 Kön 17,30 erwähnte Göttin *ʾšjmʾ*, die von den nach 722 v. Chr. in Samaria niedergelassenen Leuten aus Hamat verehrt wurde.[114] Der Zusammenhang einer solchen Göttin Aschima mit *ʾšmbjtʾl* bleibt aber unsicher, da bei einer Femininform das zu erwartende, auslautende *t* fehlt und es fraglich ist, ob hier eine Verkürzung angenommen werden kann. E. KOENIG nimmt jedenfalls an, dass hier die männliche Wortgestalt Ischum nachklingt.[115] Eine andere These deutet *ʾšmbjtʾl* als Vergöttlichung des "Namens des Bet-El", also wieder als abstrakte Grösse.[116] VINCENT schloss diese Möglichkeit aus, denn GRIMME und LAGRANGE würden bei der Herleitung von *šm* (Name) eine Konstruktion mit "Aleph protheticum" voraussetzen, was im Hebräischen oder Ara-

---

108 Vgl. L. HENNEQUIN, DBS II 1008; VINCENT, La religion 594-621, bes. 595f.; ALBRIGHT, Archaeology 174; KRAELING, Aramaic Papyri 91; PORTEN, The Archives 168; GESE, Die Religionen 224; MILIK, Les papyrus 576f.; GRELOT, DAE 94.

109 Vgl. nab. *mḥrmh* für "Heiligtum"; BAUMGARTNER, Lexikon 339. Auch der Berg Hermon scheint weniger der Berg des "heiligen Bezirks" oder "Heiligtums" als vielmehr ein "Schwurberg" zu sein (vgl. Henoch 6,6).

110 Vgl. den entsprechenden Gebrauch des Wortes in der Mescha-Inschrift (DONNER/ROELLIG, KAI Nr. 181,17).

111 Zum Hypostasenbegriff vgl. weiter unten in diesem Kapitel A 2.

112 Vgl. NOTH, Personennamen 129.

113 La religion 654-680, bes. 674-677. Vgl. NOTH, Personennamen 125.

114 J. GRAY sieht in diesem Ausdruck "a misvocalization of Ashera" (Kings 654). Doch wäre da mehr als nur die Vokalisation verändert. E. KOENIG verweist dagegen auf den Namen eines in der Nähe von Hamat gefundenen Denkmals, das den Namen einer Göttin "Σεμία bzw. Σεμα" trägt (Aschima 25). Aus dem Schluss-Aleph von *ʾšjmʾ* geht das weibliche Geschlecht der Gottheit nicht zweifelsfrei hervor. Dass hier die weibliche Form des nordsyrischen Gottes Σείμιος gemeint sein könnte, darauf deutet hingegen die Femininendung der LXX: Ασιμαθ (vgl. dagegen MILIK, Les papyrus 568).

115 Aschima 28. Vgl. dagegen NOTH, Personennamen 125.

116 M.W. zum ersten Mal bei GRIMME (Jahotriade 14) und LAGRANGE (Rezension 135 Anm. 1). Vgl. L. HENNEQUIN, DBS II 1007; PORTEN, The Archives 168.

mäischen bei einem Substantiv oder theophoren Namen nie der Fall sei.[117] Doch findet sich das Wort *šm* mit "Aleph protheticum" zweimal in der Hadad-Inschrift (Mitte 8. Jh. v. Chr.) aus Sendschirli[118] und auf zwei Stelen aus Sfire (Mitte 8. Jh. v. Chr.)[119]. Damit steht der Deutung von *ʾšmbjtʾl* als dem vergöttlichten "Namen des Bet-El" nichts mehr im Wege.[120]

Bei den Namen *ᶜntbjtʾl/ᶜntjhw* hat wie gesagt schon E. SACHAU auf die Göttin Anat verwiesen.[121] Seither denken hier die meisten Autoren an die Kombination zweier Gottheiten, einer weiblichen und einer männlichen.[122] Aehnlich wird ja auch das *ᶜštrkmš* in der moabitischen Mescha-Inschrift interpretiert.[123] Häufig wird Anat zudem mit der in Syene bezeugten "Himmelskönigin"[124] identifiziert, nicht ohne auf eine Parallele in Jer 44 zu verweisen, wonach die judäischen Familien im ägyptischen Exil dem Kult der "Himmelskönigin" *(mlkt hšmjm)* huldigten.[125] Die Anhänger der These, dass der Gott Bet-El/JHW samt seiner Paredra Anat/"Himmelskönigin" von den jüdischen Kolonisten nach Elephantine gebracht worden ist, glauben mit Jer 44 ebenfalls einen starken Trumpf in der Hand zu halten.[126] Es gibt aber auch hier Versuche, *ᶜntbjtʾl/ᶜntjhw* als besondere Hypostasen des Bet-El bzw. JHWs zu verstehen. W.F. ALBRIGHT hat dies als erster getan: "ᶜAnath-bethel or ᶜAnat-Yahu must be understood in the light of our observation that the first element is in the construct state, as 'Sign (of the Active Presence) of God',

---

117 La religion 656.

118 DONNER/ROELLIG, KAI Nr. 214,16 und 21.

119 AaO. Nr. 222 C 24; Nr. 223 B 7.

120 Vgl. auch MILIK, Les papyrus 567.

121 APO 83.

122 Vgl. COWLEY, AP XIX; L. HENNEQUIN, DBS II 1005; VINCENT, La religion 652; KRAELING, Aramaic Papyri 88; PORTEN, The Archives 165; GRELOT, DAE 365.

123 Allerdings handelt es sich hier mit grosser Wahscheinlichkeit um die Kombination von zwei männlichen Namen, da neben der Göttin *ᶜṯtrt* nicht nur in Südarabien, sondern auch in Ugarit eine entsprechende männliche Gottheit *ᶜṯtr* existierte. Vgl. DONNER/ROELLIG, KAI III 176f. Nr. 181, 176f.; vgl. HAUSSIG, Wörterbuch I 250. Der Vorschlag von KRAELING (Aramaic Papyri 88), auch den Doppelnamen *ᶜštrkmš* als Götterpaar zu deuten, ist deshalb abzulehnen. Die Femininendung im Element *ᶜštr* dürfte dann nämlich nicht fehlen (vgl. SEGERT, Die Sprache 232).

124 Einer der Hermopolispapyri erwähnt im Eingangsgruss gleichzeitig den Tempel des Bet-El und den der Himmelskönigin (GRELOT, DAE 160 Nr. 28,1).

125 Vgl. z.B. PORTEN, The Archives 165 und 177; GRELOT, DAE 348 Anm. d.

126 L. HENNEQUIN (DBS II 1005) glaubte gar, dass Anat im Heiligtum von Bet-el eine Kapelle bewohnte.

or as 'Will of God'".[127] Dem Vorschlag ALBRIGHTs ist aber wohl derjenige von J.T. MILIK vorzuziehen, weil er sich stärker an der Grundbedeutung des Wortes *ᶜnt* orientiert: "Au moins à l'époque qui nous intéresse, le terme ᶜanat est un qualificatif et exprime l'idée d'une activité divine: 'Sign (of the Active Presence) of...' selon Albright. Pourtant son explication étymologique reste un peu tortueuse et il serait plus simple de voir dans ᶜanat le terme usuel *ᶜnt* (et *ᶜt*) ouest-sémitique 'temps, moment, présent'. La ᶜanat de tel ou tel dieu (ce serait aussi la signification première de la déesse ᶜAnat par rapport à Baᶜl) exprimerait donc une intervention temporelle 'ponctuelle' de l'être transcendant, dans les affaires de l'homme, le Nunc de l'expérience religieuse."[128] Ein sicherer Entscheid in dieser Streitfrage ist aus dem zur Verfügung stehenden Material nicht zu gewinnen. Gewiss wurde die Göttin Anat schon früh auch in Aegypten verehrt. Schon seit der 12. Dynastie ist der Name Anat in Aegypten belegt und vor allem während der 19. Dyn. (bes. Ramses II., 1290-1224) genoss die Göttin in höfischen Kreisen ein hohes Ansehen.[129] Es lässt sich auch nicht bestreiten, dass die Göttin noch im 6./5. Jh. v. Chr. in Elephantine/Syene bekannt war: Dafür ist der Personenname Anati ein deutliches Indiz.[130] Ueberhaupt nicht gesichert ist hingegen die Annahme, Anat sei mit der "Himmelskönigin" von Syene[131] oder gar mit derjenigen von Jer 44 identisch. Zwar trägt Anat den Beinamen "Herrin/Königin des Himmels" verschiedentlich auf ägyptischen Denkmälern.[132] Doch trägt auch Astarte auf einer Stele aus Memphis diesen Beinamen[133], und überhaupt kann dieses Epitheton fast allen grossen Göttinnen des Alten Orients zugeschrieben werden.[134] Der Verweis auf die "Himmelskönigin" in

---

127 Archaeology 174; vgl. aaO. 195 Anm. 14; GESE, Die Religionen 174.

128 Les papyrus 566f.; *ᶜnt* hat auch im Ugaritischen die Bedeutung von "nun", "jetzt": I D III 154, 161, 162, 168 = CTA 19 154, 161, 162, 168 = KTU 1.19 154, 161, 162, 168 (GORDON, Textbook 458 Nr. 1888). Vgl. aram. *wkᶜnt* ("und nun") in Esra 4,10.11; 7,12.

129 Vgl. EATON, Anat 24-31.

130 Er erscheint in der Steuerliste (COWLEY, AP Nr. 22,108; GRELOT, DAE Nr. 89,107) und in einem Hermopolisbrief (DAE Nr. 28,3). Vgl. PORTEN, The Archives 165; EATON, aaO. 42.

131 Vgl. weiter oben in diesem Kapitel Anm. 124.

132 EATON, Anat 99.

133 AaO. 100 Anm. 153.

134 So trägt die Göttin Hathor seit dem AR den Titel "Herrin des Himmels" zu (H. ALTENMUELLER, LdÄ II 1211). Die Etymologie des sumerischen Namens Inanna führt auf eine Form N i n - a n n a "Herrin des Himmels" zurück (HAUSSIG, Wörterbuch I 81). Zum uranischen Aspekt der Ischtar oder der Qudschu vgl. weiter oben Kap. III E 3. Wie weit ein Unterschied zwi-

Jer 44[135] taugt deshalb nicht als Argument, dass die Doppelgottheit *ʿntbjtʾl/ʿntjhw* von jüdischen Kolonisten nach Elephantine importiert worden sei.[136] Aus Judäa oder Israel sind uns ja auch keine Doppelnamen mit dem Element *ʿnt* bekannt.[137] Hingegen wird, wie gesagt, im Vertrag Asarhaddons neben dem Gott Bet-El auch eine Gottheit Anat-Bet-El erwähnt.[138] Die Frage ist, ob das Element *ʿnt* auch da schon qualitativ gedeutet und der Doppelname als eine Art Hypostase verstanden werden kann, wie ALBRIGHT und MILIK vorschlugen.

R. BORGER zweifelt sehr an dieser Möglichkeit und zieht es daher vor, beim Asarhaddonvertrag, aber auch bei den Belegen aus Elephantine an eine Zusammenstellung von Anat und Bet-El/JHW zu denken.[139] Nun hat aber D. NIELSEN schon 1915 festgestellt, dass auch bei den semitischen Götternamen die Tendenz besteht, dass sich Eigenschaften und Attribute eines Gottes verselbständigen und zu abstrakten Götternamen bzw. Götter-Beinamen werden können.[140] S. SEGERT vermutet dies auch beim Gottesnamen *ʿštrkmš* der Mescha-Stele[141]:"Man dürfte vielleicht mit einer Abschwächung des ursprünglichen Namens zu einem an die Funktion gebundenen Epitheton rechnen, mit dem hier Kamoš als eine Gottheit vorgestellt wäre, dem Leute durch den Bann *(ḥrm)* geloben und dann getötet werden; die ugaritische Bezeichnung des *ʿṯtr*, als *ʿrz* 'der Fruchtbare' dürfte hier herangezogen werden."[142]

Damit besteht doch eine gewisse Wahrscheinlichkeit, dass neben *ḥrmbjtʾl* und *ʾšmbjtʾl* auch *ʿntbjtʾl/ʿntjhw* als Hypostase Bet-Els bzw. JHWs verstanden

---

schen der im aramäischen Bereich verehrten *mlkt śmm* (vgl. GRELOT, DAE 160 Nr. 28,1) und der im phönizischen Bereich bezeugten *bʿlt šmm* (vgl. WEINFELD, The worship of Molech 148) besteht, müsste noch genauer untersucht werden.

135 Vgl. zur Deutung dieses Textes weiter unten in diesem Kapitel B 1.4.

136 Vgl. weiter oben in diesem Kapitel Anm. 126.

137 Zu den atl. Belegstellen zur Göttin Anat vgl. weiter unten in diesem Kapitel B 1.1.

138 Vgl. weiter oben in diesem Kapitel Anm. 100.

139 Anath-Bethel 103f.

140 Götternamen 291.

141 Vgl. weiter oben in diesem Kapitel Anm. 123.

142 Die Sprache 232. Eine Schwierigkeit besteht nach SEGERT (aaO.) darin, dass *ʿštr/ʿṯtr* durch ugaritische Texte als Name und nicht als Titel ausgewiesen ist. Bei andern Namen scheint diese Möglichkeit aber auch in Ugarit durchaus nicht ausgeschlossen. Die neueste Uebersetzung von CAQUOT (Textes 81f.) versteht z.B. das erste Element von *il ṣpn* qualitativ und übersetzt mit "divin Ṣapon".

werden kann. Der Jude Menachem hätte dann beim "Heiligtum"[143] und bei der hypostasierten "punktuellen Gegenwart JHWs" geschworen.

1.4.4 Der Jahwismus von Elephantine

Die Deutung der Doppelnamen als Hypostasen möchte keineswegs den eigenartigen "Polytheismus" bzw. "Synkretismus", den die Texte von Elephantine und Hermopolis spiegeln, in Abrede stellen.[144] Und es kann auch nicht behauptet werden, dass die jüdischen Kolonisten dabei eine Ausnahme bildeten. Das zeigt sich schon an den Namen, z.B. wenn ein Zeuge in einem Vertragstext einen Namen trägt, der mit dem theophoren Element des phönikisch/aramäischen Gottes Bet-El zusammengesetzt ist, während derjenige seines Vaters mit dem theophoren Element JHW gebildet ist.[145] Die Ausgrabungen bestätigen diesen Eindruck: Es gab in Elephantine keine rein jüdischen Quartiere, und die Juden wohnten neben Söldnern aus andern Ländern, aber auch unter Aegyptern.[146] Sie fühlten sich in der Lage, Ausländer in ihre Gemeinde zu integrieren, und nahmen in der Mischehenfrage eine tolerantere Stellung ein als diejenige, die etwa gleichzeitig von Maleachi und Nehemia und etwas später von Esra im judäischen Stammland verfochten wurde.[147]

Diesem praktischen Nebeneinander von verschiedenen ethnischen Gruppen ist nun auch das Nebeneinander entsprechender Gottheiten zu vergleichen: Neben den bereits weiter oben erwähnten syrisch/aramäischen Gottheiten von Syene besassen der Gott Chnum[148] und die Göttin Satet[149] auf der Insel Elephantine

143 Da der Brauch, beim Tempel zu schwören (vgl. Mt 23,16) bei den Juden nach allgemeiner Auffassung erst spät eingeführt wurde, deutet MILIK unter Verweis auf einen im 2./3. Jh. n. Chr. belegten Zeus Turmasgada auch das Wort *msgd*ᵓ als einen Gott, genauer als den vergöttlichten Ort der Prostratio (Les papyrus 579). Vgl. PORTEN (The Archives 154-156), der die Klippe damit umgeht, dass er vor dem Verehrungsplatz das Wort *ḥ[rm]* ergänzt und Menachem so "bei Herem am Ort der Prostratio und bei Anat-JHW" schwören lässt.

144 Dies hat J.N. EPSTEIN (Jahu 141) kategorisch getan, indem er alle Doppelnamen als Personennamen zu deuten versuchte.

145 *bjt*ᵓ*lntn br jhwntn* (COWLEY, AP Nr. 18,5; GRELOT, DAE 5,5). Vgl. PORTEN, The Archives 149.

146 AaO. 94f.

147 AaO. 250f.

148 L. HENNEQUIN, DBS II 965; PORTEN, aaO. 38f. Fig. 1 Pl. 2; GRELOT, DAE 42.

149 PORTEN, aaO. Pl. 1 und 2. Satet war die älteste und Hauptgöttin von Elephantine. Zusammen mit Anuket und Chnum bildete sie später die loka-

ihre Tempel. In einem Vertragstext, der die Güterzuteilung nach einer Scheidung regelt, schwört die Jüdin Mibtachja bei der Gottheit ihres ägyptischen Ex-Gatten, der Göttin Satis[150]. Auf einem Ostrakon stellt der Absender Michaja - sofern man der vom Herausgeber vorgeschlagenen Rekonstruktion folgt - in seiner Segensformel die zwei Götter, die in Elephantine einen Tempel besassen, zusammen:

"Ich segne dich durch JHW
und durch Chn(um)."[151]

In jedem Fall ist hier JHW mit einem zweiten Götternamen assoziiert. Wenn JHW in Elephantine wirklich eine Paredra gehabt hätte, dann würde man eine ähnliche - mit der Konjunktion *w* gebildete Zuordnung erwarten.

Gerade das ist in den Elephantine-Texten aber nicht der Fall, und so bleibt man auf die schwer zu deutenden Doppelnamen verwiesen. Dass aramäische Gottheiten und insbesondere diejenigen mit den Doppelnamen *ḥrmbjtʾl*, *ʾšmbjtʾl* und *ʿntbjtʾl* von jüdischen Kolonisten aus der Gegend von Betel und Samaria auf ihrer Flucht vor dem sie verfolgenden religiös/nationalistischen Joschija mitgebracht worden sind,[152] dafür gibt es, wie wir bereits gesehen haben, keine Anhaltspunkte.[153] Wenn es aber andererseits in Elephantine möglich war, bei JHW und einer ägyptischen Gottheit zu schwören, so wird den jüdischen Kolonisten die Symbiose zwischen JHW und den aramäischen Gottheiten umso leichter gefallen sein, besonders, wenn sich darunter Leute aus dem ehemaligen Nord-Reich Israel befanden, wo der Jahwismus von Betel schon früher stark kanaanäisch gefärbt war, und wo die nach dem Untergang des Nord-Reichs zurückgebliebene Bevölkerung z.T. mit syrisch/aramäischen Gottheiten kon-

---

le Triade von Elephantine (L. HABACHI, LdÄ I 1222).

150 COWLEY AP Nr. 14,5; GRELOT, DAE Nr. 37,5; es ist allerdings schwierig zu entscheiden, wie weit ein Schwur bei einer Gottheit auch den Glauben zu ihr voraussetzt (vgl. PORTEN, The Archives 153 Anm. 8).

151 DUPONT-SOMMER, Le syncrétisme 24; vgl. GRELOT, DAE Nr. 87,3. KRAELING (Aramaic Papyri 86) verbindet das *ḥn* mit den nordmesopotamischen Götternamen Chan(i) oder Chun. Vgl. dazu jedoch GRELOT, DAE 349 Anm. c.

152 Vgl. L. HENNEQUIN, DBS II 1004; VINCENT, La religion 368; ROSE, Jahwe 21.

153 Vgl. auch PORTEN, The Archives 176; PORTEN meint (aaO.), die einzige heidnische Gottheit, die von den Juden nach Aegypten importiert worden sei, sei die "Himmelskönigin" gewesen, aber selbst da ist ja erstens zu betonen, dass Aegypten schon längst seine eigene "Himmelsherrin" kannte (vgl. weiter oben in diesem Kapitel Anm. 134), und zweitens wäre es ebensogut möglich und m.E. fast wahrscheinlicher, dass die vorderasiatische Form der "Himmelskönigin" (vgl. dazu die "Renaissance" in neuassyrischer Zeit: weiter oben Kap. III E 3) von nicht-jüdischen Aramäern nach Syene gebracht worden ist.

frontiert war (vgl. 2 Kön 17,24-33). Obwohl auch Juden gelegentlich als *ʾrmjn* bezeichnet werden,[154] ist damit aber wohl nicht einfach generell die jüdische Bevölkerungsschicht aus dem Nord-Reich, im Gegensatz zu den *jhwdjn* (Judäern), gemeint, wie ROSE vorschlägt.[155] Mir scheint doch wahrscheinlicher, dass es in Syene nicht-jüdische Aramäer gab, die sich von den jüdischen Bewohnern, die sich vor allem auf der Insel im Bereich des JHW-Tempels aufhielten, in verschiedener Hinsicht unterschieden.[156] Die JHW-Verehrer pflegten dabei einen vordeuteronomischen und vorjeremianischen Jahwismus,[157] in dem auch noch andere Gottheiten Platz hatten. Wenn die Doppelnamen von Elephantine als Doppelgottheiten zu deuten sind, dann ist anzunehmen, dass Anat neben dem stark dominierenden JHWH nicht seine Partnerin wie im syrisch/kanaanäischen Bereich (vgl. dazu das auffällig paarweise Auftreten in der Ikonographie), sondern eher eine "Hilfsgrösse" darstellte,[158] deren Bedeutung vielleicht vornehmlich im Bereich der privaten Frömmigkeit lag.[159] Der jüdische "Synkretismus" von Elephantine könnte dann zwar auch ohne die unsichere Theorie von einer ursprünglichen Verknüpfung von JHW und Bet-El in Betel die Fortsetzung einer synkretistischen Religionsstruktur darstellen, wie sie z.T. bereits im vorexilischen Jahwismus existierte.[160] Unabhängig davon, ob man diese vorexilisch-vordeuteronomistische Religionsform als polytheistisch, monolatrisch, henotheistisch oder henolatrisch bezeichnen will,[161] scheint aber auf jeden Fall festzustehen, dass JHWH im Kreis

---

154 Z.B. COWLEY, AP Nr. 22,2 = GRELOT, DAE Nr. 41,2.

155 Jahwe 21f.

156 Vgl. PORTEN, The Archives 17f.

157 Zu diesem Punkt besteht in der Fachwelt ein Konsens. Vgl. dazu auch GRELOT, DAE 346.

158 Dass der "Synkretismus" von Elephantine nicht jedes beliebige Ausmass annehmen konnte, darauf deutet auch der Inhalt eines Papyrus (COWLEY, AP Nr. 21 = GRELOT, DAE Nr. 96), der kaum ein Jahr älter ist als die "synkretistische" Steuerliste. Danach fühlte sich die jüdische Gemeinde von Elephantine in kultischen Belangen direkt mit der Jerusalemer Gemeinde verbunden. Sie wollte damit vielleicht ihre Identität gegenüber den wachsenden Uebergriffen der Chnum-Priester (wegen der Schafsopfer?) stärken und bewahren (vgl. GRELOT, DAE 385f.).

159 Vgl. zur Funktion der "Himmelskönigin" weiter unten in diesem Kapitel B 1.4 und Anm.524.

160 Vgl. weiter oben in diesem Kapitel Anm. 80.

161 Zur Definition dieser Begriffe vgl. B. HARTMANN in: KEEL, Monotheismus 68-79. Vgl. weiter die unterschiedlichen Auffassungen von H.P. MUELLER, der die Religion von Israels Frühzeit als Monolatrie bzw. Henotheismus bezeichnet (aaO. 125, 133), während F. STOLZ von Polytheismus spricht, der seit dem 9. Jh. v. Chr. jedoch immer stärker mit anti-

anderer Gottheiten stark dominierte.[162] Diese Dominanz ertrug m.E. keine ebenbürtige Partnerin neben sich. Nicht nur das Fehlen jeglichen Zeugnisses für eine Paredra in den Texten des Alten Testaments spricht für eine solche These, denn da könnte man noch ins Feld führen, die offizielle Verehrung eines weiblichen Elements sei von der späteren, antipolytheistisch/deuteronomistischen Schultheologie rigoros getilgt worden,[163] sondern vor allem die Tatsache, dass eine solche Paredra weder in den frühhebräischen Inschriften aus Israel noch in den aramäischen Texten aus Elephantine und Hermopolis mit Sicherheit nachgewiesen werden kann. Wenn die Doppelnamen aus Elephantine aber, was m.E. mindestens so wahrscheinlich erscheint, als Hypostasen des Bet-El bzw. JHWs interpretiert werden können, dann fällt der Jahwismus von Elephantine höchstens dann aus dem Rahmen, wenn man bei JHW und gleichzeitig einer ägyptischen Gottheit grüsste, aber nicht, wenn man bei einer allenfalls weiblichen Hypostase JHWs schwur. Denn weibliche Hypostasen oder Personifikationen JHWHs sind auch in den nachexilischen Texten des Alten Testaments und in der frühjüdischen Literatur möglich, "solange dadurch die Einheit und alleinige Wirksamkeit JHWHs nicht angetastet wurde."[164] Wie weit weibliche Hypostasen oder Personifikationen geeignet waren, die Göttin in den Jahwismus zu integrieren, möchte ich im nächsten Abschnitt am Beispiel der Weisheit *(ḥkmh)* untersuchen.

2. "(FRAU) WEISHEIT" UND DIE GOETTIN

Nach H. RINGGREN bezeichnet eine Hypostase "eine oft nur halb selbständige, göttliche Wesenheit, die eine mehr oder weniger durchgeführte Personifizierung einer Eigenschaft, einer Wirksamkeit oder irgend eines Attributs einer

---

polytheistischen Tendenzen in Konflikt geraten sei (aaO. 166).

162 Bei allen Religionsformen ausser der polytheistischen ist dies schon durch die Definition bedingt. Aber auch F. STOLZ, der Israels frühe Religion als Polytheismus bezeichnet, anerkennt die Dominanz JHWHs im Kreise der Götter (aaO. 172).

163 Vgl. STOLZ, Strukturen 220. Solange die Existenz einer eigentlichen Paredra im vorexilischen Israel nicht sicher nachgewiesen ist, bleibt es eine Ermessensfrage, ob man die Existenz einer solchen und damit natürlich auch die spätere Tilgung aller ihrer Spuren postulieren möchte, oder ob man einfach annehmen will, es hätte eine solche nie gegeben (vgl. KEEL, Vögel 33 Anm. 1).

164 DONNER, Ursprünge 10.

höheren Gottheit darstellt."[165] Und G. PFEIFFER definiert die Hypostase als eine Grösse, "die teilhat am Wesen einer Gottheit, die durch sie handelnd in die Welt eingreift, ohne dass sich ihr Wesen im Wirken dieser Hypostase erschöpft."[166] Besonders nach der zweiten Definition würde sich die Hypostasengestalt ausgezeichnet dazu eignen, die Göttin oder einzelne Aspekte von ihr in eine höhere Wesenheit, in unserem Fall diejenige JHWHs, zu integrieren. RINGGREN entdeckt für die Hypostasenspekulation Ansätze im Alten Testament, wobei weibliche Hypostasen hervortreten, darunter die *rwḥ* (Geist)[167] und vor allem die *ḥkmh*[168] (Weisheit),[169] die in einer viel brei-

---

165 RGG[3] III 504.

166 Ursprung 15.

167 Vor allem die feministische Theologie ist natürlich wieder stärker an der Frage interessiert, ob der Heilige Geist weiblich sei (vgl. KALTENBRUNNER, Heilige Geist 274). J.E. BRUNS behauptet in diesem Zusammenhang, dass die Trinitätslehre anders herausgekommen wäre, wenn sich die Kirchenväter nicht mit dem griechischen Neutrum πνεῦμα, sondern mit der weiblichen, hebräischen Form *rwḥ* befasst hätten (God 39). Solche Meinungen erhalten zusätzliche Schützenhilfe von Leuten, die die Bibel vom tiefenpsychologischen Gesichtspunkt her untersuchen und die die *rwḥ* in Gen 1,2 als eine Art weibliches Prinzip interpretieren (ROELLENBLECK, Magna Mater 38), wobei sie sich zum Teil auf Vertreter der atl. Wissenschaft stützen können (vgl. GUNKEL, Genesis 104; zur "lebenbrütenden Ruach Gottes" vgl. KITTEL, Geschichte I 247). Doch ist *rwḥ* ein sehr schillernder Begriff (vgl. JENNI/WESTERMANN, THAT II 742), und bei der Deutung von Gen 1,2 geht man heute meistens vom Partizip *mrḥpt* aus, dessen Wurzel überall, wo sie sonst noch vorkommt, eine Bewegung ausdrückt und daher auch in Gen 1,2 die Uebersetzung "Wind" nahelegt (vgl. WESTERMANN, Genesis I 149). Im AT ist die *rwḥ* zwar grammatikalisch weiblich, doch kaum je eine selbständig agierende, weibliche Grösse (vgl. LANTERO, Aspects 18). Nur gerade in 1 Kön 22,20-22 wird die *rwḥ* für einen Moment zum schadenbringenden Lügengeist. Schadenbringende Winddämonen gibt es im Alten Orient häufig (z.B. Enlil), doch nur gerade die akk. *lilitu* oder *ardat-lilitu* (Lilit) ist weiblich. Steht in 1 Kön 22 Lilit vor JHWH? Ich glaube nicht. Hier steht kein böser Dämon (erst das Frühjudentum hat Dämonen die Tür geöffnet, darunter auch der Lilit, wobei Jes 34,14 als biblische Rechtfertigung diente: vgl. WILDBERGER, Jesaja 1348; G. SCHOLEM, EJ 11 245-249; GORDON, Hos 2,4-5 278; PATAI, Goddess 207-245), sondern die Personifikation der *rwḥ* gehört hier einen Moment lang zur dramatischen Gestaltung der Szene: In 1 Kön 22,23 wird sie nämlich bereits wieder zurückgenommen (vgl. MONTGOMERY, Kings 339; HEHN, Zum Problem 222). Im Judentum tritt seit dem 3. Jh. n. Chr. auch das Wohnen Gottes, die *šknh* als weibliche Hypostase auf, sie hat jedoch im Alten Testament keine Wurzel (vgl. LANTERO, Aspects 24; PATAI, Goddess 138).

168 Vgl. zum Bedeutungsspektrum dieses Begriffs JENNI/WESTERMANN, THAT I 566f.; H.P. MUELLER, ThWAT II 937-943.

169 RGG[3] III 506.

teren Tradition als die andern erscheinen.[170] Im Alten Testament betrifft dies vor allem Spr 1-9, Ijob 28 und Sir 24. Während G. PFEIFFER den Hypostasenbegriff noch ohne weiteres auf die *ḥkmh* im Alten Testament anwendet,[171] hält man ihn heute, sofern er nicht sehr weit gefasst wird,[172] für das Verständnis der alttestamentlichen Texte eher für hinderlich als förderlich.[173] Noch hinderlicher wäre es allerdings, die Bezeichnung dieser Weisheitsgestalt nun erneut des langen und breiten zu erörtern, da es nicht möglich ist, die vielfachen Bedeutungen in der Spekulation über die Weisheit ("reflektive Weisheit") mit einem Begriff präzis zu fassen.[174] In unserem Zusammenhang erscheint es auf jeden Fall angezeigt, von der "personifizierten Weisheit" zu sprechen, da uns die weiblichen Züge der Weisheitsgestalt interessieren. Dass es sich zudem um mehr als um eine einfache literarische oder poetische Personifikation handelt,[175] wird m.E. gerade an den wenigen Texten offenkundig, auf die ich im folgenden etwas näher eingehen will.

---

170 Die wichtigsten Texte, in denen die Weisheit als Hypostase, mythische Gestalt oder Personifikation erscheint, sind zusammengestellt bei KUECHLER, Weisheitstraditionen 46-52, 60f., 76-80, 102-105; vgl. auch PFEIFFER, Ursprung 108f.

171 Ursprung 28; vgl. SCHMID, Wesen und Geschichte 149ff.

172 Dies tut z.B. DONNER (Ursprünge 10), für den die Hypostase im Zusammenhang mit Spr 8 einfach eine "selbständige, Gestalt gewordene Weisheit bedeutet". H.P. MUELLER (ThWAT II 942) redet von einer "mythologischen Hypostasierung", die nur eine vorangegangene "sprachliche Hypostasierung" veranschaulicht.

173 VON RAD, Weisheit 193 Anm. 3; P.-E. BONNARD meint: "A notre avis il ne faut point trop se presser de la définir comme une hypostase: ce terme, dans ses emplois biliques, est beaucoup trop imprécis et, dans ses emplois théologiques, beaucoup trop précis " (De la sagesse 133).

174 Zum neutralen Begriff "reflektive Weisheit" und zur festgefahrenen Diskussion um die Weisheitsgestalt siehe KUECHLER, Weisheitstraditionen 36 Anm. 8. Vgl. ausserdem LANG, Frau Weisheit 147-184; KEEL, Weisheit 12 Anm. 9; LARCHER, Etudes 398-402. Dass gerade die Weisheit so sehr zur Spekulation angeregt hat, liegt wahrscheinlich auch darin begründet, dass die *ḥkmh* nicht nur als Weltgesetz, sondern zugleich als Weltgeheimnis erscheint, über deren Entstehung nichts gesagt wird (vgl. KEEL, aaO. 10f. Anm. 7). Ueber die Existenz der Weisheit vor und bei der Erschaffung der Welt vgl. die Zusammenstellung der Texte bei KUECHLER, Weisheitstraditionen 47f.

175 Dieser Engführung erliegt auch B. LANG, wenn er die Uebertragung einer personalen Kategorie (Frau) auf die Weisheitslehre einzig dem poetischen und pädagogischen Geschick des Dichters zuschreibt: "Vom Schreiber wird geistiger Eros gefordert, und die attraktive Gestalt der Frau Weisheit hat gewiss dazu beigetragen, dass dieser Forderung entsprochen wurde. Jedoch ist das Buch der Sprichwörter von einer Brautmystik noch weit entfernt. Frau Weisheit ist nicht die mystische Braut des Schülers, sondern 'nur' die attraktive Werbefigur der Schule." (Frau Weisheit 172). F. LARCHER charakterisiert die schwer zu umschreibende Bedeutung der

Da das hebr. *ḥkmh*, aber auch das griech. σοφία und das lat. sapientia von ihrer grammatikalischen Struktur her weiblich sind, fällt der personifizierten Weisheit automatisch das weibliche Geschlecht zu. Sie wird "Frau Weisheit". Wenn die personifizierte Weisheit[176] auch grundsätzlich als Frau erscheint, so heisst das aber noch nicht, dass ihre Frauengestalt und ihre Weiblichkeit immer im Vordergrund steht, sondern sie verbleibt zum Teil auch als personifizierte Grösse unanschaulich.[177] Nur gelegentlich nimmt sie in den Texten deutlicher Frauengestalt an, etwa wenn sie als Gastgeberin die Menschen einlädt (Spr 9,1-6; Sir 15,3) oder wenn sie als Mutter (Spr 8,32; 15,2 vergleichend) mit erzieherischer Fürsorge auftritt (Sir 4,11-17; 6,18-37).[178] Vor allem aber ist hier an Spr 8 zu denken, wo die personifizierte Weisheit Züge einer Göttin trägt.

2.1 Spuren der Göttin in der personifizierten Weisheit

Dass der Weisheitsgestalt in Spr 8 eine Göttin zugrundeliegt, wird seit langem behauptet, wobei die verschiedensten religionsgeschichtlichen Herleitungen vorgeschlagen wurden: Während früher Verbindungslinien zur griechischen und persischen Mythologie, zur mesopotamischen Ischtar-Siduri und

---

Personifikation folgendermassen: "Au lieu de traduire simplement en un autre langage des vérités déjà connues, il entend manifester davantage ou 'révéler' certains aspects de l'activité divine..." (Etudes 410). Vgl. BONNARD, De la sagesse 135.

176 Die wichtigsten Literaturangaben zum Thema "Personifikation" bietet LANG, Frau Weisheit 167; vgl. ausserdem LARCHER, Etudes 398-414.

177 Gegen B. LANG (Frau Weisheit 23, 57-59, 115), der in Spr 1; 8 und 9 *ḥkmh* überall mit "(Frau) Weisheit" übersetzt, auch da, wo dies vom Kontext her nicht angezeigt ist. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass von einer "Frau Weisheit" explizit in Spr nie die Rede ist, hingegen von einer "Frau Torheit" (*ʾšt ksjlwt* = Spr 9,13). LANG merkt selbst, dass er die Frauenfigur der Weisheit zu stark presst, wenn er nicht daran glauben kann, dass es in Israel "Rednerinnen am Stadttor" oder "Lehrerinnen" (Spr 1,20ff.; 8,1) gab, und wenn er dann doch auch selbst auf die Unanschaulichkeit von Frau Weisheit aufmerksam machen muss (Frau Weisheit 171-176). Aehnlich gepresst wirkt seine These, dass der Herkunftsort aller Weisheit die Schule sei (aaO. 11-18). Spätestens die "Einladung zum Bankett" (Spr 9,4-6) kann auch LANG nicht mehr direkt im Kontext der Schule einordnen (vgl. GILBERT, Le discours 218 Anm. 40).

178 Vgl. BONNARD, De la sagesse 128. In Spr 4,6-9 wird die Weisheit zudem als liebende Braut geschildert (BARUCQ, Proverbes 67; GEMSER, Sprüche 33). Vgl. Sir 15,2b und 51,19 (MT). Nach MC KANE, "wisdom is not portrayed consistently as a lover in vv. 6-9, ... *t^eḥabb^eqennā* does not describe the embrace of lovers, but the embracing of an influential

zur ägyptischen Isis gezogen wurden,[179] denkt man seit rund zwanzig Jahren eher an den Einfluss kanaanäischer Göttinnen (Astarte)[180] und vor allem an die Beeinflussung durch die ägyptische Ordnungsgöttin Maat.[181] Die Herleitung der Weisheitsgestalt in Spr 8 von der Maat wird in der neueren Forschung seit der eindringlichen Studie von C. KAYATZ[182] kaum mehr radikal in Frage gestellt.[183] Allerdings gibt es doch auch Stimmen, die auf die z.T. bereits von C. KAYATZ aufgezeigten[184] Unterschiede zwischen der Maat und der *ḥkmh* aufmerksam machen, so neuerdings P.E. BONNARD:[185] Seiner Ansicht nach ist erstens die *ḥkmh* neben JHWH die einzige präexistente Figur, während Maat

---

patron by her protégé " (MC KANE, Proverbs 306). MC KANE ist insofern zu korrigieren, als *ḥbq* auch die Umarmung zweier Liebender meinen kann (Hld 2,6; 8,3). Richtig sieht MC KANE hingegen, dass die *ḥkmh* in Spr 4,6-9 Dinge tut, die einer Göttin eher zustehen als einer Braut, wenn sie z.B. denjenigen erhöht, der sie umarmt (v. 8), oder wenn sie sein Haupt mit einem Kranze schmückt (v. 9). Gegen LANG (Frau Weisheit 172f. Anm. 73), der an Hochzeitsbräuche denkt; vgl. dagegen KAYATZ, Studien 116f.

179 STECHER, Die persönliche Weisheit 418; vgl. zu Siduri-Sabitu besonders ALBRIGHT, The Goddess 258-271 und zur Isis LANG, Frau Weisheit 152-154.

180 MC KANE, Proverbs 360; VON RAD, Weisheit 217f. (an anderer Stelle, aaO. 199f. weist VON RAD aber ebenso auf das Vorbild der Maat hin); vgl. ausserdem schon STECHER, aaO. Anm. 33.

181 Zum ersten Mal bei DONNER, Ursprünge 17; dann vor allem KAYATZ, Studien 93-102; vgl. KEEL, Weisheit 63 Anm. 140. Die Göttin Maat erscheint bereits in den Pyramidentexten als "Gefährtin des Re" (Pyr.-Spruch 627, § 1774b = FAULKNER, Pyramid Texts 260). Sie ist eine Teilmacht des Re und verkörpert die Weltordnung, die den Gang der Welt bestimmt. Als "echte" Göttin erscheint sie relativ spät und hat wohl erst im NR einen eigenen Tempel erhalten (W. HELCK, LdÄ III 1110-1119; weitere Literatur ausserdem bei KEEL, Weisheit 63 Anm. 140).

182 KAYATZ streicht u.a. folgende Vergleichspunkte zwischen der *ḥkmh* und der ägyptischen Maat heraus: Maat ist die Tochter des Gottes Atum und (zusammen mit ihrem Bruder Schu) schon vor der Schöpfung existent (Studien 93-96). Maat ist die "Gefährtin des (Amun-) Re" (aaO. 97f.). Sie wurde von ihm geschaffen und ist Quelle seiner Lebensfreude (aaO. 99, 104 und 109). Die Maat ist eine menschenfreundliche Lebensspenderin und hat eine besondere Vorliebe für den König (aaO. 100, 103 und 117). Der König liebt Maat und trägt durch die Darbringung der Maat seinen Teil zur Verwirklichung der Weltordnung bei (aaO. 118; vgl. KEEL, Weisheit 65 Anm. 150; SCHMID, Wesen 56-59).

183 Vgl. LANG, Frau Weisheit 148; GILBERT, Le discours 218 Anm. 39. In der Eisenzeit ist die Maat auf einem Elfenbein aus Samaria belegt (CROWFOOT, Early Ivories 12f. Pl. I,2).

184 Vgl. weiter unten in diesem Kapitel Anm. 188.

185 De la sagesse 131. BONNARD misst den Unterschieden m.E. bereits wieder zu viel Gewicht bei (vgl. die folgenden Anm. 186-188).

diese Präexistenz mit andern teilt.[186] Zweitens ist Amun-Re sehr stark von der Maat abhängig,[187] während es sich zwischen JHWH und der Maat gerade umgekehrt verhält. Drittens findet sich in den ägyptischen Lebenslehren nie eine Ich-Rede der Maat wie diejenige der *ḥkmh* in Spr 8.[188]

Ob aber deshalb die Selbstvorstellung der Weisheit in Spr 8 eher an mesopotamische Texte als an ägyptische erinnert, wie B. LANG vermutet,[189] ist dennoch zu bezweifeln, da der Autor bei der vorhergehenden Analyse ja selbst zum Schluss kommt, dass Ich-Reden von Göttern und Königen in der ganzen Umwelt Israels belegt sind, dass sich aber nirgends ein direkter, formgebender Einfluss auf Spr 8,12-21 finden lässt.[190]

Somit bleibt festzuhalten, dass die ägyptische Maat vorläufig von allen ausserbiblischen Weisheitsgestalten doch mit Abstand am meisten Vergleichspunkte mit der israelitischen Weisheitsgestalt aufweisen kann.[191] Da aber Spr 1-9 mit guten Gründen zur späteren Weisheitsliteratur (um 300 v. Chr.) mit ausgesprochen reflektierendem Charakter gezählt wird,[192] ist es nicht notwendig, an eine direkte, historische Abhängigkeit der personifizierten Weisheit von der Maat zu denken.[193] Es ist durchaus möglich, dass daneben auch Aspekte einer mesopotamischen oder syrisch/kanaanäischen Weisheits- und Lebensgöttin in die jüdische *ḥkmh* integriert wurden.

---

186 Dass personifizierte Grössen oder Hypostasen im israelitischen Monotheismus nicht im gleichen Ausmass möglich sind wie im ägyptischen Polytheismus, wird man stets berücksichtigen müssen (vgl. weiter oben in diesem Kapitel Anm. 164). Dies schliesst aber eine Abhängigkeit der israelitischen Weisheit von der ägyptischen Maat trotzdem nicht von vorneherein aus.

187 Diese Abhängigkeit darf nicht überbewertet werden, denn die Maat wird doch auch, insofern sie als seine Tochter gilt, als von Re abhängig geschildert (vgl. HORNUNG, Der Eine 210). Wenn es heisst, dass "Re von der Maat lebt", so ist zu beachten, dass dies nicht nur von Re, sondern auch von andern Göttern gesagt wird (vgl. dazu GARDINER, Davie's Copy 50).

188 Bereits C. KAYATZ betonte, dass die Ich-Rede der personifizierten Weisheit, wie sie in Spr 1,20-23 und 8 vorkommt, in den ägyptischen Lebenslehren fehlt (Studien 75).

189 Frau Weisheit 149.

190 AaO. 83.

191 Gegen DAHOOD (Proverbs 521), der die ägyptische Weisheit im Zusammenhang mit Spr 8 als "quantité négligeable" betrachtet.

192 HENGEL, Judentum 280; KUECHLER, Weisheitstraditionen 36; vgl. dagegen die vorexilische Datierung bei LANG, Frau Weisheit 18 Anm. 19.

193 An eine solche denkt auch KEEL (Weisheit 68) nicht.

Vor allem wäre aber auch eine kanaanäische Vermittlung ägyptischer Vorstellungen möglich. An eine solche dachten schon I.K. STORY,[194] W.F. ALBRIGHT[195] und M. DAHOOD[196], da sie im ganzen Buch der Sprüche, vor allem aber in Spr 8 und 9 viele Kanaanismen zu finden glaubten. Die Ueberprüfung dieser Kanaanismen in der Weisheitsliteratur erforderte eine eigene Untersuchung, wobei die Sachlage dadurch erschwert ist, dass kein syrisch/kanaanäisches Weisheitskorpus überliefert ist.[197] Sie lässt sich im Rahmen dieser Arbeit nicht bewerkstelligen. Doch möchte ich anhand einiger Details und unter Einbezug der Ikonographie der syrisch/kanaanäischen Göttin zeigen, dass eine solche kanaanäische Vermittlung ägyptischer Motive, zum Teil aber auch eine direkte Inspiration von typisch syrisch/kanaanäischen Aspekten durchaus nicht abwegig erscheinen.

2.1.1 Die personifizierte Weisheit als Führungsmacht des Herrschers

In Spr 8,15f. sagt die Weisheit:

> "Durch mich herrschen Könige,
> und Fürsten ordnen das Rechte an;
> durch mich regieren Hofbeamte und Edelmänner,
> alle Richter des Rechts."[198]

Die zwei Verse gehören zur Selbstvorstellung der Weisheit in Spr 8,12-21, in der sie sich vor allem auch als mächtige Figur einführt: In 8,14b sagt sie von sich *lj gbwrh*.[199] Und gleich anschliessend streicht sie diesen

---

194 Proverbs 336.

195 Sources 7.

196 DAHOOD, Proverbs 521.

197 Die genannten Autoren entnehmen darum ihr Vergleichsmaterial den mythologischen Texten aus Ugarit. Vor allem DAHOOD ist dann versucht, um der Parallele willen den überlieferten Text hie und da stark zu manipulieren (vgl. KEEL, Weisheit 31 Anm. 82).

198 Ich folge in 16b dem MT. DAHOOD (Proverbs and Northwest Semitic Philology 15) und MC KANE (Proverbs 348) übersetzen "alle legitimen Herrscher". Doch kann man, wenn man bei der wörtlichen Uebersetzung bleibt, die Begriffe auch als Abfolge der politischen Hierarchie verstehen. Die Aenderung der LXX in "Edle richten die ganze Erde" (vgl. GILBERT, Le discours 206f.) ergibt keinen besseren Sinn und bleibt in unserem Zusammenhang so oder so ohne Belang.

199 Zur Wirkmächtigkeit des Begriffs *gbwrh*, der in der rabbinischen Epoche auch als Ersatz für den Eigennamen Gottes gedient hat, vgl. H. KOSMALA, ThWAT I 905-907. Die Weisheit besitzt hier die Macht, die sonst besonders von Königen (vgl. 2 Kön 18,20) und von JHWH ausgesagt ist (vgl. Ps 89,12-15; Ijob 12,13).

Aspekt noch besonders heraus, indem sie sich als Führungs- und Schutzmacht der Herrscher und Richter präsentiert.

C. KAYATZ hat Spr 8,15f. als Zusammenfassung eines Vorstellungskomplexes bezeichnet, der im Aegyptischen sowohl literarisch als auch ikonographisch breit ausgefächert worden sei.[200] So stellt die Maat z.B. das Fundament des Königsthrones dar. Der König lebt, als Stellvertreter des Re auf Erden, von der Maat.[201] Seine Aufgabe ist es, "Maat an die Stelle des Unrechts zu setzen"[202]. "Seine Verpflichtung der Maat gegenüber und sein Angewiesensein auf die Maat kommt in der schon erwähnten Kulthandlung der Darbringung der Maat zum Ausdruck."[203] Das Ritual der Darbringung der Maat ist oft auf Reliefs dargestellt worden.[204] Ein anderes, mehrfach belegtes ikonographisches sches Motiv ist in diesem Zusammenhang aber viel wichtiger, nämlich dasjenige der den Gott bzw. den König beschützenden und führenden Maat. Es zeigt, dass Spr 8,15f. nicht so sehr als Zusammenfassung der in Aegypten herrschenden Vorstellungen um König und Maat zu verstehen ist, sondern eben vor allem diesen Führungsaspekt der Maat aufnimmt.

Ein Pektorale Scheschonks II. aus dem Sarkophag Scheschonks III. (22. Dyn.) zeigt Amun-Re auf dem Thron im Zwiegespräch mit Maat (Abb. 515). Letztere steht vor dem Gott auf einem Podest, ihren Schöpfer verehrend und gleichzeitig ihm Weisung gebend. Ihr Zusammenwirken mit Amun-Re konstituiert und erhält den Kosmos, der auf diesem Schmuckstück durch den lotosgeschmückten Ozean, auf dem die Barke des Sonnengotts fährt, und durch den von Pflanzensäulen getragenen Sternenhimmel verkörpert wird. Maat ist zusammen mit Hathor/Isis nochmals als flügelausbreitende Göttin dargestellt und verkörpert so besonders den schützenden Aspekt. Abb. 516 stellt ein kunstvoll gefertigtes Gegengewicht eines Pektorales aus dem Grabschatz des Tutanchamun (18. Dyn.) dar.[205] Der mit der blauen Krone geschmückte König thront in einem Kiosk und nimmt von der Göttin Maat, die schützend mit ausgebreiteten

---

200 Studien 117.

201 Vgl. SCHMID, Gerechtigkeit 49.

202 Pyr.-Spruch 249 § 265; FAULKNER, Pyramid Texts 61.

203 KAYATZ, aaO. 118; SCHMID, Gerechtigkeit 58.

204 Vgl. KEEL, Weisheit Abb. 29-33.

205 Auf einer Darstellung im Grab des Osorkon in Tanis schützen Sachmet und Maat den Prinzen, wobei die Göttin Maat ähnlich wie auf Abb. 516 die Flügel ausgebreitet hat (MONTET, Tombeau d'Osorkon Pl. IX).

Flügeln[206] vor ihm steht, das Lebenszeichen entgegen (vgl. unsere Abb. 240). Auf einer Darstellung aus dem Grab des Paser aus der Zeit Setis I. (19. Dyn.; 1293-1279) steht die Göttin schützend hinter dem König, der Paser als Wesir einsetzt.[207] Die Göttin beschützt aber nicht nur den thronenden, sondern auch den kriegerischen Pharao: Abb. 517 aus dem Grab des Surer zeigt Amenophis III. (1391-1359) als siegreichen Sphinx über besiegte Feinde schreitend, von Maat mit ausgebreiteten Flügeln begleitet. Auf einem Relief Herihors (um 1070 v. Chr.) im Chonstempel in Karnak schützt Maat den König beim traditionellen Niederschlagen der Feinde (Abb. 518).

In syrisch-kanaanäischer Vermittlung finden wir das Motiv nun aber auch auf syrischen Siegeln. Die stark ägyptisierende Darstellung auf Abb. 224 zeigt die syrische Göttin in ähnlicher Haltung hinter dem thronenden Herrscher wie die Maat auf Abb. 515. Wenigstens einmal, auf Abb. 223 ist auch die Göttin mit ausgebreiteten Flügeln in der syrischen Glyptik belegt. Damit ist zumindest die Vermutung nicht von der Hand zu weisen, dass auch im syrisch-kanaanäischen Bereich die Fürsten ihre Herrschaft unter dem Schutz und der Führung der Göttin ausübten.

2.1.2 Die spielende "Weisheit"

Spr 8,22-31 lautet:

22 "JHWH schuf mich als Erstling seines Waltens,
als Uranfang seiner Werke von damals.
23 Seit jeher bin ich geformt,
seit Anbeginn, seit den Urzeiten der Erde.
24 Als es noch keine Urfluten gab, wurde ich geboren,
als es noch keine Quellgründe gab, schwer vom Wasser.
25 Bevor Gebirge eingesenkt wurden,
vor den Hügelzügen wurde ich geboren,
26 als er noch keine Erde gemacht hatte und keine Steppen
und nicht die Masse des losen Erdreichs.
27 Als er (dann) den Himmel festmachte, war ich dabei,

---

206 In genau gleicher Art beschützen auch die Göttinnen Isis (vgl. CALVERLEY/BROOME/GARDINER, The Temple of Sethos I., Bd. I Taf. 13 und 14) und Nephtys (vgl. unsere Abb. 222) den thronenden Osiris.

207 VANDIER, Manuel IV 557 Fig. 300 (Beschreibung 569f.); vgl. auch die Darstellungen, wo die Göttin neben bzw. hinter dem König thront (aaO. 548f. Fig. 296 und 297).

als er den Horizont abgrenzte über der Urflut,
28 als er den Wolken droben Kraft verlieh,
als die Quellen der Urflut mächtig wurden,
29 als er dem Meer seine Grenze setzte,
so dass die Wasser seinen Befehl nicht übertreten,
als er die Fundamente der Erde festlegte.
30 Ich war bei ihm, einem Meister *(ʾmwn)*,
ich war (nichts als) Wonne Tag für Tag,
lachend und scherzend *(mśḥqt)* vor ihm die ganze Zeit,
31 lachend und scherzend *(mśḥqt)* auf dem Festland seiner Erde,
und meine Wonne ist es, bei den Menschen zu sein."[208]

Für das Verständnis des ganzen Abschnitts, besonders aber der letzten zwei Verse hängt viel von der umstrittenen Uebersetzung in v. 30a ab:

wʾhjh ʾṣlw ʾmwn.

Je nachdem, wie man das *ʾmwn*[209] übersetzt und ob man es auf JHWH oder auf die Weisheit bezieht, ergeben sich verschiedene Interpretationsmöglichkeiten.[210] B. LANG ist zuzustimmen, dass nur zwei Vorschläge in die engere Wahl kommen, wo entweder die *ḥkmh* als "(Pflege-) Kind"[211] oder JHWH als "(Werk-) Meister"[212] bezeichnet wird. Der Stichos kann also wie folgt über-

---

208 Spr 8,22-31 bietet zahlreiche philologische Schwierigkeiten. Da hier die Erläuterung von so vielen Einzelheiten nicht möglich ist und unser Interesse sich vor allem auf die letzten zwei Verse konzentriert, folge ich hier der Uebersetzung von O. KEEL (Weisheit 13-15). Ich eliminiere den mittleren Halbvers von v. 29 allerdings nicht und beziehe auch die letzte Zeile von v. 31 in die Deutung mit ein. Die Verse 29 und 30 sind somit drei-stichisch, was den Aufbau des Abschnitts m.E. nicht stört. Zudem hat man so in v. 30 zwei Ortsbestimmungen, was die Anwesenheit der Weisheit bei JHWH betrifft, und in v. 31 zwei Bestimmungen, was ihre Anwesenheit bei den Menschen betrifft.

209 Die einzige Stelle, in der *ʾmwn* ausser in Spr 8,30 nochmals in gleicher Schreibweise vorkommt, ist Jer 52,15. *ʾmwn* könnte hier vielleicht kollektiv "Handwerkerschaft" bedeuten (vgl. KEEL, Weisheit 22). Doch ergeben sich auch da textkritische Schwierigkeiten, da in der Parallelstelle zu Jer 52,15 in 2 Kön 25,11 *hmwn* ("Heer") besser bezeugt ist. Vgl. ausserdem *jdj ʾmn* (Hld 7,2).

210 Vgl. dazu die Zusammenstellung der wichtigsten Uebersetzungsvorschläge (Frau Weisheit 93) und weitere, abwegigere Varianten (aaO. Anm. 100).

211 Frau Weisheit 94. Diese zwei Uebersetzungsvorschläge macht auch das Komitee des HOTTP (Preliminary an Interim Report Vol. III 467f.).

212 Grössere Schwierigkeiten bereitet es, *ʾmwn* in der auf die *ḥkmh* bezoge-

setzt werden:

1. "Ich war bei ihm als (Pflege-) Kind."
2. "Ich war bei ihm, einem (Werk-) Meister."

Nach der Meinung von H.P. RUEGER ist bereits aus auslegungsgeschichtlichen Gründen die erste Variante vorzuziehen[213], und sie wird in der neueren Exegese auch sonst im allgemeinen bevorzugt.[214] *ᵓamôn* wird in dieser Variante mit *ᵓamûn* ("gepflegt", "gewartet"; vgl. Kgl 4,4) gleichgesetzt, und diese Gleichsetzung hat offensichtlich schon AQUILA seiner Uebersetzung τιθηνουμένη zugrundegelegt.[215] Auch bei einer Vielzahl von jüdischen Exegeten und vor allem Lexikographen vom Mittelalter bis ins 18. Jh. findet man die Gleichsetzung von *ᵓamôn* mit *ᵓamûn* in der Bedeutung von "Säugling", "Pflegling, den man auf dem Arm trägt".[216]

Die zweite Variante hat wegen einer syntaktischen Schwierigkeit, weil nämlich das *ᵓmwn* als Apposition generell den Artikel bei sich haben müsste, bisher wenig Vertreter gefunden.[217] Doch hat M. DAHOOD eine Reihe von Parallelfällen beigebracht, in denen der Artikel ebenfalls fehlt,[218] und P.E. BONNARD, der diesen Vorschlag zum ersten Mal machte[219] und dem u.a. auch O. KEEL folgt[220], hat diese Lösung neulich wieder verteidigt.[221]

---

nen Uebersetzung "Werkmeister" zu rechtfertigen, obwohl sich die recht zahlreichen Anhänger dieser Wiedergabe (vgl. RUEGER, ᵓAmon 162 Anm. 3) auf die LXX berufen können. Zwar wird die Weisheit in Weish 7,21 und 8,6 als τεχνῖτις bezeichnet. "Doch hat man zu Recht gefragt, ob diese Vorstellung nicht ebensosehr von der hellenistischen Idee des Demiurgen wie vom *ᵓamon* in Spr 8,30 abhängig sei " (KEEL, Weisheit 22f.).

213 ᵓAmon 161.

214 Vgl. KEEL, Weisheit 23 Anm. 53; ausserdem LANG 94f.; GILBERT, Le discours 214.

215 RUEGER, aaO. 154; KEEL, aaO.

216 RUEGER, aaO. 159.

217 Zur Uebersetzung "Werkmeister", die jedoch auf die Weisheit bezogen wird, vgl. KEEL, aaO. 22 Anm. 47; LANG, Frau Weisheit 94c.

218 Proverbs 518f.; ders., Psalms II 156.

219 Vgl. BARUCQ, Proverbes 235 (Addenda).

220 KEEL, Weisheit 25.

221 De la sagesse 123 Anm. 15. Formell, nicht vom Inhalt her, ist die Lösung mit Apposition allerdings auch schon viel früher von der jüdischen Exegese (Levi ben Gerschon und Elias Levita) vorgeschlagen worden (vgl. RUEGER, ᵓAmon 160f.).

Weniger ermutigend stellt sich nach der Meinung von H.P. RUEGER die text- und exegesegeschichtliche Situation für diese Variante mit der Bedeutung "Werkmeister" dar. RUEGER versuchte nachzuweisen, dass die geläufige Retroversion des LXX-Ausdrucks ἁρμόζουσα mit *ʾumman* richtig sei und dass demzufolge die LXX, aber auch die von ihr abhängigen Tochterübersetzungen Peschitta und Vulgata *ʾamôn* als *ʾumman* ("Werkmeister") aufgefasst hätten.[222] Diese Gleichsetzung findet man nun aber auch in der älteren rabbinischen Literatur. In GenR 1:1 heisst es: "*ʾamon* ist soviel wie Werkmeister *(ʾumman)*". Die Deutung von *ʾamôn* als *ʾumman* wird andernorts als *ʿal-tiqrê* formuliert (Tanch b^e^reʾšit 1, fol.1a): "Und sie (scil. die Tora) war die Werkmeisterin *(ʾummaenaet)* für das ganze Schöpfungswerk, denn es heisst: 'Und ich war die Werkmeisterin *(ʾummaenaet)* für das ganze Schöpfungswerk', denn es heisst: 'Und ich war bei ihm *ʾamôn*' (Spr 8,30). Lies nicht *ʾamôn*, sondern *ʾumman* ('Werkmeister')". Aufgrund dieser und weiterer Stellen (Tanch B b^e^reʾšit 5, fol.2b; SER 31 (S. 160), Gn r des Mose ha-Darschan und Sohar I fol. 134) vermutet RUEGER, "dass das ἁρμόζουσα der Septuaginta nichts anderes ist als der früheste Beleg für diesen *d^e^raš*."[223] Diese Vermutung verdichtet sich für ihn zur Gewissheit mit der Feststellung, dass die jüdischen Gelehrten, die sich um eine möglichst genaue Erfassung des Wortsinns bemühten, *ʾamôn* nicht mit *ʾumman*, sondern mit *ʾamûn* ('gepflegt', 'gewartet') gleichsetzen, und er schliesst daraus, dass der Sinn von *ʾamôn* am besten durch diese letztere, schon von AQUILA bezeugte Uebersetzung getroffen wird.[224]

Für die Gleichsetzung von *ʾamôn* mit *ʾamûn* bietet RUEGER nun aber keinerlei Erklärung ausser dem Hinweis auf die Autorität des AQUILA. AQUILA ist jedoch nicht der Einzige, der *ʾamôn* als *ʾamûn* aufgefasst hat. Auch SYMMACHUS, THEODOTION und der Targum stützen ihre von AQUILA verschiedenen Uebersetzungsvorschläge auf *ʾamûn*.[225] Die midraschartige Umformung der genannten Versionen von *ʾamôn* zu *ʾamûn* könnte ihren Grund darin haben, dass dem orthodoxen Judentum die neben dem Meister *(ʾamôn)* an der Schöpfung mitbeteiligte "(Frau) Weisheit" vielleicht doch zu sehr Anstoss erregte. Besonders auf AQUILA, der *ʾamûn* mit τιθηνουμένη ("gepflegt", "liebkost") übersetzt, stützte sich ein grosser Teil der jüdischen, aber auch der christlichen Ausleger in der Folge wohl nur zu gerne: Ein auf die Hilfe des Er-

---

222 AaO. 156.

223 AaO. 159.

224 AaO. 161.

225 Vgl. aaO. 154.

zeugers angewiesenes "Hätschelkind" war ihnen genehmer als das Spiel eines ausgewachsenen Mädchens, das seinen Meister erheitert. Die Korrektur des MT (*ʾamôn* zu *ʾamûn*), der RUEGER stillschweigend zustimmt, lässt sich deshalb m. E. selbst mit AQUILA im Rücken nur schlecht legitimieren. Aber auch die LXX halte ich für die Deutung von *ʾamôn* nicht sehr nützlich, da die genaue Rückübersetzung von ἁρμόζουσα nicht *ʾumman*, sondern *ʾummaenaet* lauten müsste. Ἁρμόζουσα bezieht sich in jedem Fall auf die Weisheit. Hingegen erscheint mir aufgrund des akkadischen *umm(i)anu*, auf das OESTERLEY zum ersten Mal aufmerksam machte,[226] zumindest nicht ausgeschlossen, dass *ʾamôn* mit "Meister" übersetzt und auf JHWH bezogen werden kann. *Umm(i)anu* bezeichnet, und das ist in diesem Zusammenhang wichtig, nicht einfach den "Handwerker", sondern den "Fachmann", den "Künstler" und "Experten".[227] In unserem Falle wäre dann JHWH der "Fachmann" und "Experte", der mit grösster Kunstfertigkeit Erde und Himmel geschaffen hat. Was Palästina betrifft, so ist zudem auf einem ins 15. Jh. v. Chr. datierten, akkadischen Brief aus Taanach ein *u-ma-an ᵈA-ši-rat* ("Experte (Seher?) der Aschera") belegt.[228] Vielleicht war die Bedeutung von *ʾamôn* auch der jüdischen Exegese noch halbwegs verständlich, wenn sie es mehrfach mit *ʾumman* ("Werkmeister") gleichsetzt. Wenn die midraschische Interpretation hie und da mit einem *ʿal-tiqrê* korrigiert, so braucht uns das nicht weiter zu stören, solange wir darauf nicht eine Korrektur des MT, sondern nur die Uebersetzungsvariante "Meister" abstützen.

Während m.E. aus der auslegungsgeschichtlichen Analyse von H.P. RUEGER also zumindest nicht zwingend mit dem Autor auf die Bevorzugung der ersten Variante ("Hätschelkind", "Pflegling") geschlossen werden muss, scheint mir nun die zweite Variante ("Meister", auf JHWH bezogen) klar besser in den Kontext von Spr 8,22-31 zu passen.[229] Zwei Ausleger behaupteten zwar neuerdings wie-

---

226 Proverbs 65.

227 VON SODEN, AHw 1415f.; BONNARD, De la sagesse 121.

228 ALBRIGHT, A Prince 18 (vgl. dort auch die Erläuterungen für die defektive Schreibweise); PRITCHARD, ANET 490 Anm. 28; ENGLE, Pillar Figurines 113. Auf einer hebräischen Bulle des 7. Jhs. v. Chr. ist ausserdem ein *jhwʾl bn hʾmn* erwähnt, was AHARONI (Solar Shrine 166) als "Joel, Sohn des Künstlers (?)" übersetzt (vgl. den Ausdruck "Sohn des Goldschmieds" in Neh 3,31). Doch wäre hier auch die Uebersetzung "Sohn des Erziehers oder Wärters" *(bn hʾômen*; vgl. Num 11,12; 2 Kön 10,5) denkbar.

229 Dieser Meinung ist auch P.E. BONNARD (De la sagesse 120). Seine Begründung ist allerdings nicht in allen Punkten stichhaltig: Insbesondere gibt es keinerlei Anhaltspunkte dafür, dass sich das auf JHWH bezogene *ʾmwn* gegen den ägyptischen Gott Amun richtete.

der, dass nur die Uebersetzung "Hätschelkind" im Einklang mit dem Kontext stehe. Der erste, M. GILBERT, begründet dies damit, dass in Spr 8,22-31 eine Entwicklungslinie von der Zeugung der Weisheit bis zu ihrem Kleinkindesalter verfolgt werden könne: "Yahvé m'a engendrée (8,22); j'ai été tissée (8,23); j'ai été enfantée (8,24-25); j'étais à ses côtés petit enfant (8,30)."[230] Nun weist GILBERT selbst auf den "sens figuratif" der Ausdrücke "zeugen", "weben", "gebären" hin;[231] dann dürfte er aber auch nicht so grosses Interesse an einer biologischen Entstehungsgeschichte der Weisheit zeigen. Es geht nicht um ihre Entstehung, sondern um "ihre Priorität im Hinblick auf alles Geschaffene".[232] Dazu betont der Autor dieses Gedichts, dass der Schöpfer für seine Erstgeborene besonders viel Sorgfalt (vgl. die zwei Ausdrücke aus der Handwerkersprache *qnh* und *nsk*) und Mühe (zweimaliges *ḥjl/ḥwl* = "kreissen") verwendet hat.[233] Der zweite Autor, B. LANG, zieht die Uebersetzung "Kind" oder "Zögling" vor, weil sie sich seiner Ansicht nach gut als stolze Selbstbezeichnung von "Frau Weisheit" verstehen lässt: "Frau Weisheit ist Jahwes Kind; sie ist ein Zögling, eine Infantin und Prinzessin. Als Schülerin schaut sie beim Weltbau zu und lernt die Geheimnisse des Kosmos kennen."[234] Nach seiner Meinung findet die Uebersetzung "Kind" in den Ausdrükken *mśḥqt* und *šᶜšwᶜjm*, die beide auch sonst im Zusammenhang mit Kindern benützt würden, eine weitere Stütze.[235] Nun bedeutet aber *ʾamûn*, wenn man den hebräischen Lexikographen folgen darf, ein Kind, das man noch auf den Armen trägt, einen "Säugling",[236] also keineswegs eine Schülerin, wie LANG gern möchte. Was aber hat ein Säugling und meinetwegen auch eine Schülerin beim Schöpfungsvorgang neben JHWH zu suchen? Maat ist in Aegypten immer eine junge Erwachsene,[237] und auch zu den Aussagen über die Präexistenz der Weis-

---

230 Le discours 214.

231 AaO. 210; vgl. ähnlich LANG, Frau Weisheit 90f.

232 KEEL, Weisheit 21.

233 Vgl. aaO. 20.

234 Frau Weisheit 95.

235 AaO. 94 Anm. 102.

236 Vgl. dazu die Angaben bei RUEGER, ʾAmon 159f.

237 Da KAYATZ *ʾmwn* auch mit "Pflegekind" wiedergibt (Studien 96 Anm. 1), denkt auch sie bei den bei der Schöpfung anwesenden Kindern des Atum an Kleinkinder und übersetzt die Stelle (Sarg-Texte, Spruch 80) entsprechend:

> "Ich lebe mit meinen beiden Kindern zusammen, meinen 'Nestlingen'.
> So bin ich in ihrer Mitte:
> Je eines von beiden ist vor mir und hinter mir." (aaO. 93).

Da R.O. FAULKNER aber englisch mit "fledgeling" übersetzt (Coffin

heit in Spr 8 passt eine erwachsene Frau besser als ein Kleinkind: Zwar ist ihr "Dabeisein" in 8,27 recht parataktisch ausgedrückt (*šm ᵓnj*), aber wenn sonst im Zusammenhang mit Schöpfung von der Weisheit die Rede ist (vgl. Ps 104,24; Ijob 28) spielt sie eine bedeutende, ja konstituierende Rolle. Auch das übrige Vokabular in Spr 8 lässt an solches denken: Das *šʿʿ* (im pilp. und pulp.) kann zwar den Säugling und das Spielen desselben bezeichnen (Jes 11,8; 66,12 und Jer 31,20), jedoch ebenso das Vergnügen und die Lust von Erwachsenen (Ps 119,24.70.77.92.143.174) oder von Gott (Jes 5,7). Auch das *śḥq* wird zwar hie und da von Kindern ausgesagt (Gen 21,9; Sach 8,5), doch hat O. KEEL deutlich gezeigt, dass die Uebersetzung "spielen" zu wenig präzis und zu farblos ist. "*śaḥeq* (oder *ṣaḥeq*) beschreibt ein Verhalten, aus dem ein Lachen resultiert, ein Lachen hervorgeht, wobei es keine Rolle spielt, ob es das Lachen der Agierenden oder das der Zuschauer ist."[238] Im Zusammenhang mit Spr 8,30f. muss besonders beachtet werden, dass *śḥq* mit *lpnj* verbunden ist und dass es in dieser Verbindung immer "ein Auftreten zur fröhlichen Unterhaltung von jemandem"[239] bezeichnet: Ri 16,25 (Simson vor den Fürsten der Philister); 2 Sam 2,14 (Kampfspiel vor Abner und Joab); 6,5.21 (Tanz Davids vor JHWH). Schliesslich darf nicht übersehen werden, dass das *śḥq* hie und da einen erotischen Aspekt hat. Dies gilt besonders vom eben erwähnten Tanz Davids bei der Ueberführung der Lade, der neben Spr 8,30f. einzigen Stelle im Alten Testament, wo etwas zur Unterhaltung JHWHs getan wird (vgl. aber auch den erotischen Gebrauch des *śḥq* im Liebesspiel zwischen Mann und Frau: Gen 26,8; 39,14 und 17; Ex 32,6). O. KEEL hat ausserdem eine ganze Reihe von Darstellungen aus Aegypten zusammengestellt, die Spiele, gerade auch solche mit erotischem Charakter, zur Belustigung einer Gottheit zeigen,[240] und stellt in diesem Zusammenhang die Frage nach der "spielenden Maat".

Nun können die Ausführungen des Autors zwar eine gewisse Nähe der Maat zum "Spiel" aufzeigen,[241] doch fehlt ihr selber gerade der erotische Aspekt,[242]

Texts I 83), kann man zumindest an einen flügge gewordenen 'Nestling' denken, und zudem handelt es sich bei den Kindern des Atum um Schu und Tefnut und nicht um Maat.

238 Weisheit 29.

239 AaO. 30.

240 AaO. 31-45; Abb. 1-19.

241 AaO. 63-68; Abb. 30-34.

242 Die bei KEEL (aaO. 65) beschriebene Abb. 27 zeigt keine nackte Maat, sondern eine bekleidete, wie seine Ueberprüfung am Original ergeben hat.

der eindeutig zum Image der lebenslustigen Göttin Hathor gehört. Zu erinnern ist in diesem Zusammenhang vor allem an die Erzählung vom "Streite des Horus mit Seth", in der Hathor den erzürnten und alternden Re, der sich von der Welterhaltung zurückziehen will, erheitert und besänftigt, indem sie ihre Scham entblösst, sowie an den ägyptisch und hethitisch überlieferten Mythos von der Besänftigung des Meers (Chedammu) durch die nackte Astarte.[243] Zu erinnern ist aber vor allem an den erotischen Aspekt der syrischen Göttin.[244] Sowohl die "Göttin, die sich entschleiert" (vgl. Abb. 278-283) als auch die "Göttin, die ihre Scham entblösst" (vgl. Abb. 263, 304-305) erscheinen relativ oft vor einem thronenden Gott bzw. seinem irdischen Repräsentanten. Der erotisierende und erheiternde Aspekt der Göttin lässt sich ikonographisch nirgends so gut nachweisen wie in der syrischen Glyptik,und ich möchte deshalb nicht ausschliessen, dass nicht die Maat, sondern die sich entschleiernde syrisch/kanaanäische Göttin den "Prototyp" für das *mśḥqt* der personifizierten Weisheit darstellt. Aus den erwähnten, mythischen Erzählungen und der Ikonographie wird dabei ebenfalls recht deutlich, dass mit dem *mśḥqt* der Weisheit in Spr 8,30f. mehr ausgedrückt ist als dass "elle trouve sa joie sur cette terre, ordonnée par lui (JHWH) et habitée par l'humanité."[245] Es ist nicht einfach so, dass sich die Weisheit über die Schöpfung freut, sondern durch ihre Lebensfreude hat sie gleichsam an der Schöpfung der Welt mitgewirkt.[246] Es ist eine ähnliche Lebensfreude wie sie "die sich entschleiernde Göttin" zum Ausdruck bringt, die sich wohl wiederum an der Lebenslust junger, heiratsfähiger Mädchen orientiert hat. Dass das Mädchen vor dem göttlichen Thron eine wichtigere Rolle spielte als sie der Abischag von Schunem gegenüber dem alternden David zufiel (vgl. 1 Kön 1,1-4), soll auch im nächsten Abschnitt noch deutlicher werden.

---

243 Vgl. die Zusammenfassung dieser Mythen weiter oben Kap. III C 4.1 und ebenda Anm. 421.

244 Zu einem möglichen kanaanäischen Einfluss in Spr 8,22-31 vgl. auch WHYBRAY, Wisdom 83-87; ders., Proverbs 513.

245 GILBERT, Le discours 215; vgl. dagegen KEEL, Weisheit 69-72.

246 LANG (Weisheit 95) denkt hier nur an eine passive Zeugenschaft. Vgl. dagegen KEEL: "Man darf wohl, auch wenn man das mit 'Werkmeister' übersetzte *ʾāmōn* kaum auf die Weisheit beziehen kann, doch nicht jeden aktiven Einfluss der *ḥokmāh* auf das Schöpfungsgeschehen bestreiten" (Weisheit 70f.).

2.1.3 Die Erhöhung der Weisheit

Ausserhalb der frühjüdischen Literatur gibt es wenigstens einen Beleg für die personifizierte *ḥkmh*. Man findet ihn in der Weisheitslehre des Achikar, genauer in der Logiensammlung der in den Elephantine-Papyri fragmentarisch überlieferten, aramäischen Version (= aram Ach).[247] Diese bisher älteste Version der Achikar-Geschichte[248] geht aber mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit auf eine akkadische Erstfassung zurück, die am neuassyrischen Hof entstanden ist. Dafür spricht nun neben den seit längerer Zeit nachgewiesenen Akkadismen vor allem ein 1959/60 in Uruk/Warka gefundenes Tontafelfragment, das einen Ahlamäer (Aramäer) *abu-enlil-dari*/Aḥuqar als Berater (Ummanu) am Hof Asarhaddons nennt.[249] Umstritten ist nun aber, ob auch die Logiensammlung übernommen wurde, da bei ihr die Akkadismen fehlen. KUECHLER ist gegen eine Dissoziierung von Rahmenerzählung und Weisheitssammlung, erstens aus grundsätzlichen Erwägungen, weil bei Literaturwerken ähnlicher Art (z.B. Tobitbuch, Aristeasbrief) deren Zusammengehörigkeit aufgewiesen werden kann und zweitens, weil die Erwähnung eines Aramäers *abu-enlil-dari*/Aḥuqar am assyrischen Hof die Doppelsprachigkeit voraussetzt, die die nächstliegende Erklärung für die Doppelung der Achikarüberlieferungen darstellt: "Die linguistische Differenz zwischen dem Rahmen und den Worten bedingt deshalb nicht deren zeitliche und örtliche Dissoziierung".[250]

Dass die Spruchsammlung des aramäischen Achikar also durchaus auf die Lehrtätigkeit des assyrischen Weisen zurückgehen könnte, scheint auch das Logion zu bestätigen, das uns in diesem Zusammenhang besonders interessiert:

---

247 Der "status quaestionis" in der komplexen Achikar-Forschung wurde exemplarisch bei M. KUECHLER aufgearbeitet und dargestellt (Weisheitstraditionen 319-413).

248 Nach der (christlich beeinflussten) ausführlichen syrischen Version war Achikar unter Sanherib (705-681) und später unter Asarhaddon (681-669) Minister am assyrischen Hof. Dort adoptierte er seinen Neffen Nadan, um ihn am Hof zu unterweisen. Achikar wird von Nadan verleumdet und kann sich nur durch die Bestechung des Henkers der Hinrichtung entziehen. Als Asarhaddon durch eine Rätselfrage des Pharao in Verlegenheit gebracht wird, wird Achikar befreit und nach der Lösung des Rätsels befragt. Dieser reist nach Aegypten und löst die Rätselaufgabe. Reich beschenkt kehrt er nach Assur zurück, während Nadan bestraft wird und stirbt (vgl. KUECHLER, aaO. 320f.; GRELOT, DAE 431).

249 KUECHLER, aaO. 328.

250 AaO. 331.

ʾp lʾlhn jqjrh hj
ᶜ[d lᶜ]l mn[lh] mlkwtʾ
bš[mj]n śjmh hj
kj bᶜl qdšjn nśʾ[h.[251]

Uebersetzung:

"Auch für die Götter ist sie wertvoll,
auf immer ist für sie die Herrschaft,
im Himmel ist sie (ein)gesetzt,
denn der Herr der Heiligkeit hat sie erhöht."[252]

Während E. SACHAU in der "editio princeps" diesen Text noch in den Zusammenhang mit der "neutestamentlichen Vorstellung vom Himmelreich" brachte,[253] hat W.F. ALBRIGHT die darin enthaltenen Femininendungen aufgrund der vorausgehenden Zeile (AP 215 Zeile 94 = APO Pap. 53 Taf. 44 Zeile 16)[254] zum ersten Mal auf die Weisheit *(ḥkmt)* bezogen.[255] C.I.K. STORY folgt ihm, wobei er bereits - noch ohne auf das Tontafelfragment aus Uruk Bezug zu nehmen - den assyrischen Ursprung des Achikar herausstreicht, und von daher an einen kanaanäischen Einfluss auf Spr 8 und 9 denkt.[256] Auch H. DONNER verweist auf diese Achikar-Stelle, doch pocht er gerade auf die Dissoziierung von Rahmenerzählung und Spruchsammlung.[257] Weil aram Ach in Elephantine gefunden wurde, denkt DONNER an einen Einfluss des ägyptischen Maat-Begriffs auf die *ḥkmh*-Reflexion im vorliegenden Logion.[258] Gerade das Motiv der Rangerhöhung findet sich in der ägyptischen Maat-Spekulation aber meines Wissens nicht, hingegen ist diese Vorstellung im vorderasiatischen

---

251 COWLEY, AP 215 Zeile 95 = GRELOT, DAE Nr. 107 Kol. 7 Zeile 1 = SACHAU, APO Pap. 54 Taf. 45 Zeile 1.

252 KUECHLER, Weisheitstraditionen 46; vgl. GRESSMANN, AOT 458; GRELOT, DAE 436.

253 APO 163.

254 Diese Zeile ist stark zerstört. GRELOT (DAE 436 Anm. i) rekonstruiert:
[mn] šm [jn ḥn] jnw ᶜmmʾ
[kj ḥkmh mn] ʾlhjʾ h[j].
"Les gens sont favorisés du ciel,
car la sagesse vient des dieux."
Vgl. abweichend davon COWLEY, AP 215.

255 The Goddess 285.

256 Proverbs 333.336. STORY betont allerdings, dass die Spuren einer kanaanäischen Weisheitsgöttin im Alten Testament bis auf das ähnliche Vokabular getilgt sind (aaO. 337).

257 Ursprünge 12-18, bes. 15.

258 AaO. 17f.

Bereich geläufig. B. LANG hat eine Reihe von mesopotamischen Texten angeführt, wo die obersten Götter des Pantheons rangniedrigere Gottheiten zu ihrem Hochsitz erheben.[259] Etwas Aehnliches konnten wir aber auch in der Ikonographie beobachten: Die "nackte (sich entschleiernde) Göttin" gehört grundsätzlich nicht zum obersten Pantheon, wird aber hie und da doch zur erhabenen "Himmelskönigin" erhöht.[260] Dies ist bereits in der kappadokischen Glyptik der Fall, wenn die "nackte Göttin" frontal dargestellt und von Stiermenschen flankiert wird (Abb. 74). Besonders schön kommt der uranische Aspekt in der syrischen Glyptik zur Geltung, wenn die Göttin selbst geflügelt ist (Abb. 136), wenn sie von Tieren getragen wird (Abb. 306) oder in einem geflügelten Schrein dargestellt wird (Abb. 135, 272, 276). Am stärksten ist dieser Aspekt aber gerade in der neuassyrischen Bildkunst betont worden, wo die Göttin als eigentliche "Himmelskönigin" erscheint (vgl. Abb. 500-504).[261] In diesen Kontext gehört deshalb wahrscheinlich auch die Vorstellung von der von Schamasch erhöhten und im Himmel mit der Königsherrschaft betrauten Weisheit der aramäischen Achikar-Version.

Während sich in den atl. Texten keine Stelle findet, die auf eine Erhöhung oder das Wohnen der Weisheit im Himmel anspielt, stösst man im äthiopischen Henochbuch auf eine solche (äth Hen 42):

> 1 "Da die Weisheit keinen Platz fand,
> wo sie wohnen sollte, wurde ihr in den Himmeln eine
> Wohnung zuteil.
> 2 Als die Weisheit kam, um unter den Menschen Wohnung zu
> machen, und keine Wohnung fand, kehrte die Weisheit an
> ihren Ort zurück und nahm unter den Engeln ihren Sitz.
> 3 Als die Ungerechtigkeit aus ihren Behältern hervortrat,
> fand sie die, die sie nicht suchte, und liess sich unter
> ihnen nieder (so willkommen) wie der Regen in der Wüste
> und wie der Tau auf durstigem Lande."[262]

Die personifizierte Weisheit hat hier allerdings nichts mehr mit der assyrischen "Himmelskönigin" zu tun, sondern sie wohnt jetzt im Himmel, weil

---

259 Frau Weisheit 150f.

260 Vgl. weiter oben Kap. II C 6 und Kap. III F 2.

261 Vgl. weiter oben Kap. III E 3.

262 KAUTZSCH, Apokryphen II 261; vgl. die neueste Uebersetzung bei KNIBB, Enoch II 130.

eben die Ungerechtigkeit unter den Menschen ihren Wohnsitz genommen hat. Gerade wegen dieses Gegensatzpaares "Weisheit" - "Ungerechtigkeit" und wegen des typisch apokalyptischen Charakters (die "Weisheit" findet keinen Platz zum Wohnen auf der Erde) rechnet KUECHLER diese Stelle der frühjüdischen Weisheitsreflexion zu,[263] obwohl sie zum sogenannten Parabelbuch (äth Hen 37-72) gehört, das nach MILIK christlichen Ursprungs ist.[264]

2.2 "(Frau) Weisheit" als Mittlerin

M. GILBERT fasst die Rolle der personifizierten Weisheit in Spr 8 richtig zusammen, wenn er schreibt: "Elle est issue de Dieu, en effet, et même la première avant que fût quoi que ce soit. Et quand Dieu mit de l'ordre dans l'univers et lui assura stabilité, elle était présente auprès de Dieu: autrement dit, l'ordre dans le monde n'est pas indépendant de la Sagesse. Quant à elle, elle assure une sorte de liaison entre Dieu et les hommes."[265] Die Weisheit ist also Mittlerin zwischen Gott und Mensch, und genau diese Rolle fällt auch der "syrischen Göttin" zu. Dies lässt sich wiederum besonders gut am Beispiel der "sich entschleiernden Göttin" zeigen: So wie die als "Himmelskönigin" erhöhte Göttin (vgl. weiter oben in diesem Kapitel, Abschnitt 2.1.3) den thronenden Gott mit ihrem Spiel und ihrem Liebreiz unterhält (weiter oben Abschnitt 2.1.2), so trägt die als Erstling geschaffene *ḥkmh* in Spr 8,30 mit ihrem *mśḥqt* "bei ihm (JHWH)" und "vor ihm" zum Schöpfungswerk bei. Und so wie sich die gleiche Göttin auch ihren Verehrern präsentiert (vgl. weiter oben Kap. III C 3.4 und Abb. 284-295), so präsentiert sich die *ḥkmh* in Spr 8,31 lachend und scherzend *(mśḥqt)* "bei den Menschen" "auf dem Festland seiner (JHWHs) Erde". So wie die Plaketten, die die "sich entschleiernde Göttin" allein darstellen (Abb. 290 und 291), die Popularität des Motivs über Jahrhunderte bezeugen, so preist sich die Weisheit in Spr 8,17-29 als bleibendes und kostbares "Sakrament" an für die,"die sie suchen" (vgl. Spr 4,8). Dieser letzte Aspekt kommt besonders schön zum Ausdruck, wenn sie in Spr 3,18 mit einem Lebensbaum (vgl. Sir 24,12-19) verglichen wird:

---

263 Weisheitstraditionen 77f.

264 MILIK, Enoch 96; zur Ueberlieferungsgeschichte der Henoch-Literatur vgl. KUECHLER, aaO. 65 Anm. 14.

265 Le discours 217; vgl. BONNARD, De la sagesse 135.

"Ein Lebensbaum ist sie für den, der nach ihr greift,
und wer sie festhält, ist glücklich zu preisen."

Auch da kann nochmals auf die Ikonographie verwiesen werden (weiter oben Kap. III D 5), die eine starke Verbindung von Baum und Göttin nicht nur in Aegypten, sondern auch in Syrien/Palästina bezeugt.[266]

Trotzdem möchte ich auch für die personifizierte Weisheit in Spr 1-9 nicht auf einer historischen Abhängigkeit von der syrisch-kanaanäischen Göttin bestehen. Zu beobachten ist, dass hier und auch sonst in der frühjüdischen Weisheitsreflexion die personifizierte Weisheit eine Gegenfigur zur ebenfalls als Frau personifizierten Torheit darstellt.[267] Abgesehen von den erwähnten Stellen bleibt die "Weisheit" dabei ziemlich unanschaulich.[268] Vor allem vermisst man Anspielungen auf die Sexualität und die Erotik von "(Frau) Weisheit". Dies geschah vielleicht ganz bewusst, weil man vor allem nicht jenen Bereich in die Schilderung der "Weisheit" einbeziehen wollte, der gerade die Attraktivität der syrisch-kanaanäischen Göttin ausmachte. Die Gegenfigur der "Weisheit", "Frau Torheit" in Spr 9[269] und vor allem die "fremde Frau" in Spr 7[270], wird dann hingegen ausführlich in negativ gewerteter, erotisierender Sprache geschildert. Trotzdem lassen sich, wie ich im Abschnitt 2.1 zu zeigen versuchte, in der Darstellung der Weisheit die Spuren

266 Vgl. LANG, Frau Weisheit 99.

267 Vgl. die Rede von *ʾšt ksjlwt* ("Frau Torheit") in Spr 9,13-18, das weiter oben in diesem Kapitel A 2.1.3 zitierte Gegensatzpaar von "Weisheit" und "Ungerechtigkeit" im äthiopischen Henochbuch (äth Hen 42), sowie die Hinweise zur personifizierten "Weisheit" und "Torheit" in Qumran bei KUECHLER, Weisheitstraditionen 102f.

268 Die Unanschaulichkeit von "Frau Weisheit" fällt auch B. LANG auf (vgl. weiter oben in diesem Kapitel Anm. 177): Er erklärt sie damit, dass in der altorientalischen Literatur das 'literarische Portrait' fehle und dafür das 'gesprochene Wort' und die 'Tat' dominieren (Frau Weisheit 174f.). Doch wenn es auch das eigentliche 'literarische Portrait' wie in der antiken Literatur nicht gibt, so fehlt es - einmal abgesehen vom Hld - doch nicht an farbigen Schilderungen, wobei diese vielleicht weniger ihr Aussehen als viel mehr ihr Verhalten betreffen (vgl. z.B. die Schilderung der Jerusalemer Frauen in Jes 3,16 und des abtrünnigen Jerusalems in Ez 16). Die Unanschaulichkeit der Weisheit und vor allem das Fehlen der Erotik sind deshalb vielleicht eher damit zu erklären, dass mit der Figur der personifizierten Weisheit zwar die Göttin ein Stück weit in den Jahwismus integriert wurde, dass man aber sorgfältig allzu grosse Anschaulichkeit vermied, um nicht einen Rückfall in die alte Praxis der Verehrung der Göttin zu provozieren.

269 Vgl. zur Typisierung der *ʾšt ksjlwt* als Dirne oder "Hierodule" LANG, Frau Weisheit 133-140 und MC KANE, Proverbs 367.

270 Vgl. dazu weiter unten in diesem Kapitel B 2.4.

der Göttin noch entdecken. Die erotische Komponente des *mśḥqt* bildet allerdings einen Ausnahmefall und ist wohl mit der auch sonst mythisierenden Sprache von Spr 8,22-31 zu erklären, in der die Erschaffung und Präexistenz der heiteren *ḥkmh*, die dem All zugrundeliegt, erzählt wird.

Erst als dann in Sir 24 die Weisheit mit der Tora identifiziert wurde[271] und somit die Rede von "Frau Weisheit" mit Sicherheit nur noch als Metapher verstanden werden konnte, erst da war es möglich, in stark erotisierender Sprache von der "Weisheit" zu reden, wie das in einem Text aus der Höhle 11 von Qumran (11QPs[a]XXI,11 - XXII,1 Sir) der Fall ist.[272]

271 Der klassische Identifikationstext ist Sir 24,23-29. Vgl. ausserdem ähnliche Texte in der frühjüdischen und rabbinischen Literatur bei KUECHLER, Weisheitstraditionen 54f.

272 Der Text stellt eine stärker erotisierende Fassung von Sir 51,13-20 dar. Vgl. den Text und die Uebersetzungen bei SANDERS, Qumran Cave 11 (DJD IV) 81; ders., Dead Sea Psalms Scroll 114f. 11 QPs[a] enthält nach der Meinung von SANDERS (Qumran Cave 11 85) vielleicht sogar die Original-Fassung von Sir 51,13-20. Zur Bedeutung des Textes in Qumran meint er: "One can readily understand, how the pious at Qumran would appreciate such a poem. By all indications celibacy was the usual practice there, and a poem such as this or the one in Proverbs 9 would have strong spiritual significance for them " (Dead Sea Psalms Scroll 117).

3. ASPEKTE DER GOETTIN ALS WEIBLICHE EIGENSCHAFTEN JHWHs

Angesichts des offensichtlichen Fehlens einer eigentlichen Partnerin JHWHs stellt die Personifizierung von Abstraktbegriffen wie der *ḥkmh* zwar die ausbaufähigste Möglichkeit dar, die Göttin ein Stück weit in den Jahwismus zu integrieren, sie bleibt jedoch nicht die einzige. Vor allem ausserhalb der Weisheitsliteratur kann man sich die Frage stellen, ob nicht wenigstens gewisse Verhaltensweisen dieses männlichen Gottes JHWH mit weiblichen Begriffen ausgedrückt oder mit weiblichen Bildern umschrieben werden. Im Umfeld der feministischen Theologie scheint man diese Frage vielfach positiv zu beantworten. Jedenfalls waren in letzter Zeit etliche Autoren bzw. Autorinnen bemüht, darauf hinzuweisen, dass Gott nicht immer als Mann dargestellt wurde.[273] Sie verweisen z.B. auf den Umstand, dass Gott mehrere Male als Vogelmutter beschrieben wird.[274] In Dtn 32,11 wird JHWH tatsächlich mit einem grossen Vogel (Geier) verglichen, der seine Flügel schützend über seine Jungen hält:

> "Wie ein Geier *(nšr)*[275], der sein Nest aufstört *(jᶜjr)*
> und über seinen Jungen flattert *(jrḥp)*,
> breitet er (JHWH) seine Flügel aus *(jprś)*,
> nimmt es (das Volk) auf *(jqḥhw)*,
> (und) trägt *(jśʾhw)* es auf seinen Fittichen."[276]

Doch von einer Vogel<u>mutter</u> ist hier nicht die Rede, da das Subjekt *(nšr)* und die darauf bezogenen Verben männlich sind, und auch das in den Psalmen häufig auftauchende Bild von den "bergenden Flügeln" Gottes (Ps 17,8; 57,2; 61,5; 63,8; 91,4) kann nicht als spezifisch <u>weiblich</u> gelten.[277] Erst im

---

273 RADFORD-RUETHER, Das weibliche Wesen 218.

274 Vgl. DE BOER, Fatherhood 35; LUETHI, Eva 181; vgl. auch GUNKEL, Psalmen 57.

275 Dass *nšr* "Geier" bedeutet und nicht, wie meistens übersetzt wird, "Adler", geht aus Mi 1,16 eindeutig hervor. Vgl. dazu auch KEEL, Ijob 69.

276 Vgl. Ex 19,4; Jes 31,5.

277 Viele Kommentare beziehen dieses Bild auf die Flügel der Keruben; vgl. GUNKEL, Psalmen 57; WEISER, Psalmen I 43; KRAUS, Psalmen 277, 571 und 593. Doch da die Keruben den Thron JHWHs bilden und weniger Schutzfunktion haben, kann man mit KEEL (AOBPs 170) eher an die Flügel denken, die die Tempel- oder Naosdecke als schützenden Himmel charakterisieren.

Neuen Testament ist eindeutig eine Vogelmutter gemeint (Mt 23,37/Lk 13,34):

> "Wie oft habe ich deine Kinder sammeln wollen, wie eine Henne (ὄρνις) ihre Küken (τὰ νοσσία αὐτῆς bzw. τὴν ἑαυτῆς νοσσιάν) unter die Flügel sammelt."

Dem Bild liegt also in erster Linie die schützende Fürsorge von (männlichen und weiblichen) Vögeln zugrunde. Erst in zweiter Linie kann man die vogelgestaltigen Götter Aegyptens zum Vergleich heranziehen. Auch da sind es aber nicht nur weibliche (Isis, Nephtys, Nechbet),[278] sondern ebenso männliche Gottheiten (Horus, Amon),[279] die ihre Flügel schützend über dem König ausgebreitet halten. Statt das Bild einer göttlichen "Vogelmutter" aufzubauschen und womöglich noch mit der *rwḥ* in Gen 1,2, die über dem Wasser "brütet", in Verbindung zu bringen,[280] scheint es - zumindest auf den ersten Blick - lohnender, weiblich gefärbten Begriffen und weiblichen Verhaltensweisen nachzuspüren. Besondere Aufmerksamkeit verdienen dabei die Begriffe *rḥm* (pi.; "sich jemandes erbarmen") und *rḥm(j)m* ("Erbarmen"), da sie vom Substantiv *rḥm* ("Mutterschoss") abgeleitet werden können, und dieses wiederum an die Göttin *Rḥmj* erinnert, der wir bereits in einem ugaritischen Text begegnet sind.[281]

3.1 *rḥm* (pi.)/*rḥmjm* als weibliche Eigenschaften JHWHs?

Als "journey of a metaphor", vom "Mutterleib" der Frauen zum "Erbarmen" Gottes, betitelt die Theologin P. TRIBLE einen Abschnitt ihres Buches "God and the Rhetoric of Sexuality",[282] in dessen Zentrum eine Auslegung von Jer 31,15-22 steht. Der letzte Halb-Vers (22b) lautet in ihrer Uebersetzung:

> "For Yahweh has created a new thing in the land:
> female surrounds man"[283] *(nqbh tšwbb gbr)*.

Die Autorin bezieht den dunklen Schlussatz, mit dem eine Art "Neuschöpfung" umschrieben wird, auf den ganzen Abschnitt (v. 15-22), wo immer wieder weibliche Personen sich Männern zuwenden: So weint Rahel über ihre Söhne (v.

---

278 So HEMPEL, Gott und Mensch 184.

279 Vgl. KEEL, AOBPs Abb. 260 und 341.

280 Vgl. weiter oben in diesem Kapitel Anm. 167.

281 Vgl. weiter oben Kap. III C 5.2.

282 AaO. 31-59.

283 AaO. 47.

15), und die Jungfrau bzw. Tochter Israel wird vom Propheten aufgefordert, sich an die Stelle des Sohnes Ephraim zu setzen (v. 21,22a). Aber auch JHWH zeigt weibliches Verhalten, wenn er (sie) Rahel über den Verlust ihrer Söhne tröstet (v. 16 und 17), vor allem aber, wenn sie (er) mütterliches Erbarmen gegenüber ihrem (seinem) Sohn zeigt.[284] Vers 20 lautet nämlich in TRIBLEs Uebersetzung:

"Is Ephraim my dear son? my darling child?
For the more I speak of him,
the more I do remember him.
Therefore, my womb *(m^cj)* trembles for him.
I will truly show motherly-compassion upon him
(rḥm ᵓrḥmnw). Oracle of Yahweh."[285]

Weil über den Schlussvers seit Jahrhunderten immer wieder ganze Abhandlungen geschrieben worden sind,[286] sein Sinn aber trotzdem bisher nicht eindeutig geklärt worden ist,[287] möchte ich ihn hier lieber aus dem Spiel lassen und mich auf die Frage konzentrieren, wie weit es berechtigt ist, in v. 20 mit "motherly compassion" zu übersetzen.[288]

Es ist nicht zu übersehen, dass der Begriff *rḥm/rḥmjm* sehr oft JHWH als

---

284 AaO. 49.

285 AaO. 45.

286 HIERONYMUS sah in dieser Stelle einen Hinweis auf die "Jungfrauengeburt" (vgl. RUDOLPH, Jeremia 198). Auch B. KIPPER hat in seiner Dissertation diese Stelle messianisch gedeutet (JACOB, Féminisme 180; vgl. GIESEBRECHT, Jeremia 170). W.L. HOLLADAYS Interpretation (Jer 31,22b 239), dass die Krieger weibisch geworden seien und es Zeit sei, sich ein Herz für die Rückkehr zu fassen, wirkt nicht sehr überzeugend (vgl. RUDOLPH, Jeremia 199). Auch die These von E. JACOB (Féminisme 182), dass der Satz im Sinne eines Sprichworts zu verstehen sei, das die Neuartigkeit des Bundes illustriert, ist bereits wieder von F. CRUESEMANN kritisiert worden, wobei er selber nur resigniert anmerken konnte, dass der exakte Sinn des Gemeinten kaum noch festzustellen sei (CRUESEMANN/THYEN, Als Mann 97).

287 Vgl. schon NOETSCHER, Jeremia 231. Auch TRIBLE räumt ein "that the colon moves between mystery and meaning" (God 48).

288 Damit spielt in diesem Zusammenhang auch keine Rolle, ob Jer 31,15-22 als Einheit aufzufassen ist oder nicht. Vgl. dazu die unterschiedlichen Ansichten von WEISER, der die Verse 21 und 22 als selbständige Einheit heraushebt (Jeremia 289) und RUDOLPH, der in den genannten Versen die Fortsetzung bzw. Zusammenfassung alles Bisherigen sieht (Jeremia 197).

Subjekt hat.[289] JHWH schliesst (vgl. Gen 20,18; 1 Sam 1,5.6) und öffnet (vgl. Gen 29,31-35; 30,22) den Mutterleib *(rḥm)*. Er wirkt als Hebamme (Ps 22,10) und trägt den Menschen vom Mutterleib *(bṭn/rḥm)* bis zum hohen Alter (Jes 46,3f.).[290] JHWH erscheint also in Funktionen, die im syrisch-kanaanäischen Bereich wahrscheinlich der Göttin (in Ugarit *Rḥmj*?) zufallen.

Rḥmjm und das dazugehörige Verb *rḥm* (pi.) ist nach STOEBE im Alten Testament immer vom Höheren gegenüber dem Niedrigeren gebraucht.[291] Hier interessiert aber, ob dieses lebenfördernde "Erbarmen" eine spezifisch weibliche Komponente hat. Neben der bereits genannten Stelle in Jer 31,20 weist P. TRIBLE[292] vor allem auf Jes 49,15:

> "Kann eine Frau ihren Säugling vergessen,
> sich nicht erbarmen *(mrḥm)* des Sohnes ihres Bauches.
> Auch wenn jene vergessen,
> ich (JHWH) vergesse dich (Zion) nicht."

JHWHs Erbarmen wird hier mit demjenigen einer Mutter verglichen, wobei der Akzent nicht besonders auf einem spezifisch weiblichen Erbarmen liegt, sondern darauf, dass göttliches Erbarmen einfach jedes menschliche Erbarmen übersteigt, auch das einer Mutter.[293] Während man JHWHs Erbarmen hier immerhin noch als "mütterlich" bezeichnen darf, erscheint mir dies in Jer 31,20, wenn man nicht vom Schlussvers her argumentiert, bereits weniger sicher. P. TRIBLE kann das *rḥm ʾrḥmnw* nur dann mit "motherly-compassion" übersetzen, wenn sie *m^{c}j* eine Halb-Zeile vorher mit "womb" wiedergibt. Nun kann sie dies zwar damit rechtfertigen, dass *m^{c}j* einige Male mit *rḥm* in Parallele steht (Gen 25,23; Rut 1,11; Ps 71,6; Jes 49,1). Andererseits bezeichnet *m^{c}jm* generell "das Innere" und kann sogar das Herz einschliessen (Jer

---

289 Vier Fünftel aller Belege mit *rḥm* (pi.) haben Gott als Subjekt, und noch häufiger ist das bei *rḥmjm* der Fall (vgl. H.J. STOEBE, THAT II 766f.; bei den lexikalischen Angaben zu *rḥm/rḥmjm* stütze ich mich auf den genannten Artikel von STOEBE.

290 Selbst TRIBLE behauptet nicht, dass JHWH einen *rḥm* besitze: "The imagery of this poetry stops just short of saying that God possesses a womb " (God 38). Vgl. noch am ehesten Num 11,12 und den Kommentar zu dieser Stelle weiter unten in diesem Kapitel A 3.2.

291 THAT II 764; eine Ausnahme bildet vielleicht Ps 18,2 (vgl. SCHMUTTERMAYR, Rḥm 502). Es scheint auch, dass das verwandte akkadische Wort *ramu* allgemeiner zum Ausdruck der Liebe und Treue auch von unten nach oben gebraucht wird (aaO. 510; vgl. VON SODEN AHw II 951f.).

292 God 51; ähnlich DE BOER, Fatherhood 31; SAKENFIELD, The Bible 232.

293 Vgl. WESTERMANN, Jesaja Kap. 40-66, 178.

4,19).[294] Im Speziellen bezeichnet es die "Eingeweide" (2 Sam 20,10; 2 Chr 21,15-18), den Sitz der Gefühle (Jes 16,11; Ijob 30,27), aber auch den "Leib als Ort der Entstehung des Lebens", und zwar nicht nur der Frau, sondern auch des Mannes (vgl. Gen 15,4; 2 Sam 7,12;16,11; Jes 63,15). In Jer 31,20 kann also, wenn man das *rḥm ᵓrḥmnw* überhaupt näher spezifizieren will, ebensogut von einem "väterlichen" wie von einem "mütterlichen Erbarmen" die Rede sein. Dies wird noch deutlicher bei einem Vergleich mit Jes 63,15-16:

15 "Schau vom Himmel herab und sieh hernieder vom Wohnsitz
deiner Heiligkeit und Majestät!
Wo ist dein Eifer und deine Macht?
Die Regungen deines Innern *(mᶜjk)* und dein Erbarmen
(rḥmjk) gegen mich halten sich zurück.[295]
16 Denn *(kj)* du bist unser Vater, denn Abraham weiss
nicht um uns und Israel kennt uns nicht.
Du JHWH bist unser Vater,
'unser Löser' ist von alters her dein Name."

P. TRIBLE übersetzt die entsprechende Stelle (v. 15b) auch hier wieder unter weiblichem Vorzeichen:

"Where are thy zeal and thy might,
the trembling of thy womb and thy compassion?"

Dem folgenden Hinweis auf den "väterlichen JHWH" versucht TRIBLE mit dem Hinweis zu begegnen, dass in v. 16 ein Uebergang "from maternal to paternal language" stattgefunden habe.[296] Doch besteht überhaupt kein Grund zu einer solchen Annahme. Die in v. 15 ausgesprochene Bitte wird vielmehr erst durch den Hinweis auf den "väterlichen Gott" (vgl. das einleitende *kj*) gerechtfertigt.

Ganz explizit um ein "männlich-väterliches Erbarmen" handelt es sich auch in Ps 103,13:

"Wie ein Vater sich seiner Kinder erbarmt *(krḥm)*,
so erbarmt *(rḥm)* sich JHWH über denen, die ihn fürchten."[297]

---

294 Vgl. WOLFF, Anthropologie 102.

295 Vgl. zu *ᵓlj htᵓpkw* DELITZSCH, Jesaja 604.

296 God 53.

297 Hier kann selbst TRIBLE nichts anderes konstatieren als dass "the metaphor extends to a father to parallel paternal and divine love" (aaO. 34).

Obwohl also der Begriff "sich erbarmen" bzw. "Erbarmen" vom hebräischen Ausdruck für "Mutterschoss" *(rḥm)* abgeleitet ist, bezeichnet er bei einem männlichen Subjekt durchaus nicht immer eine weibliche Empfindung.[298] Wo JHWH Subjekt ist, wird oft, wie H.J. STOEBE richtig bemerkt hat, das Moment der willentlichen Anerkennung der Vaterschaft mit der sich den Kindern gegenüber ergebenden Sorgepflicht stärker betont (vgl. Jer 31,20; Jes 63,15-16; Ps 103,13) als das Moment weiblicher Zärtlichkeit.[299] Und wenn JHWH mit dem letzteren in Verbindung gebracht wird, dann handelt es sich in den meisten Fällen nicht um eine allgemein weibliche, sondern um eine spezifisch mütterliche Empfindung (vgl. Jes 49,15). Als "Mutter" wird JHWH aber auch sonst hie und da geschildert, wie die folgenden Beispiele zeigen.

3.2 JHWH als "Mutter"

Vor allem die "Heilsprophetie" eines Deutero- und Tritojesaja hat die neugeknüpfte Beziehung zwischen JHWH und seinem Volk mit der Mutter-Kind-Beziehung verglichen.[300] Neben Jes 49,15 betrifft dies vor allem Jes 66,5-14, und besonders v. 13:

> "Wie einen, den seine Mutter tröstet,
> so will ich euch trösten.
> Durch Jerusalem sollt ihr getröstet werden."

Für C. WESTERMANN bildet dieser Vers den Höhepunkt des Heilswortes und hat für das Reden von Gott im Alten Testament eine besondere Bedeutung, wobei er ein Zitat von W. KESSLER[301] anfügt: "Zum ersten Mal im AT durchbricht hier das Zeugnis von Jahwe die sonst streng innegehaltene Scheu, ihn mit

---

298 Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Bildung des arabischen Gottes namens Raḥ(ḥ)am (HAUSSIG, Wörterbuch I 462).

299 THAT II 763. Das Willensmoment kommt besonders auch da zum Vorschein, wo JHWH erbarmungslos handelt (vgl. Jes 9,17; Jer 13,12-14 und den Symbolnamen "Ohne Erbarmen" in Hos 1,6.8; 2,25). Im positiven Sinn zeigt es sich in der Zusammenstellung von *rḥm* (pi./pu.) mit *jtwm* ("Waise", vgl. Jes 9,16; Hos 14,4).

300 Vgl. auch ALBERTZ, Persönliche Frömmigkeit 188f. ALBERTZ sieht in der Verwendung des Bildes von "Mutter und Kind" den Einfluss "persönlicher Frömmigkeit" auf die "offizielle Religion" des Restvolkes. Es wäre aber auch denkbar, dass diese für jedermann verständliche Metapher ohne Beeinflussung durch die "persönliche Frömmigkeit" dazu verwendet wurde, die besondere Intensität des Gottesverhältnisses auszudrücken.

301 Studie 61.

weiblichen Prädikationen in Verbindung zu bringen. Umso überzeugender ist diese Aussage der Innigkeit der Liebe Gottes zu den in Trauer und Demut auf sein Heil Wartenden."[302]

Noch mehr als nur die Mutterrolle fällt aber JHWH in einer Numeri-Stelle (11, 12) zu, die in der Regel dem Jahwisten zugeschrieben wird,[303] und in der Mose JHWH bittere Vorwürfe macht:

> "War ich es denn, der mit diesem ganzen Volke schwanger gegangen ist *(hrjtj)*
> oder war ich es, der es gebar bzw. zeugte *(jldtjhw)*,
> dass du zu mir sprichst:
> trag es an deiner Brust *(bḥjqk)*, wie der Pfleger den Säugling trägt,
> in das Land, das du seinen Vätern zugeschworen hast."

Hier ist, wie auch M. NOTH in seinem Kommentar bemerkt,[304] die Vorstellung impliziert, dass JHWH selbst Israels Mutter sei (vgl. das unzweideutige *hrh)*. Doch wird diese weibliche Vorstellung nicht durchgehalten, denn noch im gleichen Vers kann das *jld* auch vom Manne her als "zeugen" verstanden werden, und später ist nicht etwa von der Amme, sondern vom männlichen Pfleger *(ʾmn)* die Rede (vgl. Jes 49,23). Schliesslich wird JHWH im Lied des Mose (Dtn 32,18) als väterlich und mütterlich zugleich geschildert:

> "Den Felsen, der dich zeugte *(jldk)* hast du vernachlässigt
> und den Gott, der dich unter Wehen gebar *(mḥllk)* , hast du vergessen."

Der mütterliche Aspekt im zweiten Versteil wird von den Kommentatoren unterschiedlich erklärt. Die einen machen neben stilistischen Gründen (Parallelismus) wieder geltend, dass damit die besondere Zuneigung JHWHs zu seinem Volk zum Ausdruck gebracht werde.[305] Solche Interpretation, aber auch die Hinweise auf die mütterliche Innigkeit des JHWH-Verhältnisses in Jes 66 und Num 11 , wurden von der feministischen Theologie fleissig rezipiert und zum Teil entsprechend ausgeschlachtet.[306] Doch zumindest für Dtn 32,18 wird

---

302 Jesaja Kap. 40-66 334.

303 Vgl. JAROŠ, Die Stellung[1] 29.

304 Numeri 77; vgl. LANG, Frau Weisheit 92.

305 STEUERNAGEL, Deuteronomium 117; DRIVER, Deuteronmy 363.

306 Zu Dtn 32,18: vgl. DE BOER, Fatherhood 42; TRIBLE, God 62. Zu Num 11, 12: DE BOER, aaO. 35; TRIBLE, aaO. 68; SAKENFIELD, The Bible 232. Zu Jes 66,5-14: DE BOER, aaO. 31; TRIBLE, aaO. 66f.; LUETHI, Eva 182.

man besser die Erklärung von A. BERTHOLET bevorzugen: "Mit der Vereinigung beider Ausdrücke *jld* und *ḥwll* sucht der Dichter offenbar zum Ausdruck zu bringen, wie ganz und gar Israel Jahwe seine Entstehung verdankt."[307] Dass Gottheiten "Vater und Mutter" genannt werden und damit ihre Schöpferallmacht oder ihre umfassende Zuständigkeit für die Menschen ausdrücken, dafür gibt es nämlich auch ausserbiblische Parallelen. Man braucht ja nur an die Göttin Ischtar zu erinnern, die ihren Machtanspruch oft mit männlichen Charakterzügen untermauerte.[308] Umgekehrt könnte man auf eine Hymne des sumerischen Mondgottes Nanna verweisen, der ständig als "Vater Nanna", "gnädiger Vater" oder gar "mein Vater" angesprochen wird, von dem es dann aber plötzlich heisst:

> "Mutterschoss, der alles gebiert,
> der unter den Menschen auf hohem Sitz thront, ..."[309]

Besonders Ur- und Schöpfergottheiten werden gern als "Vater und Mutter" bezeichnet. So nennt in Aegypten Amenophis IV./Echnaton seinen Gott Aton "Mutter und Vater dessen, was du geschaffen hast".[310] In einem jüngeren Text aus Esna heisst es von der Göttin Neith nicht nur, sie sei die "Mutter der Mütter", sondern auch der "Vater der Väter".[311]

> "Von jedem Land bist du der Vater und die Mutter."[312]

Wenn solche Aeusserungen schon in der polytheistischen Umwelt Israels möglich waren, so braucht man sich nicht zu wundern, wenn eben auch JHWHs Schöpfer- und Erhalterfunktionen als umfassend und unüberbietbar geschildert werden und dass in diesem Zusammenhang auch "mütterliche" Prädikationen eine Rolle spielen. Von "weiblichen Eigenschaften JHWHs" kann aber trotz allem nur bedingt gesprochen werden. "Mütterlich" ist ja nur JHWHs Verhalten, explizit "Mutter" genannt wie in den obengenannten, ausserbiblischen Texten wird er schon nicht mehr, geschweige denn "Frau", "Freundin" oder "Geliebte". Dies bedeutete für die israelitische Frau: Sie wusste zwar,

---

307 Deuteronomium 98; vgl. JUNKER, Deuteronomium 125.

308 Vgl. weiter oben Kap. III A 1 Anm. 87.

309 FALKENSTEIN/VON SODEN, Hymnen und Gebete 223.

310 HORNUNG, Der Eine 139. Vgl. auch die androgynen Züge, die z.B. der Pharao Amenophis IV. (Echnaton) in der darstellenden Kunst trägt.

311 SAUNERON, Les fêtes 66. Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Verbindungen von Gottheiten verschiedenen Geschlechts, z.B. Neith-Osiris (HORNUNG, Der Eine 88).

312 LABAT, Les religions 557.

dass JHWH auch für ihren Lebensbereich zuständig war, ihre religiöse Erfahrung war aber doch in geringerem Masse weiblich gefärbt als bei der Verehrerin der syrisch-kanaanäischen Göttin, die mit einer Fülle von spezifisch weiblichen Erscheinungsweisen des Göttlichen konfrontiert war.

B. Die Elimination der Göttin und die Dämonisierung ihrer Verehrer(innen)

Die Textfunde von Kuntillet Adschrud und Chirbet el-Qom scheinen in letzter Zeit für eine zunehmende Zahl von Alttestamentlern die Bestätigung zu liefern, dass JHWH eben doch eine Frau besass, deren Spuren dann erst später aus dogmatischen Gründen getilgt worden wären.[313] Nun ist aber, wie wir gesehen haben, in diesen Texten von "JHWH und seiner Aschera" die Rede. Das Pronomen impliziert, sofern mit *ʾšrt* überhaupt eine Göttin gemeint ist, Unterordnung und gerade keine Ebenbürtigkeit, wie sie in der Ikonographie der "syrischen Göttin" sehr deutlich ihren Ausdruck gefunden hat. Auch die andern ausserbiblischen Belege, die die These einer Partnerin JHWHs untermauern sollten, sind nicht über alle Zweifel erhaben. Ich halte deshalb die Annahme weiterhin für berechtigt, dass es eine eigentliche Paredra JHWHs nie gegeben hat.

Einen Sonderfall bilden JHWH und die atl. Religion damit nämlich nicht, denn es gab in Israels unmittelbarer Nachbarschaft auch sonst Gottheiten, denen keine Paredra zugesellt war oder die zumindest in gewissen Lokaltraditionen ohne eine solche verehrt wurden. Der moabitische Kemosch und der ammonitische Milkom gehören dazu,[314] die auch von ihrer Funktion als Kriegs- und Nationalgötter her nicht unbedingt auf eine Paredra angewiesen sind.[315]

---

313 Vgl. neben den bereits erwähnten GILULA, FRITZ und STOLZ (weiter oben in diesem Kapitel Anm. 41) neuerdings auch LORETZ, Totenkult 167.

314 Vgl. GESE, Die Religionen 139-141; STADELMANN, Gottheiten 47-56. Ob Reschef im syrischen Raum mit Astarte zu verbinden ist (vgl. HELCK, Untersuchungen 201), ist nicht genügend geklärt. Er wird zwar mit dem mesopotamischen Nergal identifiziert (HAUSSIG, Wörterbuch I 305), der die Unterweltsgöttin Ereschkigal als Gemahlin hatte. Andererseits wird er bereits in der Spätbronzezeit sowohl in Aegypten als auch in Syrien/Palästina oft allein, sowohl als Kriegs- als auch als Heilgott (vgl. die Identifizierung mit Apollo: KAI Nr. 39 und 41) dargestellt (vgl. GIVEON, Resheph 144f.). Vielleicht war auch der oft mit Kemosch und Milkom verbundene Gott ᶜA<u>t</u>tar in früher Zeit sexuell noch nicht so stark differenziert, so dass sein Geschlecht eine geringe Rolle spielte (vgl. STOLZ, Figuren 203).

315 JHWH wäre zumindest in der Frühzeit ganz ähnlich zu charakterisieren, als kriegerischer Gott einer Stämmegruppe bzw. einer Nation (vgl. MILLER, The Divine Warrior 171). Vgl. auch den kriegerischen Charakter der ältesten Theophanieschilderungen (JEREMIAS, Theophanie² 144f.).

Vielleicht ist aber auch der südsyrisch/palästinische El dazu zu zählen.[316]

Ebensogut wie mit einer späteren Tilgung kann das Fehlen einer Göttin in der israelitischen Religion mit dem Desinteresse eines sich ursprünglich vorwiegend kriegerisch manifestierenden JHWH begründet werden. Man kann weiter vermuten, dass sich dieses Desinteresse auch auf eine mögliche weibliche Konkurrenz von seiten der kanaanäischen Religion erstreckt hat. So sind nämlich, wie in den folgenden Abschnitten noch ausführlicher gezeigt werden soll, zwar alle drei bekannten syrisch/kanaanäischen Göttinnen, nämlich Anat, Astarte und Aschera, im Alten Testament belegt. Doch abgesehen davon, dass Anat sowieso nur in Personen- und Ortsnamen erscheint, enthalten alle diese Stellen wenig Informationen über diese Göttinnen. Entweder handelt es sich um späte Texte, die die Fremdgötterkulte pauschal verurteilen und in keiner Art und Weise differenzieren, oder die Göttin erscheint fast ausschliesslich im Gefolge Baals, des Hauptgegners JHWHs.[317] Diese Auseinandersetzung JHWHs mit Baal kann in ihrer Bedeutung für die israelitische Religionsgeschichte kaum überbewertet werden. Allerdings wurde Baal wahrscheinlich erst allmählich zur Konkurrenz JHWHs. Obwohl Baal nicht wie El direkt mit JHWH identifiziert wurde, kam es doch zu Zuordnungen, die erlaubten, dass z.B. die Söhne Sauls Namen mit dem theophoren Element $b^{c}l$ trugen.[318] Gewisse Epitheta JHWHs wie "Wolkenreiter" (Ps 68,5) und "der auf dem Kerub einherfährt" (Ps 18,11) sind weitere Zeugnisse, wie sehr das Image des kanaanäischen Gottes (vgl. Abb. 273) auf den JHWH-Kult abgefärbt hatte. Das Mass dieses Einflusses ist schwierig zu ermitteln,[319] doch wurde er für gewisse Kreise von JHWH-Verehrern wahrscheinlich bald einmal so stark, dass sie die Identität ihres Glaubens gefährdet sahen und dem Baals-Kult bzw. dem entsprechend kanaanaisierten JHWH-Kult energisch den Kampf ansagten.

Darauf deutet schon die Erzählung in Ri 6,25-32, die von der Zerstörung eines Baalsaltars und der danebenstehenden "Aschera" berichtet. Ohne dass hier auf die redaktionsgeschichtlichen Probleme dieses Textes im einzelnen eingegangen werden kann, ging es im Grundbestand der Erzählung wahrschein-

316 Vgl. weiter oben in diesem Kapitel A 1.3.

317 Vgl. SCHMIDT, Alttestamentlicher Glaube 141.

318 Meribaal und Jischbaal (vgl. 2 Sam 21,7; 23,8 u.ö.).

319 F. STOLZ in KEEL, Monotheismus 165.

lich noch nicht um die grundsätzliche Ablösung des Baalskultes in Ofra[320] durch den Jahwekult.[321] Aber ob man nun mit W. RICHTER die Aussage in 6, 31[322] oder mit L. SCHMIDT die Namensätiologie von 6,32[323] als Zielpunkt des Abschnitts betrachtet, so sind sich die beiden Autoren doch zumindest darin einig, dass die ursprüngliche Erzählung von der Auseinandersetzung mit Baal-Verehrern lebt.[324] Den Hintergrund bildet also eine Stadt, in der JHWH- und Baal-Verehrer zusammenlebten und in der es Leute gegeben hat, die die Gottheit Baals bestritten. Ein solcher Konflikt zwischen JHWH- und Baal-Verehrern ist schon in der sogenannten Richterzeit möglich.[325] Die kategorische Art, mit der in dieser Erzählung die Wirkmächtigkeit Baals bestritten wird, verweist aber doch eher ins 9. Jh. v. Chr., d.h. in die Zeit Elijas.[326]

Während in Ri 6 JHWH noch nicht direkt mit Baal konfrontiert war, sondern das Versagen des kanaanäischen Gottes gegenüber dem Mut einiger JHWH-Verehrer im Vordergrund stand, geht es in 1 Kön 18 um ein von Elija insze- niertes Ordal, das den durch die auf religiösen und politischen Ausgleich

---

320 Da auch Gideon Manassit ist, ist damit sehr wahrscheinlich auch das manassitische Ofra nördlich von Bet Schean gemeint.

321 Diese Meinung vertrat vor allem O. EISSFELDT: "So ist es, was die Baale angeht, aus Jdc 6,11-32 deutlich, dass in Ophra einmal ein *ba*ᶜ*al šalôm* verehrt worden ist... Die eine Gruppe der Israeliten, deren Haltung sich in Jdc 6,11-24 spiegelt, hielt diesen Baal für vereinbar mit Jahwe, die andere, die Jdc 6,25-32 zu Wort kommende aber sah in ihm das Widerspiel ihres Gottes und forderte daher die Zerstörung seines Kultes " (Neue Götter 146; vgl. ders., Baalšāmēm 18).

322 Untersuchungen 164f.

323 Menschlicher Erfolg 20. M.E. steht allerdings die Identifizierung von Gideon mit Jerubaal auf schwachen Füssen und v. 32 erscheint eher als Zusatz (vgl. HAAG, Gideon 311).

324 RICHTER, aaO. 165; SCHMIDT, aaO. 15. Die Erzählung verfolgt also keinerlei kultätiologische Absicht. Vgl. auch PREUSS, Verspottung 69.

325 F. STOLZ ist der Ansicht, dass die politische Bewegung der Landnahmezeit als Wurzel des antipolytheistischen Denkens betrachtet werden kann (in: KEEL, Monotheismus 175). Vgl. SCHMIDT, Menschlicher Erfolg 20 Anm. 1.

326 RICHTER, aaO. 165 Anm. 151; SCHMIDT, aaO. 16f. SCHMIDT glaubt das Datum noch präzisieren zu können und denkt an die Anfangszeit Jehus, weil dieser nach 2 Kön 10,18ff. gegen die Anhänger Baals vorgegangen ist. Zu beachten ist aber, dass nach Ri 6,25-32 eine öffentliche Strafaktion bei Tage gerade noch nicht möglich ist, sondern erst ein nächtlicher Anschlag, der das Problem zwar nicht aus der Welt schaffte, aber ein deutliches Zeichen setzte.

bedachte Regierung Ahabs[327] verunsicherten Israeliten klar vor Augen führen soll, auf welchen Gott es sich stützen muss.[328] Die Ueberlegenheit JHWHs gegenüber Baal ist dabei so gross, dass damit automatisch ein entsprechender Ausschliesslichkeitsanspruch JHWHs verbunden werden muss (vgl. 1 Kön 18,37 und 39).[329] Auch wenn die Schilderung der grossen Dürre während der Regierungszeit Ahabs (1 Kön 17,1; 18,2-46) ursprünglich nicht mit dem Geschehen auf dem Karmel zusammenhing,[330] war für Elija ganz klar, dass niemand ausser JHWH als Spender des Regens in Frage kam (vgl. 1 Kön 17,14b). Es scheint mir bemerkenswert, dass JHWH seine Ueberlegenheit gerade in Baals ureigenstem Herrschaftsbereich als Spender der Fruchtbarkeit demonstrierte. Dabei muss bei JHWH aber gerade eine Komponente aus dem Spiel bleiben, die bei Baal im Zusammenwirken mit seiner Partnerin von entscheidender Bedeutung ist, nämlich die Sexualität. Man braucht dazu nur auf die in der Ikonographie Syrien/Kanaans zentrale Vorstellung von der "Heiligen Hochzeit" zu verweisen. Was die atl. Texte zur Göttin betrifft, so stellt sich vor allem die Frage, ob trotz der zu erwartenden, pauschalen Ablehnung ihres Kultes etwas von ihrer Eigenart und ihrer Bedeutung vor allem für die Frau spürbar wird.

---

327 Zur Religionspolitik Ahabs vgl. weiter unten in diesem Kapitel B 2.1.

328 Den zeitgeschichtlichen Kontext hat bereits A. ALT dadurch erklärt, dass nämlich, nachdem der Karmel vielleicht schon unter Salomo an Tyrus gefallen sei, dieser durch die Heirat Ahabs mit Isebel wieder israelitisches Territorium wurde und sich dann die Frage stellte, welchem Gott die Verehrung am zurückgewonnenen Karmelheiligtum gebührte (Gottesurteil 140-146; vgl. HENTSCHEL, Elijaerzählungen 281-286; SEEBASS, Elia 135). Die Verbindung der Karmelgeschichte mit Ahab (1 Kön 18,19f.) und die Tatsache, dass der König den Auftrag hatte, ganz Israel auf dem Karmel zu versammeln (18,19a), dann aber doch nur die Propheten ganz Israels zusammenzog (18,20), stellt allerdings einen redaktionellen Eingriff dar (vgl. STECK, Ueberlieferung 16f.). Deshalb handelt es sich bei der Karmelschilderung nicht um eine "Staatsaktion Ahabs", wie ALT meinte, sondern sie stellt ihrem ursprünglichen Sinn nach eher eine "Heiligtumslegende" dar (STECK, Ueberlieferung 18; vgl. SMEND, Der biblische und der historische Elia 173f.). In diesem Zusammenhang kann man der Vermutung G. HENTSCHELs zustimmen, "dass in der allerersten Ueberlieferung das Volk erheblich stärker an der Entscheidung auf dem Karmel beteiligt war" (aaO. 172).

329 Es wäre lohnend, die Bedeutung der Elija-Tradition für die Entwicklung des israelitischen Monotheismus noch genauer zu untersuchen (vgl. F. STOLZ in: KEEL, Monotheismus 176; HENTSCHEL, aaO. 253-261).

330 HENTSCHEL, aaO. 281.

1. IM GEFOLGE BAALS GEGEN JHWH

1.1 Anat

Die Göttin Anat, deren früheste Belege in den ägyptischen Aechtungstexten und in der Marikorrespondenz ins 19./18. Jh. v. Chr. zurückdatieren und die in den Texten aus Ugarit als Hauptgefährtin Baals eine dominierende Stellung einnimmt, scheint später vor allem in Syrien und Aegypten verbreitet gewesen zu sein, jedoch viel weniger in Phönizien und Palästina.[331] Dieser Eindruck wird auch durch das Alte Testament bestätigt, wo *ᶜnt* im MT nur im Zusammenhang mit einigen Namen auftaucht:
bjt-ᶜnt bezeichnet einen Ort im Stammesgebiet von Naphtali (Jos 19,38; Ri 1,33). *ᶜntwt*, ein Dorf im Stammesgebiet von Benjamin, 7 km nördlich von Jerusalem (Jos 21,18; 2 Sam 23,27; 1 Kön 2,26; 1 Chr 6,45; 11,28; 12,3; 27,12; Esr 2,23; Neh 7,27; 11,32; Jes 10,30) war der Heimatort des Propheten Jeremija (Jer 1,1; 11,21.23; 29,27; 32,7.8.9). Das gleiche Wort bezeichnet in 1 Chr 7,8; 8,24 und Neh 10,20 einen benjaminitischen Stammesangehörigen.

Am überraschendsten ist wohl, dass einer der Richter in der Frühzeit Israels den Namen *šmgr bn-ᶜnt* trug (Ri 3,31; 5,6). Verschiedene Kommentare versuchten, wohl weil ihnen eine Göttin im Vaternamen eines israelitischen Richters zu anstössig vorkam, das *ᶜnt* anders zu erklären, doch schufen sie damit nur neue Probleme.[332] Grundsätzlich wäre es in der Frühzeit Israels durchaus denkbar, dass auch ein Israelit noch den Namen einer kanaanäischen Göttin tragen konnte (vgl. die mit *bᶜl* zusammengesetzten Namen der Söhne Sauls). Doch ist Schamgar wahrscheinlich ein hurritischer Name.[333] Interessant ist die Bemerkung von P.C. CRAIGIE, dass die Stadt Chanat in der Marigegend das Kultzentrum der Anat bildete, dass unter der Bevölkerung dieser Stadt auch hurritische Elemente lebten und dass sie dem König von Mari beträchtliche

331 EATON, Anat 120f.; vgl. GESE, Die Religionen 156-160; STADELMANN, Gottheiten 88-96; HAUSSIG, Wörterbuch I 235-241.

332 Vgl. die Hinweise bei EATON, Anat 35-37. Leider weiss man von Schamgar nur sehr wenig: Als Israel in Not und die Strassen unsicher waren (vgl. Ri 5,6), da hat er für Israel einen entscheidenden Sieg gegen die Seevölker errungen.

333 NOTH (Personennamen 259) dachte noch an einen hethitischen Namen. Später hat B. MAISLER (Shamgar 193) sein Vorkommen in mehreren Nuzi-Texten nachgewiesen.

chanatäische Söldnerkontingente stellte.[334] Vielleicht war auch Schamgar ein hurritisch/chanatäischer Söldner im Dienste Israels, dessen Vatername die Verbindung zu einer Göttin herstellte, deren Charakter ja auch recht kriegerisch war.[335] Aus dem Alten Testament ist über den Charakter dieser Göttin allerdings nichts zu erfahren.

1.2 Astarte(n)

Die religionsgeschichtliche Herkunft der Astarte hängt eng mit derjenigen ihres männlichen Partners Aštar als Gottheit des Morgensterns zusammen.[336] In den epischen Texten von Ugarit steht Astarte weit hinter Anat zurück. Sie wird mehrmals zusammen mit Anat erwähnt und scheint in Ugarit stärker Züge einer Jagd- und Kriegsgöttin[337] als solche einer uranischen Liebes- und Fruchtbarkeitsgöttin aufzuweisen, wie man früher oft geglaubt hat.[338] Häufiger wird Astarte in den rituellen Texten von Ugarit erwähnt.[339] In Aegypten wurde Astarte seit dem Neuen Reich (zusammen mit Anat) als vorwiegend kriegerische Göttin verehrt.[340] Mit dem berühmten Siegel aus Betel (vgl. Abb. 214), das in die späte Bronzezeit datiert wird, ist eine kriegerische Astarte auch in Palästina belegt. Richtig populär scheint Astarte in Phönizien und Kanaan erst im 1. Jt. v. Chr. geworden zu sein,[341] so dass sie sich in der Folge über den ganzen Mittelmeerraum verbreitete und besonders im punisch/etruskischen Kulturkreis beliebt war.[342]

---

334 A Reconsideration 240; vgl. BOLING, Judges 90.

335 Vgl. weiter oben Kap. III A 5.1.

336 Vgl. GESE, Die Religionen 137.

337 Vgl. HERRMANN, Aštart 19-24; PERLMAN, Asherah 170.

338 Diese Ansicht ist vor allem auf ihre späte Identifizierung mit Aphrodite zurückzuführen (vgl. die Belege bei HERRMANN, aaO. 40f.). HERRMANN unterschlägt allerdings, dass die Göttin nach dem ägyptischen Astarte-Papyrus (vgl. aaO. 18 Anm. 23) doch früh auch schon erotische Anziehungskraft besass (vgl. weiter oben Kap. III C 4.1).

339 Es gab bereits in Ugarit einen Tempel der Astarte (HERRMANN, aaO. 33; vgl. HAUSSIG, Wörterbuch I 251; PERLMAN, Asherah 166 und 170).

340 Vgl. HERRMANN, Aštart 18; PERLMAN, Asherah 191-200; J. LECLANT, LdÄ I 499-509. Zum Problem der reitenden Göttin auf dem Pferd vgl. weiter oben Kap. III A 4, bes. Anm. 146.

341 Vgl. HERRMANN, Aštart 39.

342 Astarte scheint da vor allem Schutzherrin der Soldaten gewesen zu sein (FANTAR, A propos 29).

Die inschriftlichen Belege des 1. Jts. v. Chr. bezeugen nicht nur die Kontinuität der Astarte-Verehrung, sondern lassen auch auf ein breites Funktionsspektrum der Göttin schliessen. Neben dem kriegerischen Zug, der auch noch im Asarhaddon-Vertrag mit Baal von Tyros (7. Jh. v. Chr.) aufscheint,[343] verweist wahrscheinlich eine etruskisch/punische Inschrift des 5./4. Jhs. v. Chr. in den Vorstellungskreis der "Heiligen Hochzeit"[344], und verschiedene Eigennamen wiederum deuten darauf hin, dass man der Astarte ein Kind verdankte.[345]

Im Alten Testament wird ^{c}*štrt* im Plural auch viermal appellativisch gebraucht und normalerweise mit "Fruchtbarkeit (der Herden)" übersetzt (Dtn 7,13; 28,4.18.51). M. DELCOR hat diesen Ausdruck direkt mit der Göttin Astarte in Verbindung gebracht und vermutet, der appellativische Gebrauch sei dem Entmythologisierungsbestreben des Jahwisten zuzuschreiben.[346] Da DELCOR bisher aus den Texten nur eine Beziehung der Ischtar, jedoch nicht eine solche der Astarte zur "Fruchtbarkeit der Herden" nachweisen konnte,[347] wird man einer solchen Interpretation vorläufig noch mit Vorbehalt gegenüberstehen müssen.[348]

Das Wort ^{c}*štrt* begegnet ausserdem hie und da als geographischer Name (Dtn 1,4; Jos 9,10; 12,4; 13,12.31) und bezeichnet die Residenz von Og, dem König von Baschan.[349] Der Ausdruck ^{c}*štrwt qrnjm* (Dual) wird seit GUNKEL als Uebertragung eines Götternamens auf einen Ort, "Astarte mit zwei Hörnern",

---

343 BORGER, Die Inschriften 107-109.

344 DELCOR, Une inscription 241-254, bes. 242 (Uebersetzung und Transkription); ders., Le hieros gamos 74-76. DONNER/ROELLIG (KAI Nr. 277) bezeichnen den Text noch als phönizisch und bieten eine Uebersetzung (aaO. Bd. II 331), die keine Hieros-Gamos-Vorstellung zulässt.

345 So z.B. der Name *bd*^{c}*štrt* = "Durch Astarte ist mir ein Sohn gegeben" (DONNER/ROELLIG, KAI Nr. 15; vgl. HERRMANN, Aštart 37). So ganz Abschied zu nehmen "von der Auffassung der Aštart als einer Fruchtbarkeitsgöttin" braucht man also nicht, wie HERRMANN dies verlangte (aaO. 44). Die Astarte scheint im 1. Jt. v. Chr. vielmehr einen guten Teil des Funktionenspektrums abzudecken, das uns die Ikonographie der "syrischen Göttin" eröffnete.

346 Astarte 14.

347 AaO. 11f.

348 Vgl. PERLMAN, Asherah 104f.

349 Der Ort wird mit dem modernen Tell Aschtara auf den Golan-Höhen identifiziert (vgl. PERLMAN, Asherah 100).

erklärt.[350] Doch, wie ich bereits einmal betont habe,[351] sind Hörner ein allgemeines Götterattribut und deshalb ist aus dieser Stelle nichts Charakteristisches über die Göttin zu gewinnen.

Der einzige biblische Ort, wo nach Ansicht von A.L. PERLMAN mit einiger Sicherheit Astarte verehrt wurde, ist Bet Schean.[352] In 1 Sam 31,10 heisst es von dem von den Philistern nach der Schlacht bei Giboa geschändeten Leichnam Sauls:

> "Seine Rüstung legten sie im Tempel der Astarte *(bjt ᶜštrwt)* nieder,
> seinen Leichnam aber hefteten sie *(tqᶜw)* an der Mauer von Bet Schean an."

Die meisten Uebersetzer ändern den Plural *ᶜštrwt* mit Hinweis auf die LXX (εἰς τὸ Ἀσταρτεῖον) in einen Singular.[353] Doch bleibt weiter im Unklaren, wo sich dieser Tempel der Astarte befunden haben soll. STOEBE schreibt dazu: "Ebenso wird bei *bjt ᶜštrwt* nicht an eine Tempelanlage in Bet Schean zu denken sein. Manche finden hier einen Hinweis auf das Heiligtum der Aphrodite zu Askalon, das nach Herodot ein besonderes Ansehen genossen hat. Aber die Angaben sind eben doch so allgemein, dass ein sicheres Urteil nicht möglich ist."[354] Die vorwiegend von den älteren Kommentaren bevorzugte Situierung des Tempels in einer der Philisterstädte[355] wurde auch in neuerer Zeit immer wieder vorgeschlagen.[356] Begründet wurde dies vor allem mit der Parallelstelle in 1 Chr 10,10, in der einfach vom "Tempel ihrer (der Philister) Gottheit" *(bjt ʾlhjhm)* die Rede ist, und wo dieser neben dem Tempel des Dagon[357] stand. Zudem ist aus archäologischer Sicht immer noch umstrit-

---

350 GUNKEL (Genesis 281) verwies auf weibliche Götterfigürchen mit Hörnern. Vgl. in seinem Gefolge W.O.E. OESTERLEY, Ashteroth Karnaim, Expository Times 16 (1904/05) 132-134, zitiert nach: HERRMANN, Aštart 41 Anm. 150; GESE, Die Religionen 163. Vgl. die abweichende Erklärung bei AHARONI, Land of the Bible 128f.

351 Vgl. weiter oben Kap. III Abb. 241 und Anm. 232.

352 Asherah 119-123.

353 Vgl. STOEBE, 1 Samuelis 522; MC CARTER, 1 Samuel 441.

354 AaO. 530.

355 Vgl. u.a. NOWACK, Samuelis 147; DHORME, Samuel 260.

356 Vgl. z.B. HERRMANN, Aštart 26.

357 Dagon galt nach Ri 16,23 als eine Gottheit der Philister. Vgl. HAUSSIG, Wörterbuch I 277.

ten, ob Bet Schean je von Philistern besetzt war.[358] Nun bleibt in unserem Zusammenhang relativ unwichtig, ob Bet Schean im 11. Jh. v. Chr. von Kanaanäern oder Philistern, die zudem wohl keine Mühe hatten, kanaanäische Lokalgottheiten in ihre Religion zu integrieren, besetzt war. Immerhin muss die Streitfrage, ob die anthropoiden Särge von Bet Schean den Philistern zugeschrieben werden können, aufgrund der neuesten Ausgrabungen wenigstens zum Teil positiv beantwortet werden. Das Vergleichsmaterial aus Der el-Balach lässt den Schluss zu, dass zwar eine erste "naturalistische" Gruppe den ägyptischen Söldnern des 13. Jhs. v. Chr., eine zweite Gruppe mit kühn stilisierten Gesichern aber den Philistern zugeschrieben werden muss.[359] Für die Lokalisierung des Tempels der Göttin in Bet Schean spricht, dass sowohl in 1 Sam 31 als auch in 1 Chr 10 die Episode der Leute aus Jabesch Gilead in Transjordanien anschliesst, die die Leichname Sauls und seiner Söhne bergen. Dieses Unternehmen, das zu originell ist, um in seinem historischen Kern angezweifelt zu werden, konnte nur im benachbarten Bet Schean gelingen. Dabei braucht man nicht unbedingt an einen Astarte-Tempel in Bet Schean zu denken,[360] sondern die Göttin kann ebensogut unter einem andern Namen, z.B. Antit oder Anat, verehrt worden sein.[361] Im nördlichen Tempel der eisenzeitlichen Schicht V von Bet Schean wurde nämlich ein Bruchstück einer ägyptischen Opferstele gefunden, die aufgrund der Inschrift einer "Antit, Königin des Himmels, Herrin aller Götter geweiht war".[362] Dass die Rüstung Sauls wahrscheinlich im Haus der "Antit" deponiert wurde, würde auch zum kriegerischen Charakter dieser Göttin passen. Als zuverlässiges Zeugnis der Astarte-Verehrung, für das A.L. PERLMAN 1 Sam 31,10 hält, kann die Stelle deshalb nicht gelten. Es ist gut vorstellbar, dass bereits der Redaktor der Erzählungen von Sauls Aufstieg und Ende[363] nicht mehr an einer genauen Bezeichnung der Göttin interessiert war, und deshalb den Plural von ^{c}*štrt* einsetzte, der dann vor allem für die pauschale und despektierliche Verwendung der dtr. Bearbeitung typisch ist.

---

358 F. JAMES schreibt die anthropoiden Särge von Bet Schean ägyptischen Söldnern zu und vermisst die typische "Philister-Keramik", so dass sie zum Schluss kommt, dass Bet Schean nie von Philistern besetzt war. Sie hält andererseits aber doch an der Historizität der Schlacht auf dem Berg Gilboa fest und denkt an "Seevölker", die mit den Philistern gegen Israel kooperierten.

359 DOTHAN, Deir el-Balah 102.

360 Vgl. PERLMAN, Asherah 123.

361 Vgl. MC CARTER, 1 Samuel 443.

362 ROWE, The Four Canaanite Temples 34 Pl. LXV A.

363 1 Sam 9,1-10,6; 11; 13-14; 31.

Der Plural *ᶜštrwt* taucht nämlich noch fünf weitere Male im Richter- und in den Samuel-Büchern auf. In 1 Sam 7,3f. heisst es:

> 3 "Samuel sprach zum ganzen Haus Israel:
> Wenn ihr euch mit eurem ganzen Herzen zu JHWH bekehren wollt,
> so schafft die fremden Götter *(ᵓt-ᵓlhj hnkr)* aus eurer Mitte,
> und die Astarten *(ᶜštrwt)*.
> (Und) richtet euer Herz auf JHWH allein,
> damit er euch errettet aus der Hand der Philister.
> 4 Da schafften die Israeliten die Baale und Astarten
> *(ᵓt-hbᶜljm wᵓt-hᶜštrt)* fort
> und dienten JHWH allein."

Die in v. 4 gebrauchte Doppelbezeichnung "Baale und Astarten" dient noch weitere drei Mal zur Konstatierung des Abfalls von JHWH, nämlich in Ri 2,13; 10,6 und 1 Sam 12,10. Nach W. HERRMANN sind diese Zeugnisse solche, "die zur deuteronomistischen Beurteilung der israelitischen Geschichte gehören, die aber wahrscheinlich auf älteren Grundlagen fussen und unter die Quellworte jener Geschichtsbetrachtung zählen." HERRMANN glaubt deshalb auch, dass der Plural nicht eine Sammelbezeichnung darstelle, sondern sich auf verschiedene lokale Kulte je einer Astarte beziehe.[364] Der Ausdruck stellt noch ein weiteres Problem, insofern er nur im Richterbuch und in 1 Samuel auftaucht. Wenn der Ausdruck deuteronomistisch ist, so muss man sich fragen, warum er in den Königsbüchern nicht mehr auftaucht. A.L. PERLMAN hat deshalb eine frühere Datierung erwogen, doch ohne überzeugende Argumente, so dass sie am Schluss doch vorzog, eine spezielle Schule in der dtr. Tradition zu postulieren.[365] Ohne für die Beschränkung dieses formelhaften Ausdrucks bereits eine befriedigende Antwort finden zu können, glaube ich, dass er spät ist und am besten wohl doch der dtr. Tradition zuzuordnen ist.[366] Die deuterono-

---

364 Aštart 26-28.

365 Asherah 118. PERLMAN sah z.B. in *ᵓlhj hnkr* von 1 Sam 7,3 eine Beziehung zum Elohisten (vgl. Gen 35,2; aaO. 109). Dies würde in etwa zusammenpassen mit einer vor Dtr. anzusetzenden, prophetischen Bearbeitungsschicht, zu der 1 Sam 7 und 12 hie und da gezählt werden (vgl. FOHRER, Einleitung 243; MC CARTER, 1 Samuel 19f.). Doch sind gerade in den uns betreffenden Versen (1 Sam 7,3f.; 12,4) eben auch starke Deuteronomismen festzustellen. H.J. STOEBE bezeichnet 1 Sam 7 zur Gänze als dtr. Komposition (1 Samuelis 68, 171).

366 Fohrer weist Ri 10,6-10 einem älteren und 2,11-19 einem jüngeren Deuteronomisten zu (Einleitung 230f.). Zur dtr. Ueberarbeitung der prophetischen Ergänzungsschicht in 1 Sam 7 und 12 vgl. aaO. 244. Zu einer möglichen Abhängigkeit von 1 Sam 7,2-4 von Ri 10,6-10 vgl. MC CARTER, 1 Samuel 143.

mistische Redeweise zeichnet sich durch ihren Kampf gegen jede Art fremder Götterverehrung geradezu aus,[367] und so dürfte es ihr auch bei der Rede von den "Baalen und Astarten" nicht um eine genauere Differenzierung gegangen sein. Wahrscheinlich meint der Ausdruck eben doch generalisierend die kanaanäischen Götter und Göttinnen überhaupt.[368]

Sofern man nicht auf die Formel "Baale und Astarten" fixiert bleibt, fehlt nun aber die Erwähnung der Astarte in den Königsbüchern durchaus nicht. In 1 Kön 11 wird berichtet, dass Salomo viele ausländische Frauen liebte und dass diese ihn im Alter dazu verführten, zu fremden Göttern *(ˀlhjm ˀḥrjm)* abzufallen. Vers 5 lautet:

> "So lief Salomo hinter der Astarte *(ᶜaštoraet)*,
> der Gottheit der Sidonier, und hinter Milkom,
> dem Greuel der Ammoniter, her."

In 11,7f. wird weiter ausgeführt, dass Salomo dem Kemosch und dem Moloch, den Göttern der Moabiter bzw. Ammoniter eine Höhe baute und ebensolches auch für alle seine ausländischen Frauen tat, die ihren Göttern opferten und räucherten. Später wird in einem prophetischen Wort die Teilung des Reichs angekündigt und in 11,33 mit dem Abfall Salomos zu andern Göttern begründet:

> "Weil er mich verlassen und die Astarte, die Gottheit der Sidonier,
> den Kamosch, den Gott Moabs, und den Milkom angebetet hat, ..."[369]

Schliesslich wird Astarte nochmals im Zusammenhang mit der Reform des Joschija in 2 Kön 23,13 erwähnt:

> "Die Höhen, die östlich von Jerusalem, südlich des Berges des
> Verderbens (d.i. der Oelberg) lagen und die Salomo,
> der König von Israel, der Astarte *(ᶜaštoraet)*, dem Greuel der
> Sidonier, dem Kemosch, dem Greuel der Moabiter, und dem Milkom,

---

367 Vgl. WEINFELD, Deuteronomy 320-322.

368 Mit dem mangelnden Interesse an einer genaueren Differenzierung lässt sich auch am leichtesten erklären, weshalb in Ri 3,7 die genau gleiche Formel wie später in 10,6 verwendet wird, nur dass *ᶜštrwt* durch *hˀšrwt* ersetzt wird. Die LXX vermischt die Begriffe noch stärker: Bei der Uebersetzung von *ᶜštrwt* in Sam 7 und 12 verwendet sie den Begriff ἄλσος ("heiliger Hain"), mit dem sie sonst regelmässig *ˀšrh* übersetzt (vgl. PERLMAN, Asherah 7).

369 Im MT stehen die Verben in der 3. P. Pl. Das Komitee des HOTTP (Preliminary Report II 318) schlägt vor, dem MT zu folgen, ist dann aber gezwungen, das *kdwd ˀbjw* zu ändern.

der Schande der Ammoniter, gebaut hatte, verunreinigte der König."

Der MT hat *ᶜštrt* durchwegs mit der Vokalisation von *bošaet* ("Scham", "Schande") verballhornt. Sowohl die Stellen in 1 Kön 11[370] als auch in 2 Kön 23,13[371] können übereinstimmend der dtr. Schicht zugeschrieben werden. Dass Salomo einen Harem besass und dass sich darunter auch ausländische Frauen befanden, dürfte historisch zuverlässig sein.[372] Auf eine alte Tradition dürfte auch zurückgehen, dass Salomo Höhenheiligtümer betrieb, die mehr oder weniger in den damaligen JHWH-Kult integriert waren.[373] Angesichts der Handelsbeziehungen, die Salomo zu den Phöniziern unterhielt (vgl. 1 Kön 5,15 u.ö.), ist es prinzipiell durchaus denkbar, dass sich in seinem Harem auch eine phönizische[374] Fürstentochter befand, die Astarte verehrte.[375] Auf das Konto des Deueronomisten geht hingegen, dass er den Akzent auf die ausländischen Frauen legt und sie mit den Höhenheiligtümern in Verbindung bringt. Es gehört zu seiner Theologie, dass "die Regierung Salomos in eine gute Anfangs- und eine schlimme Endzeit zerfiel".[376] Um Salomo aber nicht direkt die volle Schuld zuzuschieben, lässt er ihn von den ausländischen Frauen verführt werden. Ich frage mich nun, ob der Dtr. nicht auch Astarte erst in diesem Zusammenhang eingeführt hat. In 1 Kön 11,7, wo Dtr. auf eine amtliche Salomo-Ueberlieferung zurückzugreifen scheint,[377] ist nämlich nur von der Höhe des Kemosch und des Milkom die Rede. Die *bmh* scheint als Kultplatz in Palästina und Transjordanien bekannt gewesen zu sein, aber kaum in Phönizien.[378] Dass der Dtr. gerade Astarte erwähnte, lag besonders nahe, da

---

370 FOHRER, Einleitung 250; NOTH, Könige 246; WUERTHWEIN, 1 Könige 131; GRAY, Kings 270.

371 WEINFELD, Deuteronomy 168, 323; GRAY, Kings 738.

372 David hatte zumindest eine aramäische Frau (1 Kön 14,21), und die Mutter von Salomos Sohn Rehabeam war eine Ammoniterin (1 Kön 14,21). Vgl. NOTH, Könige 247; GRAY, Kings 274.

373 Schon Samuel steigt zu einer *bmh* hinaus (1 Sam 9,13f.19.25), und Saul begegnet einer Prophetenschar, die von einer *bmh* herkommt (1 Sam 10,5). Eine besonders grosse Höhe, auf der Salomo nach seinem Regierungsantritt opferte, hatte Gibeon (1 Kön 3,4). Vgl. K.D. SCHUNCK, ThWAT I 663-666; NOTH, Könige 249; STOLZ, Strukturen 204; GRAY, Kings 278.

374 Zur Gleichsetzung von Sidoniern und Phöniziern vgl. 1 Kön 16,31.

375 Nach MENANDER VON TYROS, den CLEMENS VON ALEXANDRIEN in seinen Stromata ("TEPPICHE" I 114,2; ed. STAEHELIN 100) zitiert, heiratete Salomo die Tochter Hirams.

376 NOTH, Könige 248.

377 Vgl. aaO. 249.

378 Für das ugaritische *bmt* und das akk. *bamatu* ist bisher eine Verwendung zur Bezeichnung eines Kultplatzes nicht nachgewiesen (vgl. VAUGHAN,

diese Göttin gerade im 6./5. Jh. v. Chr. in Phönizien besondere Verehrung genoss[379] und da sie auch einmal ausdrücklich als "Herrin der Sidonier" belegt ist.[380]

Ob nun die Erwähnung der Astarte in 1 Kön 11 erst auf Dtr. zurückgeht oder nicht, so wird vor dem Hintergrund dieser Salomo-Stelle jedenfalls verständlicher, warum der Dtr. bei der formelhaften Verurteilung der fremden Götter in vormonarchischer Zeit vor allem die Astarten mit den Baalen paart.[381] Da die Abfassungszeit aller dieser Texte spät ist und wir bereits feststellten, wie leicht die Namen vertauscht werden konnten (vgl. Ri 10,6 mit Ri 3,7), so werden daraus für die Religionsgeschichte kaum je aufregende Ergebnisse zu gewinnen sein. Ueber Astarte aber ist aus dem Alten Testament als zuverlässige Information wohl nur gerade zu erfahren, dass es sich um eine phönizische Göttin handelte und dass sie noch zu Lebzeiten des Dtr. zusammen mit einem baalartigen Partner verehrt wurde.

1.3 Aschera und die Ascheren im AT

Die dominierende Stellung der Aschera in Ugarit lässt fast vergessen, dass diese westsemitische Göttin auch vorher schon bekannt war. Sie ist seit der

---

The Meaning 25). Allerdings stammt einer der wichtigsten archäologischen Belege für eine *bmh* aus Naharija (vom 17. bis zum 7. Jh. v. Chr. nachgewiesen; vgl. VAUGHAN, aaO. 40; AVI-YONAH/STERN, Encyclopedia III 910-912), das im Einflussbereich Phöniziens liegt. Hier ist jedoch die grundsätzliche Schwierigkeit zu berücksichtigen, eine archäologische Struktur *bmh* zu nennen (vgl. aaO. 41; HARAN, Temples 31, WHITNEY, "Bamoth",142): Vielleicht kann nicht jedes "Freiluft-Heiligtum" ohne weiteres als *bmh* bezeichnet werden, und umgekehrt waren die *bmwt* von Ortschaften (vgl. 1 Kön 17,9) mit einem geschlossenen Heiligtum identisch (vgl. dazu die unterschiedliche Beurteilung des Arad-Heiligtums bei WELTEN, Kulthöhe 36 und SCHUNCK, Zentralheiligtum 136f.). Die literarische Verwendung des Begriffs *bmh* als Kultplatz weist im Alten Testament auf eine besondere Beziehung zu Moab. Von den ca. 80 Belegstellen, in denen *bmh* eine Kulthöhe meint (vgl. K.D. SCHUNCK, ThWAT I 662), stehen 9 in Beziehung zu Moab: Num 21,19.20.28; 22,41; Jos 13,17; 1 Kön 11,7; Jes 15,2; 16,12; Jer 48, 35. Die Mescha-Stele erwähnt die Errichtung einer *bmh* für Kemosch durch König Mescha: DONNER/ROELLIG, KAI Nr. 181,3; zur geographischen Verbreitung der *bmh* vgl. VAUGHAN, aaO. 36. Nach GRINTZ war die *bmh* eine moabitische Kulteinrichtung, die im 11. Jh. v. Chr. in Cisjordanien, aber nicht in Phönizien eingeführt wurde (Some Observations 113).

379 Vgl. HERRMANN, Aštart 29.

380 DONNER/ROELLIG, KAI Nr. 14,15 = PRITCHARD, ANET 505.

381 Gegen PERLMAN (Asherah 108), die keinen Grund sieht, Astarte im Singular und Plural zusammen zu betrachten.

altbabylonischen Zeit belegt und erscheint da erstaunlicherweise als Steppengöttin und Partnerin des Amurru, eines baalartigen Gottes.[382] In Ugarit gilt Aschera bekanntlich als Gemahlin des El, als Mutter der Götter und Herrin des Meeres.[383] In letzter Zeit jedoch wurde das Bild der Aschera, das die Göttin in Ugarit hauptsächlich als Göttermutter sah,[384] modifiziert. Obwohl Aschera mit El verheiratet war, behielt sie eine wenn auch oft zwiespältige Beziehung zu Baal.[385] Eine Mutterrolle übte sie vor allem in höfischen Kreisen als Garantin der Thronfolge aus,[386] war aber sonst durchaus nicht nur mütterlich-passiv.[387]

Im Alten Testament ist die Bedeutung von *ᵓšrh/ᵓšrjm* an vielen Stellen nicht klar, wofür auch schon eine bedeutende Unsicherheit der frühen Versionen bei der Wiedergabe dieses Begriffs spricht: Die LXX übersetzt mit ἄλσος ("heiliger Hain", "Platz")[388], der auch die Vulgata (lucus, nemus) folgt. Die Peschitta übersetzt *ᵓšrh* meistens als Namen einer Göttin, die Mischna hingegen erklärt den Ausdruck meistens als Baum.[389] Auch die Etymologie des Begriffs ist nicht völlig geklärt.[390] Heute wird die Herleitung von hebr. *ᵓšr* bzw. *ᵓṯr* ("gehen")[391] oder diejenige von akk. *aširtum* bzw. ug. *ᵓṯr*

---

382 Vgl. KUPPER, L'iconographie 62f.; GESE, Die Religionen 149; HAUSSIG, Wörterbuch I 246; J.C. DE MOOR, ThWAT I 474; WEINFELD, The Worship 145 Anm. 91. Auch in der ugaritischen Mythologie werden die Kinder der Aschera in der Steppe geboren (PERLMAN, Asherah 85).

383 GESE, aaO.; PRITCHARD, Figurines 149; BERNHARDT (Aschera 161-174, bes. 173) weist vor allem darauf hin, dass die Aschera in Ugarit (Gattin des El, Muttergöttin und "Herrin des Meeres") und die Aschera des Alten Testaments (enge Beziehung zu Baal) nicht viel mehr als den Namen gemeinsam haben (Problem der lokalen Ausprägung von Göttinnen gleichen Namens).

384 So z.B. noch PRITCHARD, Figurines 61, und etwas modifizierter GESE, Die Religionen 149.

385 Vgl. PERLMAN, Asherah 187. Dies passt zur Paarung von Aschera und Baal im Alten Testament (vor allem 1 Kön 18). Die Vorstellungen von Aschera in Ugarit und in der Bibel wären demnach doch nicht so unterschiedlich wie BERNHARDT (vgl. weiter oben Anm. 379) gemeint hat.

386 Vgl. weiter oben Kap. III C 8.3 und Abb. 409.

387 PERLMAN, aaO. 188f.

388 Ausnahmen sind Jes 17,8 und 27,9 (δένδρα), 2 Chr 15,16 und 24,18 (Ἀσταρθη).

389 Vgl. W.L. REED, IDB I 250.

390 Zu älteren Etymologien vgl. AISTLEITNER, Wörterbuch 42 Nr. 479; CAQUOT u.a., Textes 70.

391 W.L. REED, IDB 252; HAUSSIG, Wörterbuch I 247.

und phönizisch *ʾšr(h)* ("Ort", "heiliger Ort")[392] favorisiert. LEMAIRE betont, dass das Nomen *ʾašer* ("Ort") von der Wurzel *ʾšr* ("gehen") abgeleitet werden kann und erkennt dann eine semantische Entwicklungslinie vom Begriff "Ort" zu "heiligem Ort" und von da zu *ʾšrh* als "heiligem Baum" im Alten Testament.[393]

Trotz dieser etymologischen Unsicherheit hat sich seit der Entdeckung der Ras Schamra-Texte, die eindeutig von einer Göttin Aschera reden, unter den Exegeten mehr oder weniger ein Konsens herausgebildet, dass unter *ʾšrh/ʾšrjm* im Alten Testament zweierlei gemeint sein kann: Erstens kann es eine Göttin bezeichnen (vgl. Ri 3,7; 1 Kön 15,13; 18,19; 2 Kön 21,7; 23,4) und zweitens einen Kultgegenstand (im Singular: Dtn 16,21; Ri 6; 1 Kön 16,33; 2 Kön 13,6; 17,16; 18,4; 21,3; 23,6.7.15; im Plural: Ex 34,13; Dtn 7,5; 12,3; 1 Kön 14, 15.23; 2 Kön 17,10; 23,14; 2 Chr 14,2; 17,6; 19,3; 24,18; 31,1; 33,3.19; 34, 3f.7; Jes 17,8; 27,9; Jer 17,2; Micha 5,14) wobei aufgrund der in den obengenannten Stellen verwendeten Verben meistens angenommen wird, dass es sich bei diesem Kultgegenstand um einen Holzpfahl (mit dem Bild der Göttin?) handelte.[394]

1.3.1 Neue Thesen zu Aschera

In den letzten Jahren ist, nicht zuletzt wegen der neuentdeckten Inschriften in Chirbet el-Qom und Kuntillet Adschrud,[395] das Problem der Aschera im Alten Testament von einigen Autoren erneut diskutiert worden. In der jüngsten, grösseren Arbeit folgt J.R. ENGLE grundsätzlich der These von REED, dass *ʾšrh/ʾšrjm* im Alten Testament eine Göttin oder ein mit ihr verbundenes

---

392 GESE, Die Religionen 150; LIPINSKI, The Goddess 111; PERLMAN, Asherah 78.

393 LEMAIRE, Les inscriptions 607. Den weiteren Schritt zur Personifizierung dieses "heiligen Ortes bzw. Baumes" als Göttin macht LEMAIRE, wegen der schlechten Ueberlieferung im 1. Jt. v. Chr. und weil es kaum Namen mit dem theophoren Element *ʾšrh* gibt, gerade nicht. Vgl. weiter unten in diesem Kapitel B 1.3.1.

394 Diese Deutung wurde zum ersten Mal in der These von W.L. REED "The Asherah in the Old Testament" (1949) vorgetragen, die mir leider in der Schweiz nicht zugänglich war. Ich stütze mich daher auf seinen zusammenfassenden Artikel in IDB 250-252. Vgl. ähnlich PRITCHARD, Figurines 62; GESE, Die Religionen 150f.; HAUSSIG, Wörterbuch I 246; O. EISSFELDT, RGG^3 I 637f.; GALLING, BRL^2 12f.; HELCK, Betrachtungen 158; WILDBERGER, Jesaja 653-655.

395 Vgl. weiter oben Kap. IV A 1.2.

Kultobjekt meint.[396] Während er die Singularform *ʾšrh*, die hauptsächlich innerhalb des dtr. Rahmenwerks in den Königsbüchern auftaucht, als grosses, wahrscheinlich hölzernes Kultbild der Göttin versteht, glaubt er, dass die durchgehende Pluralform in den Chronikbüchern etwas anderes meint: "apparently images far more numerous and probably smaller than the monumental ones that the royal court dealt with."[397] In der Folge greift er eine schon 1967 geäusserte Idee von R. PATAI auf, dass mit den *ʾšrjm* die "Säulenfigürchen" der Göttin gemeint sein könnten, die vom 10.-6. Jh. v. Chr. vor allem im Süden Palästinas sehr verbreitet waren.[398] Der Autor glaubt mit biblischem und ausserbiblischem Material genügend dokumentiert zu haben, dass die *ʾšrjm* tatsächlich mit diesen Figürchen zu identifizieren sind, und dass diese in vorexilischer Zeit nicht so sehr als JHWH ebenbürtige Gottheit, sondern eher als "Hilfsgrösse" im Jahwismus toleriert waren, womit sich dann auch noch gleich die bekanntlich in den althebräischen Inschriften verwendete Formulierung mit Relativpronomen ("JHWH und seine Aschera") erklären liesse.[399]

Einen anderen Vorschlag hat vor einigen Jahren E. LIPINSKI gemacht. Er geht von der Etymologie von ug. *ʾṯrt* als "heiliger Platz" aus. Da aber auch LIPINSKI bei gewissen Aschera-Stellen nicht an ihrem "hölzernen" Charakter vorbeikommt, vermutet er, dass die *ʾšrh* in der Frühzeit Israels (vgl. Ri 6, 25-30; Dtn 16,21) ein heiliger Hain gewesen sei, während er den Begriff in der Königszeit als "Schrein" oder "Kapelle" deutet. Die späten Texte, in denen vom Niederhacken (Dtn 7,5; 2 Chr 14,2; 31,1) oder vom Verbrennen (z.B. Dtn 12,3; 2 Kön 23,15) die Rede ist, gebrauchen seiner Ansicht nach dann wieder eine traditionelle Terminologie, die ihre Wurzeln in der Frühzeit hat.[400]

A.L. PERLMAN scheint im Falle der Aschera trotz einer ausführlichen Analyse der einschlägigen Stellen nicht weiter als REED zu kommen, ausser dass sie

---

396 Pillar Figurines 38.

397 AaO. 71.

398 The Hebrew Goddess 35 Pl. 1-7; zwei Jahre früher brachte der gleiche Autor den Plural *ʾšrjm* noch etwas vorsichtiger mit verschiedenen Lokaltraditionen in Verbindung (Asherah 40). In eine ähnliche Richtung tendierte auch M. ROSE (Ausschliesslichkeitsanspruch 183 Anm. 1), der die fülligeren Terrakotten, z.B. die "Säulenfigürchen", als "Aschera-Typ" und die schlankeren, vor allem auf Reliefs belegten Figürchen als "Astarte-Typ" bezeichnete.

399 ENGLE, aaO. 102.

400 The Goddess 114-116.

zwischen der Göttin und dem Kultobjekt stärker trennt und beim Plural *ʾšrjm* eine Deutung als "Kultplatz" favorisiert, der dann aber auch aus einem "heiligen Hain" oder hölzernen Pfählen bestehen konnte.[401]

A. LEMAIRE betrachtet die *ʾšrh* schliesslich als "terminus technicus" für den "heiligen Baum", genau so wie die *mṣbh* den "terminus technicus" für den "heiligen Stein" darstellt. Dabei weist der Autor darauf hin, dass dies ganz verschiedene Bäume sein konnten und dass sie vor dem Verbot von Dtn 16,21f. legitime Objekte des frühisraelitischen Kults waren (vgl. Gen 21,33; 35,8; Jos 24,26; Ri 4,5; 6,11; 1 Sam 22,6; 31,13; Hos 4,13 u.ö.).[402] An der Möglichkeit, dass *ʾšrh* im Alten Testament überhaupt eine Göttin bezeichnen könne, zweifelt LEMAIRE, da eine Göttin Aschera bisher weder im hebräischen noch im phönizischen Onomastikon belegt sei.[403] Zu Stellen wie Ri 3,7 und 1 Kön 18,19, die sonst gemeinhin mit einer Göttin Aschera in Verbindung gebracht werden, schreibt er: "Cependant ces textes se rattachent à la rédaction deutéronomiste qui, pour mieux extirper le culte des ashérîm les associe au culte de Baal et en fait des idoles étrangères au yahvisme."[404]

1.3.2 Die Göttin und ihr Kultobjekt sind nicht zu trennen

Die vierzig Belegstellen für *ʾšrh/ʾšrjm* im Alten Testament können im Rahmen dieser Arbeit nicht eingehend erläutert werden. Grundsätzlich kann auf die ausgewogene Zusammenfassung von J.C. DE MOOR, die weitgehend die These von REED übernimmt, verwiesen werden,[405] so dass ich mich an dieser Stelle auf eine kurze Diskussion der obengenannten, neueren Thesen beschränken kann.

Der einzige gemeinsame Nenner, von dem hier ausgegangen werden kann, ist die von keinem der Autoren bestrittene Tatsache, dass der grösste Teil der *ʾšrh/ʾšrjm*-Belege im Alten Testament ein Kultobjekt bzw. einen Kultplatz bezeichnet. Dabei handelt es sich nicht bloss um die späten Stellen des Dtr. und der Chronik, die diejenigen Könige, die eine oder mehrere Ascheren bauten, (Singular: 1 Kön 16,33; 2 Kön 13,6; 2 Kön 17,16; 2 Kön 21,3; Plural: 1 Kön 14,15; 14,23; 2 Kön 17,10; 2 Chr 24,18 u.ö.) verurteilen und diejenigen lo-

---

401 Asherah 34 und 183f.

402 Les inscriptions 605.

403 AaO. 603 Anm. 37.

404 AaO. 606.

405 ThWAT I 473-481.

ben, die sie zerstören (1 Kön 15,13; 2 Kön 18,4; 23,4.6.14; 2 Chr 17,6; 19,3).[406] Auch schon die alte Erzählung von der Zerstörung des Baalsaltars und der danebenstehenden Aschera (Ri 6,25)[407] und die vordeuteronomistische Fassung in Dtn 16,21 ("Du sollst Dir keine Aschera einpflanzen! Du sollst Dir keine Massebe aufrichten!")[408] weisen eindeutig in einen kultischen Kontext. Diesen Kontext von Altar und Massebe (beim Dtr. oft zusätzlich noch *bmh*) berücksichtigen verschiedene Autoren m.E. zu wenig.

In Ri 6,25ff. könnte es sich zwar theoretisch noch um ein "heiliges Wäldchen" handeln, wie LIPINSKI vorschlägt,[409] doch ist ein einzelner Baum oder Pfahl neben dem Altar eher denkbar, da in Palästina viel mehr Belege für den "heiligen (Einzel-) Baum" als für den "heiligen Hain" zu finden sind.[410] Natürlich benötigt Gideon die zehn Knechte, aufgrund derer LIPINSKI auf einen ganzen Wald schliesst, nicht, um die Aschera niederzuhacken, sondern um die ganze Kultstätte zu zerstören. Da ein "heiliger Hain" auch aus LIPINSKIs Sicht im Jerusalemer Tempel unvorstellbar ist (vgl. 2 Kön 21,7), deutet er den Begriff in der Königszeit kurzerhand als Kapelle oder Schrein.[411] Eine Erklärung, wie es zu diesem Bedeutungswandel gekommen sein könnte, bleibt der Autor schuldig.[412] Zudem ist auch in dieser Zeit noch vom "abschneiden" (z.B. 2 Kön 18,4; 23,14) und "verbrennen" (z.B. 2 Kön 23,6.15) die Rede, was besser zu einem hölzernen Gegenstand als zu einem Schrein, selbst wenn er transportabel wäre, passt. Von den phönizischen und punisch/etruskischen Inschriften, die LIPINSKI zur Stützung seiner These heranzieht,[413] ist die eine aus Maʿṣub, in der *ʾšrt* zugegebenermassen am besten mit "Heiligtum" zu übersetzen ist (vgl. auch die Etymologie), spät (222 v. Chr.) datiert. In der zweiten, der Pyrgi-Inschrift des 5./4. Jhs. v. Chr., kann man das *ʾšr qdš* aufgrund

---

406 Die historische Zuverlässigkeit dieser Angaben kann hier nicht im einzelnen untersucht werden.

407 Vgl. weiter oben in diesem Kapitel Anm. 326.

408 Vgl. ROSE, Ausschliesslichkeitsanspruch 31. Gegenüber der vordtn. Schicht, die das Gebot noch ohne Begründung apodiktisch formulieren kann, betont die dtn. Schicht die Unvereinbarkeit dieser Kultobjekte mit dem Altar JHWHs (Dtn 16,21b), und zur dtr. Bearbeitung gehört die Apposition "aus irgendwelchem Holz" (vgl. Dtn 12,2b; aaO. 56).

409 The Goddess 112.

410 Vgl. JAROŠ, Die Stellung^2 121-133.

411 AaO. 113.

412 Der Hinweis auf die oft in einem Wäldchen sich befindlichen, islamischen Heiligengräber (*weli*; aaO.) passt hier schlecht.

413 The Goddess 114f.: DONNER/ROELLIG, KAI Nr. 19,4 und 277,1.

der in Zeile 9 zu beachtenden Präzisierung als *m*ʾ*ś* ("Votivbild", "Statue"), vielleicht auch als Kultobjekt ("Aschere" der Astarte) verstehen.[414]

Der von PATAI angetönte und von ENGLE ausgewalzte Vorschlag, die "Säulenfigürchen" der Eisenzeit II als *ʾšrjm* zu deuten, schafft ebenfalls mehr Verwirrung als Klärung. Zwar stellen sie in dieser Zeit die dominierende Figürchengattung dar, aber eben nicht die einzige (vgl. z.B. das Relief vom Tell Zeror in Abb. 28, die "Frau mit Kind" in Abb. 57, oder die "Frau mit Scheibe" in Abb. 63). Eine Erklärung, warum sich die atl. Polemik nur gerade gegen die "Säulenfigürchen" richtet, dürfte schwer zu finden sein. Obwohl ENGLE richtig gesehen hat "that the pillar figurines were apparently household objects",[415] identifiziert er sie mit den *ʾšrjm*, die in der Pluralform regelmässig zusammen mit anderen Kultobjekten (Altären, Masseben) genannt werden, die eindeutig zum Inventar eines Heiligtums gehören (vgl. Ex 34,13; Dtn 7,5; 12,3; 1 Kön 14,23; 2 Kön 17,10; 18,4 u.ö.). Vor allem der Verfasser der Chronikbücher, der mit einer Ausnahme (2 Chr 15,16) immer den Plural hat, selbst dort, wo die Königsbücher den Singular setzen (vgl. 2 Kön 18,4 mit 2 Chr 31,1; 2 Kön 21,3 mit 2 Chr 33,3), müsste dann sehr an den "Säulenfigürchen" interessiert gewesen sein. Zu seiner Zeit war diese Gattung aber schon mindestens hundert Jahre nicht mehr in Mode.

A. LEMAIRE ist schliesslich entgegenzuhalten, dass zwar nicht auszuschliessen ist, dass unter dem Begriff *ʾšrh* ein "heiliger Baum" gemeint sein kann (vgl. Dtn 16,21; Micha 5,13), wohl jedoch, dass jeder "heilige Baum" eine Aschera darstellte. Wäre *ʾšrh* nämlich bereits "Terminus technicus" für die in den Patriarchentraditionen erwähnten "heiligen Bäume", so käme dieser Begriff in den Genesis-Texten auch vor, wie dies bei der *mṣbh* (vgl. Gen 28,18. 22) der Fall ist. Obwohl LEMAIRE zweifellos Recht hat, dass das Verb *ʿśh* ("machen") ein sehr weites Bedeutungsspektrum hat,[416] so passt es eben doch besser zu einem stilisierten als zu einem lebenden Baum. Dieses und andere mit *ʾšrh* verbundene Verben[417] lassen vermuten, dass der Begriff in der Mehrzahl der Fälle ein künstlich geschaffenes, hölzernes Kultobjekt meint.[418]

---

414 Vgl. DONNER/ROELLIG, KAI (Nr. 277,1) Bd. II 382; DELCOR, Une inscription 43.

415 Pillar Figurines 35.

416 Les inscriptions 606.

417 Vgl. J.C. DE MOOR, ThWAT I 478.

418 AHARONI (Lachish V 29f.) glaubt, die Aschera als Kultpfahl aufgrund eines neben einer Massebe gefundenen Aschenhaufens eines Olivenbaumes auch archäologisch nachgewiesen zu haben.

Eine Göttin Aschera kann zugegebenermassen aus dem Alten Testament nicht mit der gleichen Sicherheit erschlossen werden wie das gleichnamige Kultobjekt. Weil über die *ʾšrh* praktisch nichts ausgesagt wird, tappt man bei gewissen Stellen ziemlich im Dunkeln. Das ist z.B. in 2 Kön 23,7 der Fall, wo nicht recht klar wird, was die *btjm lʾšrh* sind, die die Frauen im Tempel zu Jerusalem woben.[419] Doch braucht man die Möglichkeit, dass im Alten Testament die Göttin Aschera anvisiert sein könnte, auch nicht vollkommen auszuschliessen, wie dies A. LEMAIRE zu tun geneigt ist.[420] Das "Schandbild der Aschera" (*mplṣt lʾšrh*), das Maacha hatte anfertigen lassen (1 Kön 15,13), und das "Bild der Aschera" *(psl hʾšrh)*, das Manasse hatte machen lassen (2 Kön 21,7), können am besten gedeutet werden, wenn mit *ʾšrh* die Göttin gemeint ist.[421] Die in 1 Kön 18,19 genannten Ascherapropheten *(nbjʾj hʾšrh)* können nicht zum vorneherein als textkritisch zu eliminierende Glosse abgetan werden [422] und meinen, da sie neben den Baalspropheten erwähnt werden, höchstwahrscheinlich die Propheten der Göttin. Eine solche Göttin Aschera ist zwar ausserhalb der Bibel im 1. Jt. v. Chr. in Palästina nicht belegt. Doch ist die Göttin immerhin in dem bereits genannten Taanachbrief erwähnt, wo von einem "Seher der Aschera" die Rede ist,[423] und es steht fest, dass eine Göttin Aschera noch im 5./4. Jh. v. Chr. in Südarabien verehrt wurde.[424]

Die wichtigste Feststellung aber ist wohl die, dass "die Göttin und ihr gleichnamiges Kultobjekt nicht scharf unterschieden wurden, wie ein Vergleich von 2 Kön 21,3 mit 21,7 und von 23,4 mit 23,6 lehrt".[425] Selbst dort, wo mit grösserer Wahrscheinlichkeit ein Kultobjekt gemeint ist wie in Ri 6,25 oder in den späteren Stellen Ri 3,7 (dtr.) und 2 Chr 33,3 , kann die Aschera wohl

---

419 Es könnte sich um die Kleider (Schleier) für eine Kultstatue oder für Kultteilnehmerinnen handeln (vgl. GRAY, Kings 734; vgl. die Schleier der Göttin Abb. 267-295); es könnte sich auch um die Baldachine der Kultstatue handeln (vgl. Abb. 272, 276, 448; ENGLE, Pillar Figurines 54), oder aber um Farbbänder, die man am "heiligen Baum" oder Kultobjekt befestigte (vgl. LEMAIRE, Les inscriptions 607 Anm. 57).

420 Les inscriptions 603.

421 Vgl. GRAY, Kings 350 und 707; J.C. DE MOOR, ThWAT I 476.

422 HENTSCHEL, Elijaerzählungen 72f.; vgl. weiter unten in diesem Kapitel B 2.1 Anm.539.

423 Vgl. weiter oben in diesem Kap. A 2.1.2 Anm. 227.

424 Vgl. HAUSSIG, Wörterbuch I 497. In Südarabien scheint es sich allerdings um eine astrale Gottheit zu handeln. Zu den entsprechenden Inschriften aus Tema vgl. DONNER/ROELLIG, KAI Nr. 228,16; ENGLE, Pillar Figurines 88.

425 J.C. DE MOOR, ThWAT I 477; vgl. W.L. REED, IDB I 25; etwas Aehnliches

doch nur darum so direkt neben Baal bzw. seinem Altar stehen, wenn zumindest ursprünglich eine Beziehung zur gleichnamigen Göttin bestand. Auch die Tatsache, dass zweimal ausdrücklich Frauen mit dem Kult der Aschera in Verbindung gebracht werden, ist vielleicht als weiterer Hinweis auf eine weibliche Gottheit zu verstehen. Der atl. Befund lässt m.E. kaum einen anderen Schluss zu, als dass die Göttin Aschera und ihr gleichnamiges Kultobjekt ursprünglich zusammengehörten. Vielleicht war dieses Kultobjekt ursprünglich ein grüner Baum (vgl. Abb. 472). Neben den wenigen Indizien, die dem Alten Testament selbst entnommen werden können (vgl. die Verben *nṭ*^{c} und *ntš*) spricht vor allem die für Syrien/Palästina nachweisbare Verbindung von "Göttin und Baum", auf die ich bereits im letzten Kapitel hingewiesen habe,[426] für diese Annahme.[427] Vielleicht wurde ein solcher Baum wie in Aegypten auch noch weiter "verehrt", wenn er schon lange abgestorben (vgl. Abb. 465) oder dann durch einen künstlichen Baum (vgl. Abb. 469-471), dem immer noch der Name der Göttin anhaftete, ersetzt worden war.

Da die atl. Belegstellen für Aschera nicht wie bei Astarte alle erst spät datieren, lassen sich auch einige religionsgeschichtliche Ergebnisse gewinnen. Die Aschera kommt, im Gegensatz zur Massebe, in den Patriarchengeschichten nicht vor. Sie ist deshalb frühestens in unmittelbar vormonarchischer Zeit, spätestens aber während der Regierungszeit Ahabs (871-852) aus der kanaanäischen Religion übernommen worden.[428] Weit zurück muss nach den Analysen von F. LANGLAMET[429] und J. HALBE[430] auch die früheste Vernichtungsformel für die Aschera (zusammen mit Masseben und Baalsaltären), d.h. Ex 34,13 datiert werden, von der dann die dtn. Fassung in Dtn 7,5 [431] bzw.

---

ist bei Dagon zu beobachten, wo das eine Mal der Gott selbst, das andere Mal sein Kultbild gemeint sind (vgl. Ri 16,23f. mit 1 Sam 5,2-4).

426 Vgl. weiter oben Kap. III D 5.

427 Der einzige Alttestamentler, der bisher schon auf dieses Material verwiesen hat, ist B. LANG (Weisheit 99).

428 Vgl. dazu die alte Ueberlieferung in Ri 6,25-32. Zur Frühdatierung dieser Stelle vgl. PERLMAN, Asherah 30 und die nächste Anm.; zur vorsichtigen Datierung in die Zeit Ahabs weiter oben in diesem Kap. Anm. 326.

429 LANGLAMET (Israel 505f.) weist die Stelle der jahwistischen Tradition (nicht aber der literarischen Schicht 3) zu und datiert die Stelle noch vor Salomon.

430 HALBE (Das Privilegrecht 119) bleibt vorsichtiger als LANGLAMET, hält aber ebenfalls eine vordeuteronomische Datierung für wahrscheinlich.

431 Vgl. WEINFELD, Deuteronomy 39 Anm. 1; ENGLE, Pillar Figurines 75.

die dtr. Fassung in 12,3[432] abhängig sind.[433] Sie lautet:

> "Ihr sollt ihre (der Bewohner des Landes) Altäre niederreissen,
> ihre Masseben zerstören
> und seine Ascheren *(ʾšrjw)*[434] umhauen."

HALBE grenzt diese Vorschrift, die seiner Ansicht nach die fremden Kultstätten im Auge hat, von dem ebenfalls noch vordeuteronomisch eingestuften Verbot in Dtn 16,21f. ab, das die Verhältnisse am JHWH-Heiligtum im Auge hat.[435] Es ist jedoch m.E. nicht leicht, zwischen dem Neben- bzw. Gegeneinander von fremden Göttern und JHWH einerseits und einem kanaanaisierten JHWH-Kult andererseits, der von gewissen JHWH-Verehrern als fremd und die eigene religiöse Identität gefährdend empfunden wurde, zu unterscheiden. Relativ sicher gilt vorläufig nur, dass sowohl der Kampf gegen die Göttin Aschera als Partnerin Baals (vgl. 1 Kön 18) als auch gegen ein mit ihr verbundenes Kultobjekt (vgl. Ri 6) vorerst im Nordreich geführt wurde. Es scheint immerhin so, dass Elija noch gegen einen phönizischen Baal[436] kämpfte, Hosea aber dann hauptsächlich gegen einen Kult, der sich dem Namen nach als JHWH-Kult ausgab, in dem aber wohl de facto Baal vergegenwärtigt wurde. Die Aschera hat sich, so möchte man aufgrund der Inschriften aus Chirbet el-Qom und Kuntillet Adschrud vermuten, so weit von ihrer ursprünglichen Bindung an die Göttin gelöst, dass man sie im südlichen Juda des 7. Jhs. v. Chr. als Kultobjekt JHWHs verstehen konnte.

---

432 Vgl. ROSE, Ausschliesslichkeitsanspruch 91.

433 Zur Abhängigkeit der Stellen Dtn 7,5 und 12,3 von Ex 34,13 vgl. auch PERLMAN, Asherah 29.

434 Der MT (Sg.) braucht hier nicht in den Plural gesetzt zu werden, da das Bezugswort des Relativpronomens zwar im Sg. steht *(jwšb hʾrṣ)*, jedoch als Kollektivbegriff gebraucht wird, was den schnellen Wechsel vom Pl. zum Sg. und umgekehrt (vgl. auch v. 15) erklärt (vgl. LANGLAMET, Israel 483 Anm. 148). Das singularische Suffix könnte ausserdem ein Indiz dafür sein, dass das dritte Glied später hinzugekommen und die ganze Formel vielleicht doch nicht so früh anzusetzen ist, wie LANGLAMET (vgl. weiter oben Anm. 424) dies tut (vgl. HALBE, Das Privilegrecht 114).

435 Das Privilegrecht 117.

436 Ob der auf dem Karmel verehrte Baal mit einer typischen Gottheit (Baal-Schamem oder Melqart) identifiziert werden kann, lässt sich nicht mit Sicherheit ausmachen (vgl. SMEND, Der biblische und der historische Elia 175).

1.4 Die "Himmelskönigin"

Die aufschlussreichsten Angaben über eine von Israeliten verehrte Göttin betreffen nicht eine der drei eben behandelten, namentlich erwähnten Gottheiten (Anat, Astarte oder Aschera), sondern die sogenannte "Himmelskönigin". Zwei Abschnitte des Jeremiabuches schildern ihren Kult. Zum ersten Mal ist dies in Jer 7,16-20 der Fall: Im Anschluss an die Tempelrede begründet JHWH gegenüber dem Propheten das Verbot, für die judäische Bevölkerung Fürbitte einzulegen:

7,17 "Siehst Du nicht, was sie in den Städten Judas und auf den Gassen Jerusalems tun.
18a Die Kinder lesen Holz auf, und die Väter entzünden das Feuer, während die Frauen den Teig kneten,
18b um der Himmelskönigin *(lmlkt*[437] *hšmjm)* Kuchen *(kwnjm)* zu backen.
18b Und fremden Göttern spenden sie, mir zum Verdruss, Trankopfer."

Die Stelle schildert die Situation im vorexilischen Juda zur Zeit Jojakims (609-598). Danach wäre die von Jojakims Vater Joschija durchgeführte Reform im Bereich der privaten Frömmigkeit bereits wieder rückgängig gemacht worden.

Zum zweiten Mal wird in Jer 44,15-25 von der "Himmelskönigin" erzählt. Es sind judäische Flüchtlinge, die nach der Katastrophe von 587 v. Chr. und nach der Ermordung Gedaljas nach Aegypten fliehen und da zum Kult der "Himmelskönigin" zurückkehren. Sie machen dem Propheten unmissverständlich klar, dass sie nicht auf ihn hören, sondern der "Himmelskönigin" opfern wollen, wie sie gelobt haben. Dies hätten nämlich auch schon ihre Väter getan, und sie seien damit nicht schlecht gefahren:

44,17 "...
Da hatten wir Brot genug. Es ging uns gut, und wir sahen

---

437 Die Vokalisierung *m^{e}leket* könnte phonetische Schreibung für *m^{e}leʾket*, st. cstr. von *m^{e}laʾkah* sein und "Werk (des Himmels)" bedeuten (vgl. CORNILL, Jeremia 98). Auch die LXX setzt τῇ στρατίᾳ τοῦ οὐρανοῦ Es ist jedoch wahrscheinlicher, dass es sich hier und in den Parallelstellen Jer 44,17.19 um eine (vielleicht absichtliche) Fehlpunktierung der Masoreten handelt. Eigentlich wäre hier *malkat* ("Königin") zu punktieren (vgl. die LXX in der Jer 44,17.19: βασιλίσσα τοῦ οὐρανοῦ).

kein Unglück.
18 Seit wir es unterlassen haben, der Himmelskönigin *(lmlkt hšmjm)* zu räuchern und ihr Trankopfer darzubringen, leiden wir Mangel an allem und kommen durch Schwert und Hunger um.
19 Und wenn wir (Frauen) der Himmelskönigin *(lmlkt hšmjm)* räuchern und ihr Trankopfer darbringen,
geschieht es etwa ohne die Einwilligung unserer Männer,
dass wir ihr Kuchen *(kwnjm)* backen, um sie abzubilden *(lh^{c}ṣbh)*
und ihr Trankopfer darzubringen."

Die verwirrende Vielfalt der neueren Sekundärliteratur zum Jeremiabuch ist nicht etwa durch eine Vielzahl von disparaten Einzeluntersuchungen bedingt, sondern dadurch, dass die Forschung auch in zentralen Grundfragen (Authentizität der Jeremia-Worte, Verhältnisse dieser Worte zum Fremdbericht (des Baruch?), Anteil der Redaktion) noch nicht zu einem Konsens gefunden hat.[438] Literarische Arbeiten gehen dabei meistens von der die grundlegende Einteilung von B. DUHM weiterführenden Vierquellentheorie von S. MOWINCKEL aus dem Jahre 1914 aus.[439] Danach wäre Jer 7,16-20 der Quelle A (dtr. Bearbeitung) und 44,15-28 der Quelle B ("Baruch-Biographie") zuzurechnen. M. ROSE sind nun aber nicht nur inhaltliche, sondern auch eine ganze Reihe von stilistischen Entsprechungen zwischen den zur Diskussion stehenden Abschnitten aufgefallen.[440] Für diese sprachlichen Uebereinstimmungen bietet MOWINCKELs Vierquellentheorie keine hinreichende Erklärung. Sie gehen nach ROSE vielmehr "auf das Konto einer beide Texte übergreifenden Bearbeitung, die sich als eindeutig dtr. ausweist. Diese Bearbeitung lässt in den genannten Texten nur noch mühsam ihre zugrunde liegenden Vorlagen erkennen."[441] Während

438 HERRMANN, Forschung 481. Vgl. die je verschieden gewichteten, forschungsgeschichtlichen Abrisse bei THIEL (Die dtr. Redaktion 3-31) und WEIPPERT (Die Prosareden 1-21).

439 MOWINCKEL unterschied folgende Quellen:
A. Eine Sammlung jeremianischer Orakel (Jer 1-23, bzw. 25).
B. Eine Sammlung von Erzählungen über Jeremia (Jer 26-44).
C. Reden in enger Berührung zur dtr. Sprache und Theologie (in A und B verstreut).
D. Sammlungen von Heilsweissagungen (Jer 30f.). Die Kap. 46-52 schied er als späteren Anhang aus. Zur Komposition 54f.; vgl. SMEND, Die Entstehung 158f.

440 Der Ausschliesslichkeitsanspruch 251 Anm. 2.

441 AaO. 252.

M. ROSE[442] und vorher schon W. THIEL in einer ähnlichen, stark redaktionsgeschichtlich orientierten Arbeit[443] meistens nur noch wenig ursprüngliche Elemente aus der dtr. Bearbeitung herausdestillieren[444], hält H. WEIPPERT viele Prosaabschnitte für jeremianisch, die gemeinhin MOWINCKELs Quelle C zugerechnet werden.[445] Dass das Jeremiabuch das Werk nicht nur eines[446], sondern mehrerer redaktioneller Bearbeiter darstellt und dieser Vorgang sich über eine längere Zeit erstreckt hat, lässt sich nicht allein aus dem Vergleich gemeinsamer Stilelemente in Jer 7 und 44 herauslesen, sondern auch daran erkennen, dass die Version der LXX um ein Achtel kürzer ist als der MT, somit der Text auch im 3. Jh. v. Chr. noch nicht endgültig feststand und die Redaktionsarbeit wohl bis zur Kanonbildung dauerte.[447] Zum Verständnis des Kults um die "Himmelskönigin" ist es aber nicht unbedingt nötig, das Verhältnis von Vorlage und dtr. Bearbeitung bzw. späteren Bearbeitungen[448] weiter zu untersuchen. Abgesehen davon, dass der Platz für eine Klärung hier fehlt, könnte eine solche die fast resignierend tönende Feststellung S. HERRMANNs wohl nicht aus dem Weg räumen, "dass das echte Jeremiawort nur hypothetisch festgestellt werden kann."[449] M.E. genügt hier die ebenfalls schon von HERRMANN gemachte Beobachtung, dass authentische Jeremiatexte und Texte in dtr. Bearbeitung in jedem Fall nur wenige Jahrzehnte auseinanderliegen können.[450] Der dtr. Redaktion musste also ein zu Lebzeiten Jeremias ausgeübter Kult der "Himmelskönigin" zumindest noch in der Erinnerung lebendig sein.

Nach Jer 7,17 handelt es sich beim Kult der "Himmelskönigin" um eine in Juda und Jerusalem sehr verbreitete Praxis (vgl. auch 44,17). Der zentra-

---

442 AaO. 252f. und 257.

443 Die dtr. Redaktion 120.

444 In Jer 7,16-20 nur v. 18a und bα .

445 Dazu gehört z.B. die Wendung *ʾlhjm ʾḥrjm* in Verbindung mit *nsk* in Jer 7,18 und *qṭr +l* in Jer 44,17-19.25 (Prosareden 221f.).

446 So RUDOLPH, Jeremia XIXf.

447 Vgl. FOHRER, Einleitung 438; SMEND, Die Entstehung 160.

448 Mit der Aufarbeitung der postdeuteronomistischen Redaktionsschicht(en) hat sich die Exegese bisher kaum beschäftigt. Erst THIEL hat bisher eine Reihe von Texten mit einem entsprechenden Siglum (PD) gekennzeichnet (vgl. Die dtr. Redaktion 43 Anm. 45).

449 Forschung 485.

450 AaO. 487. Auch R. SMEND glaubt, dass die grundlegende dtr. Redaktion des Buches noch in die Exilszeit gehört (Die Entstehung 160).

le Vers 7,18 beschreibt den Kult um die "Himmelskönigin" als Angelegenheit der ganzen Familie, wobei allerdings die Frauen mit dem Formen und Backen der Kuchen *(kwnjm)* den wichtigsten Beitrag leisten. Diese Beobachtung findet in Jer 44 ihre Bestätigung.[451] In 44,19 sind es die Frauen, die reden. Sie bezeichnen sich da selbst als die Hauptakteure im Kult der "Himmelskönigin", zu dessen Ausübung sie sich durch ein Gelübde (vgl. 44,17: *dbr ʾšr-jṣʾ mpjnw*) verpflichtet haben. Interessant ist, dass die Frauen ausdrücklich darauf verweisen, dieses Gelübde mit Billigung ihrer Männer geleistet zu haben. Num 30,4-17 sieht tatsächlich vor, dass verheiratete Frauen ein Gelübde nur mit der Zustimmung ihrer Männer leisten dürfen.[452] Gerade in der Sorge um den eigenen Nachwuchs waren Frauen vielleicht mehr als Männer versucht, ein Gelübde zu leisten. Das priesterschriftliche Gesetz, das die Frauen zwang, für ein Gelübde die Einwilligung ihrer Männer einzuholen, sollte dann wohl verhindern, dass die Frauen sich gegenüber der Göttin statt gegenüber JHWH verpflichteten, wie dies von Hanna berichtet wird (1 Sam 1,11). Vorausgesetzt ist allerdings, dass man in Priesterkreisen den Männern mehr Orthodoxie zubilligte als den Frauen. Gegenüber der "Himmelskönigin" bestand die Erfüllung des Gelübdes neben dem Räuchern und dem Spenden von Trankopfern vor allem darin, ihr Kuchen zu backen, wobei aufgrund des *lhᶜṣbh* in Jer 44, 19 angenommen werden muss, dass die Göttin dabei auch visuell auf irgendeine Art vergegenwärtigt wurde. Bevor der Versuch unternommen werden soll, einige generelle Schlussfolgerungen auf die Art dieses Kultes zu ziehen, drängt sich die Frage auf, wer denn mit der "Himmelskönigin" eigentlich gemeint ist und wie man sich die ihr dargebrachten Kuchen vorzustellen hat.

Die meisten neueren Kommentare zu Jer 7 und 44 identifizieren die "Himmelskönigin" mit der assyrisch-babylonischen Ischtar[453], da diese in akkadischen Texten hie und da (allerdings nicht sehr häufig) den Beinamen *šarrat šame* trägt[454], was dem hebr. *mlkt hšmjm* entspricht. Vereinzelt hat man sie auch

---

451 Während der Vers 18a und bα nicht nur inhaltlich, sondern auch von der Struktur her ein eigenes Gewicht besitzt und daher nicht ohne Grund von ROSE und THIEL als ursprüngliches Jeremiawort gedeutet wird (vgl. weiter oben Anm. 436 und 437), lassen sich in Jer 44 über einen ursprünglichen Jeremiatext nur Vermutungen anstellen (vgl. ROSE, Der Ausschliesslichkeitsanspruch 256f.).

452 Vgl. weiter oben Kap. I B 4 und zum aus Ugarit überlieferten Gelübde einer Schwangeren Kap. III Anm. 873.

453 RUDOLPH, Jeremia 55; WEISER, Jeremia 70; BRIGHT, Jeremiah 56.

454 VON SODEN, AHw 1188; vgl. TALLQVIST, Akkademische Götterepitheta 239 und 462. Vgl. auch die einmalige Erwähnung in der grossen Götterliste An-Anum Taf. IV Zeile 171: C. WILCKE, RLA 77.

schon mit Anat[455], Astarte[456] und der Sonnengöttin Schapasch[457] aus dem ugaritischen Pantheon gleichgesetzt. Nun habe ich weiter oben bereits darauf hingewiesen, dass der Titel "Himmelsherrin" oder "Himmelskönigin" sehr oft als Beiname einer Göttin erscheint und so nicht nur mit einem Namen verbunden werden kann.[458] J. MC KAY lehnt die mesopotamische Herkunft der "Himmelskönigin" noch aus anderen Gründen ab. Er verweist auf eine Reihe von archäologischen Funden, die belegen sollen, dass die syrisch/kanaanäische Göttin schon vor der Assyrerzeit verehrt wurde.[459] Es trifft zu, dass die Göttin ihren astralen Aspekt nicht erst dem religiösen Einfluss Assurs verdankt (vgl. z.B. <u>unsere Abb. 42 und 43</u>). Die Frage ist nur, ob der in Jer 7 und 44 geschilderte Kult der "Himmelskönigin" nicht doch stark assyrisch geprägt war. Seit der Mitte des 8. Jhs. v. Chr., als Ahas die Assyrer gegen Israel und Aram zu Hilfe rief, konnte sich Juda auch in religiöser Hinsicht dem Einfluss Assurs nicht mehr entziehen. Das Räuchern auf den Dächern, Trankopferspenden sowie das Darbringen von Broten oder Kuchen war gerade auch im assyrischen Kult von Adad und Ischtar populär, wie M. WEINFELD überzeugend nachgewiesen hat.[460] Ein Unterschied besteht allerdings darin, dass die Verehrung der "Himmelskönigin" durch die judäischen Frauen rein privaten Charakter hatte, während es sich bei den assyrischen Gebetsbeschwörungen um rituell ausgeformte Texte handelt. Abgesehen davon, dass diese Rituale aber meistens nicht für den offiziellen Tempelkult, sondern für einen Einzelnen bestimmt waren[461], kann die Archäologie diesen Unterschied insofern relativieren, als auch in Uruk, Babylon und Nippur ins 7./6. Jh. datierte Räucheraltäre gefunden wurden, die grosse Aehnlichkeit mit zeitgenössischen Fundstücken aus Palästina aufweisen und somit die Praxis des priva-

---

455 WIDENGREN, Sakrales Königtum 12; MC KAY, Religion in Judah 54.

456 CULICAN, A Votive Model 122.

457 DAHOOD, La regina del Cielo 168.

458 Vgl. weiter oben in diesem Kapitel B 1.4.3 und Anm. 133. Wenn auch WEISER (Jeremia 71) mit dem Hinweis auf die gemein-altorientalische Muttergöttin allzusehr verallgemeinert, so ist doch auffällig, dass gerade der astrale Aspekt der Göttin sehr beliebt war und sich über den vorderasiatischen Raum hinaus "bis in die Marienverehrung hinein (stella maris) erhalten hat."

459 Religion in Judah 46. MC KAY weist vor allem darauf hin, dass in Räumen, die der Göttin geweiht waren, Sterndarstellungen gefunden wurden, und dass der Stern auch auf Terrakottareliefs und Amuletten neben der Göttin auftaucht.

460 The Worship 152.

461 Vgl. ALBERTZ, Persönliche Frömmigkeit 130f.

ten Räucherns auch für Assyrien belegen[462]. Für die Beliebtheit der "Himmelskönigin" in Assur kann ausserdem noch auf die Glyptik verwiesen werden: Die kriegerische oder aber auch unbewaffnete Ischtar erscheint auf den neuassyrischen Siegeln und Amuletten meistens mit einem Stern bekrönt oder von einem ganzen Sternenkranz umgeben (vgl. Abb. 500-505). Für unseren Zusammenhang von entscheidender Bedeutung ist jedoch, dass die assyrische Verehrung des "Himmelskönigs" (Adad), der "Himmelskönigin" und des "Himmelsheers" (vgl. Jer 19,13) nach der Meinung von M. WEINFELD enge Parallelen im syrisch/hethitischen Raum hat.[463] Seiner Meinung kann ich mich hier anschliessen. Zwar gibt es auch in Mesopotamien seit älterer Zeit eine "Himmelsherrin/Himmelskönigin" als besondere Erscheinungsform der Inanna/Ischtar.[464] Doch wenn die assyrischen Texte hauptsächlich vom Paar Adad-Ischtar reden, so muss unbedingt auch mit syrischem Einfluss gerechnet werden. Der Name Adad ist vielleicht schon in akkadischer Zeit belegt[465], doch als "Herr des Himmels und der Erde"[466] hat er erst unter der westsemitischen Hammurabi-Dynastie Eingang ins babylonische Pantheon gefunden.[467] Daher muss das Paar Adad-Ischtar in enger Beziehung zum syrisch/aramäischen Baal/Hadad und seiner Partnerin gesehen werden,[468] und für die assyrische "Himmelskönigin" des 1. Jts. v. Chr. dürfte es leicht gewesen sein, in den eroberten Gebieten Syriens und Palästinas Fuss zu fassen. Sie war da höchstens eine Halb-Fremde und konnte sich mit Leichtigkeit den eventuell schon vorhandenen Lokalformen der "Himmelskönigin"[469] assimilieren. Nach WEINFELD ist dann aber doch, wenn nicht die Gestalt, so doch der Kult assyrisch vermittelt.[470] Die Klä-

462 WEINFELD, aaO. 153.

463 The Worship 148, 153.

464 Vgl. weiter oben Kap. III E 3.

465 HAUSSIG, Wörterbuch I 135.

466 Dieser Titel Adads ist auch auf einem altbabylonischen Siegel belegt: DELAPORTE, Louvre II A 456; vgl. VANEL, L'iconographie 53.

467 WEINFELD, The Worship 147.

468 WEINFELD glaubt sogar, dass der "Himmelskönig" und die "Himmelskönigin" im aramäischen Kulturgebiet ihre Wurzel hatten. Als Beleg führt er eine in der Sonnenscheibe erscheinende Göttin auf einem assyrischen Relief an (The worship 153 Anm. 169). M.E. wäre es naheliegender gewesen, auf die Präsenz der nackten, syrischen Göttin in der mittel- und neuassyrischen Glyptik zu verweisen, die oft geflügelt und mit einer Krone geschmückt erscheint (vgl. Abb. 173-176).

469 Vgl. die Position MC KAYs weiter oben in diesem Abschnitt.

470 The Worship 146, 148 und 150. Vgl. ROSE, Der Ausschliesslichkeitsanspruch 148.

rung unserer zweiten Frage, was denn mit den "Kuchen der Himmelskönigin" genau gemeint sein könnte, wird uns als Stichprobe dafür dienen können, wie weit auch in diesem letzten Punkt der Sicht WEINFELDs gefolgt werden kann.

Brote und kuchenartige Gebäcke gehören zu den beliebtesten Opfergaben im Alten Orient.[471] In Palästina wurden Opferbrote nicht nur im kanaanäischen Kult verwendet[472], sondern auch für JHWH wurde Brot gebacken, vor allem die sogenannten Schaubrote.[473] Es stellt sich also sogleich die Frage, ob der "Himmelskönigin" ein spezielles Gebäck geopfert wurde. Einen wichtigen Hinweis stellt die Präzisierung *lh^c^ṣbh* in Jer 44,19 dar, die in Anlehnung an RUDOLPH am besten mit "um sie abzubilden" wiedergegeben werden kann.[474] Mehrere Möglichkeiten bieten sich an: Der Teig kann figürlich geformt oder aber mit dem Bild einer Göttin oder eines ihrer Attribute versehen werden, indem man ihn in eine Form drückt oder einen Stempel auf ihn presst. Für die erste Möglichkeit wird gerne auf Backplatten verwiesen, die in Heiligtümern gefunden wurden.[475] Interessanter sind die archäologischen Belege für die zweite Möglichkeit. A.S. VAN DER WOUDE scheint das Bilderverbot so ernst zu nehmen, dass er es auch für die "Himmelskönigin" gelten lässt und nur Backformen in Sternform für denkbar hält.[476] Dabei kann man auf einen

---

471 Einem Ritual des Anu-Tempels in Uruk ist zu entnehmen, dass an diesem Heiligtum allein täglich rund 170 Brote benötigt wurden (WAEHREN, Brot 61; GRESSMANN, AOT 306). Darüberhinaus bezeugen die Briefe einer *naditu* (vgl. weiter oben Kap. III C 5.4), dass beim morgendlichen und abendlichen Gebet den Göttern Opferbrot (s u k = *kurummatum*) dargebracht wurde (ALBERTZ, Persönliche Frömmigkeit 131). Vgl. FALKENSTEIN/VON SODEN, Hymnen 265.

472 Vgl. die ins 14. Jh. v. Chr. datierten Votivbrote aus Bet Schean (ROWE, The Four Canaanite Temples Taf. LIII A,7; JAMES, The Iron Age Fig. 105, 8-12). Vgl. auch die Brote auf dem Tisch von Abb. 228, 249 u.ö.

473 Lev 24,5-9; vgl. DE BOER, An Aspect 32-36; ROSE, Der Ausschliesslichkeitsanspruch 258 Anm. 1. DE BOER deutet den Ausdruck *lḥm hpnjm*, der seit Luther normalerweise mit "Schaubrot" wiedergegeben wird, als "facial bread" und rechnet mit der Möglichkeit, dass die Brote ähnlich wie das Gebäck der Himmelskönigin in Jer 7,18 und 44,19 mit dem Bild der Gottheit versehen war (aaO. 35). Vgl. dagegen A.S. VAN DER WOUDE, THAT II 460.

474 Jeremia 260 v. 19 Anm. d. Vgl. das Pi. von *^c^ṣb* in Ijob 10,8. Der fehlende Mappiq im Pronominalsuffix ist im AT noch zweimal belegt: Ex 2,3 und Am 1,1 (vgl. GESENIUS/KAUTZSCH, Grammatik § 58g; JOÜON, Grammaire § 61i).

475 Vgl. TUFNELL, Lachish II 39 Taf. 54A Nr. 338; RAST, Taanach I 38 Fig. 69,1-2; ders., Cakes 171.

476 THAT II 460. Vgl. ähnlich RUDOLPH, Jeremia 55.

Stempel aus Bet Schean mit einer sternförmigen Zeichnung verweisen.[477] Doch ist nicht einzusehen, warum eine solche Backform nicht auch eine figürliche Darstellung der Göttin enthalten kann, zumal das Nomen *ᶜṣb*, zu dem *lhᶜṣbh* wahrscheinlich ein Denominativum bildet[478], ein eigentliches Götterbild bezeichnen kann (vgl. Ps 135,15-17). In einem Nebenraum der Bäckerei des Palastes von Mari (Raum Nr. 77) wurde eine ganze Serie von 47 Gebäckformen gefunden.[479] Darunter befinden sich neben geometrischen Mustern[480] und Tieren[481] und Tänzern[482] drei Formen (Abb. 519 zeigt die am besten erhaltene), die eine nackte Frau auf einer Bank darstellen.[483] Ihre Nacktheit - sie trägt nur reichen Halsschmuck - sowie der typische Gestus der die Brüste stützenden Arme lassen keine Zweifel daran, dass es sich um die "nackte Göttin" handelt.[484] Die schlanke Taille und die weitausladenden Hüften erinnern zudem sehr an etwa gleichzeitige Darstellungen der "nackten Göttin" auf altsyrischen Siegeln.[485] Ungewöhnlich ist hingegen der turbanartige Kopfschmuck, der sonst nur noch auf Figürchen aus dem Industal zu finden ist.[486] Neben den Versuchen, die Göttin auf den Kuchen archäologisch nachzuweisen, hat man sich auch schon bemüht, die Kuchen in den Händen der syrisch/kanaanäschen Göttin zu finden. M. WAEHREN hat wohl das "dreieckförmige Brot", das er in der Hand einer Göttin aus Ras-Schamra sieht[487], mit dem abstehenden Daumen verwechselt. Daneben gibt es aber noch die Terrakottafigürchen, die

---

477 ROWE, The Four Canaanite Temples 9 Taf. 37,22; vgl. ROSE, Der Ausschliesslichkeitsanspruch 258 Anm. d. Vgl. auch die Rosetten auf zwei Kuchenformen aus Mari: PARROT, MAM II, 3 53 Fig. 45 Nr. 1056 und 54 Fig. 46.

478 RAST, Cakes 168, 177 Anm. 4.

479 PARROT, Les fouilles de Mari (3ᵉ campagne) 75-77; ders., MAM II, 3 33-57. Da die Formen keine Brandspuren aufweisen, kamen immer wieder Zweifel auf, ob sie als Gebäckformen dienten. Die Fundlage direkt neben dem Hof mit den zwei grossen Backöfen (vgl. PARROT, MAM II, 1 Taf. L Fig. 1 und 2), ihre Grösse sowie die Möglichkeit, dass der Teig noch vor dem Backen wieder aus der Form entfernt wurde, machen diese Interpretation doch zur wahrscheinlichsten (vgl. RAST, Cakes 172f.; WAEHREN, Brot 28).

480 PARROT, MAM II, 3 Fig. 42-46.

481 PARROT, MAM II, 3 Fig. 28, 29, 33-40.

482 PARROT, MAM II, 3 Fig. 30.

483 PARROT, MAM II, 3 37f. Taf. XIX Nr. 1044, 1121 und 1122.

484 Vgl. RAST, Cakes 178 Anm. 25. Zum Typ der ihre Brüste stützenden "nackten Göttin" vgl. auch unsere Abb. 22-35.

485 Vgl. unsere Abb. 102 und 126; KEEL, Das Böcklein 101 Abb. 67 und 68.

486 Vgl. PARROT, Les fouilles de Mari (3ᵉ campagne) 77 Anm. 1.

487 Das Brot 54 Abb. 24.

eine Göttin mit Scheibe zeigen (Abb. 62-64) und für die ich bereits die Deutung als Kuchen vorgeschlagen habe.[488] Obwohl die Scheibe in der Regel als Tamburin interpretiert wird, was meistens auch zutreffen dürfte,[489] halte ich zumindest die Scheibe auf Abb. 63 eher für ein Gebäck, da sie mit einem grossen Kreuz verziert ist[490]. Dasselbe Kreuz findet man auch auf der Scheibe eines Figürchenfragments aus dem Biblischen Institut der Universität Freiburg[491], und es könnte sich beidemale um einen Kuchen handeln, der mit dem Zugehörigkeitszeichen der Göttin verziert worden ist[492], dem wir schon auf dem Stirnplättchen der "Frau am Fenster" (vgl. Abb. 308) begegnet sind. Sogar das "Backen für die Göttin" ist plastisch dargestellt worden. Ein phönizisches Tonmodell, das allerdings relativ spät in die hellenistische Zeit (3./2. Jh. v. Chr.) datiert wird und sich im Nationalmuseum von Beirut befindet, zeigt im Zentrum eines Hofes eine bienenkorbartige Konstruktion, die W. CULICAN als Ofen interpretiert.[493] Der Ofen ist von vier sitzenden Frauen mit erhobenen Händen umgeben. In einer Ecke des Hofes steht eine weibliche Gottheit, unzweifelhaft vom Typ der "schwangeren Göttin" (vgl. Abb. 381)[494]. In einer anderen Ecke steht eine männliche Figur, die CULICAN aufgrund des Haarschnitts und der segnend erhobenen Hand als Priester deutet.[495] CULICAN glaubt, unter Verweis auf Jer 7 und 44: "... there seems little else possible other than a cake-baking ritual in the presence of the

488 Vgl. weiter oben Kap. III C 2.

489 Da es sich bei Stücken, wo die Scheibe rechtwinklig zum Körper gehalten wird (vgl. Abb. 66, 67, 252) mit Sicherheit um ein Tamburin handelt, dürfte dies auch oft der Fall sein, wenn die Scheibe flach auf dem Körper des Figürchens liegt, besonders dann, wenn die linke Hand den Rand der Scheibe hält und die rechte auf der Scheibe selbst (Trommelfell?) liegt. Die Figur mit dem Tamburin hat auch eine sehr lange Tradition. Vgl. zu dem in Kap. II A 1.8 Gesagten auch noch FERRONs Analyse punischer Statuetten, deren Ursprung seiner Ansicht nach in Palästina liegt (Statuettes au tympanon 19).

490 Gegen HILLERS, The Goddess 97, der für ein Tamburin plädiert. Vgl. dagegen LAPP (The 1963 Excavation 40) in einer ersten Deutung, die er später allerdings zugunsten des Tamburins revidierte.

491 KEEL, Zeichen 204 Abb. 20.

492 AaO. 205.

493 CULICAN, A Votive Model 119 Taf. XII und XIII. Aehnlich muss man sich wahrscheinlich die kuppelförmig überdeckten Grossbacköfen von Mari (vgl. PARROT, MAM II,1 Taf. L) vorstellen.

494 Aufgrund dieses Figürchentyps könnte das Modell m.E. schon etwas früher ins 4. Jh. v. Chr. datiert werden. Vgl. weiter oben Kap. III C 6.

495 A Votive Model 120.

goddess Ashtart and her priest."[496] Die Identifikation der phönizischen, schwangeren Göttin mit Astarte kann CULICAN mit dem Hinweis auf eine zweiseitige phönizische Inschrift aus dem 5./4. Jh. v. Chr. stützen, die 1879 in Kition entdeckt wurde und das Verzeichnis der Ausgaben einer Tempelverwaltung in Kition/Larnaka enthält.[497] In der neuesten Bearbeitung dieser Inschrift von MASSON/SZNYCER übersetzen die Autoren die Zeile 9 der Seite A folgendermassen:

> "Pour les 2 boulangers qui ont cuit ... du gâteau pour la Reine [Sainte] [= ᶜAstart], ..."[498]

Die Ergänzung zu "Reine Sainte " rechtfertigen die Autoren mit Zeile 6, wo die Lesart *mlkt qdšt* gesichert ist, und die Identifikation mit Astarte hat ihren Grund in Zeile 4, wo vom "Tempel der Astarte in Kition" die Rede ist.[499] Die Erwähnung einer "Königin" verlockt, diese Inschrift zusammen mit dem Tonmodell aus Kition mit der "Himmelskönigin" aus dem Jeremiabuch zu vergleichen.[500] Doch darf ein gewichtiger Unterschied nicht übersehen werden: Die Inschrift, aber auch das Tonmodell, sofern es sich bei der grossen männlichen Figur wirklich um einen Priester handelt, sind Zeugnisse eines offiziellen Kultbetriebs. Die Jeremiastellen sind dies wahrscheinlich nicht, da das Kuchenbacken vermutlich zuhause im Privathof und das Räuchern auf den Dächern der eigenen Häuser stattfand. Vor diesem Hintergrund lohnt es sich m.E., die je verschiedenen Begriffe für Kuchen etwas näher zu betrachten.

In der Inschrift aus Kition ist die Leseart *ḥlt lmlkt [qdšt]* gesichert.[501] Das Wort *ḥlt* ist im Alten Testament gut bezeugt und wird in der Regel mit "Ringbrot" übersetzt.[502] David lässt nach der Ueberführung der Lade unter anderem solche Brote austeilen (2 Sam 6,19; vgl. 1 Chr 16,3). Sonst be-

---

496 AaO. 121.

497 DONNER/ROELLIG, KAI Nr. 37.

498 Recherches 27.

499 AaO. 48.

500 Vgl. CULICAN, A Votive Model 121.

501 DONNER/ROELLIG, KAI I 8 Nr. 37 Zeile 10; MASSON/SZNYCER, Recherches 26 Zeile 9. Da für DONNER/ROELLIG die Lesung der vorhergehenden Worte unklar war (KAI III 55), ergab die Wiedergabe von *ḥlt* mit Ringbrot noch keinen rechten Sinn.

502 Vgl. BAUMGARTNER, Lexikon 304. Die Uebersetzung "Ringbrot" wird von der Wurzel *ḥll* III "durchbohren" abgeleitet. Nach DALMAN (Arbeit und Sitte IV 119) meint *ḥlh* ein "Dickbrot" im Gegensatz zu "Dünnbrot" (*rqjq*: vgl. Lev 2,4).

zeichnet es aber auch im Alten Testament ein im Kult verwendetes Opferbrot (Ex 29,2.3; Lev 2,4; 7,12.13; 8,26; 24,5; Num 6,15.19; 15,20). In Jer 7 und 44 ist jedoch nicht von *ḥlwt*, sondern von *kwnjm* die Rede. *kwn* kommt nur in den beiden Jeremiastellen vor und gilt allgemein als akkadisches Lehnwort, das von akk. *kamanu* abzuleiten ist.[503] *kamanu* bezeichnet vor allem in neuassyrischen Texten einen (mit Feigen oder Honig) gesüssten Kuchen.[504] Es kann auch einen Opferkuchen für die Göttin Ischtar bezeichnen, wird dann aber normalerweise durch das Beiwort *tumri* näher präzisiert. *kaman tumri* bezeichnet einen Glutaschenkuchen oder ein Holzkohlenbrot und scheint die Speise der Hirten gewesen zu sein.[505] In einem Beschwörungsritual heisst es z.B.:

> "[Ich habe dir] eine reine [Opfer]zurüstung [bereitet],
> in Milch einen reinen Kuchen, ein Holzkohlenbrot."[506]

Im Gilgamesch-Epos wirft der Held der Göttin Ischtar die schlechte Behandlung ihres einstigen Jugendgeliebten, des Hirten Dumuzi, vor, der ihr doch ständig "Aschenkuchen" geschickt hatte.[507] Obwohl im Jeremiabuch die präzise Bedeutung *kaman tumri* nicht vorkommt und nur von *kwnjm* die Rede ist, denkt man auch da an Aschenkuchen, da in Jer 7,18 zwar vom Holzsammeln und Feuermachen, nicht aber von einem Ofen die Rede ist.[508] Für das Speiseopfer, das JHWH dargebracht wurde, fand im Ofen *(tnwr)* Gebackenes durchaus Verwendung (vgl. Lev 2,4). Besser als das erwähnte zyprische Modell, das das rituelle Backen im Ofen zeigt, kann deshalb ein Rollsiegelabdruck auf einer mittelassyrischen Keilschrifttafel vom Tell al-Rimach (Abb. 520) den Brauch, für die "Himmelskönigin" Kuchen zu backen, illustrieren. Er zeigt eine Frau, die in einer Backhütte kniet und mit beiden Händen einen Teigklumpen zu

---

503 BAUMGARTNER, Lexikon 444. Auf die Verbindung zum akk. *kamanu* hat schon A. JEREMIAS hingewiesen (Das Alte Testament 345). Vgl. RUDOLPH, Jeremia 52; WEISER, Jeremia 65; MC KAY, Religion in Judah 110 Anm. 18; RAST, Cakes 170f.

504 CAD Bd. 8 111.

505 Vgl. VON SODEN, AHw 430; CAD Bd. 8 110f.; vgl. RAST, Cakes 175. W. FARBER bezeichnet *kaman tumri* als "Holzkohlenbrot" (Beschwörungsrituale 65 u.ö.) und hat auch eine Publikation zu diesem Begriff angekündigt (aaO. 77), die jedoch bisher nicht erschienen ist.

506 FARBER, Beschwörungsrituale 195 (Hauptritual A Taf. II b 10); vgl. EBELING, Quellen II 12 Zeile 21; SEUX, Hymnes 436 und 440 (Beschwörung an Dumuzi).

507 Gilgamesch Taf. 6 I Zeile 59; ed. SCHOTT, Gilgamesch-Epos 52.

508 Vgl. RAST, Cakes 175; DALMAN, Arbeit und Sitte IV 35.

einem Brot formt. Vor der Frau züngelt ein Feuer, und offenbar beabsichtigt sie, das Brot auf die denkbar einfachste Weise als Glutaschenbrot zu backen.[509] Hinter ihr wartet gespannt ein Hund auf seinen Anteil.[510] Vor der Hütte ist zudem ein Hirte mit einer Ziege und einem Jungtier auf den Schultern abgebildet. Für W.E. RAST ist diese für die *kamanu*-Kuchen bzw. *kwnjm* verwendete möglichst einfache Backart ein Hinweis darauf, dass es sich beim Kult der "Himmelskönigin" um einen im privaten Alltag und nicht am offiziellen Tempel beheimateten Brauch handelt.[511] Doch dürfte es grundsätzlich nicht sehr sinnvoll sein, den Kult des Privathaushalts und denjenigen des Stadt- oder Staatshaushalts als zwei vollkommen getrennte Grössen zu betrachten. In unserem Fall können dafür zumindest zwei Gründe geltend gemacht werden: Obwohl erstens W. FARBER die Beschwörungen an Ischtar und Dumuzi, in denen von Aschenkuchen die Rede ist, als "private Beschwörung gegen bestimmte dämonische Einflüsse" bezeichnet[512], wurden sie durch die schriftliche Fixierung standardisiert und demzufolge auch in einem gewissen Masse entprivatisiert. Einige Ausschnitte aus einem weiteren Beschwörungsritual sollen nicht nur die Verwendung von Glutaschenkuchen, sondern zugleich zeigen, dass dieses Ritual, auch wenn es einen Einzelmenschen betraf, die Beteiligung eines Beschwörungspriesters erforderlich machte.

> "...
> 1 Liter Holzkohlenbrot bringst du zum Pferch eines Hirten.
> Ein noch unbesprungenes Zicklein kaufst du (dafür).
> Tamariske lässt du sie einen ganzen Tag fressen.
> In der Nacht fegst du das Dach, versprengst reines Wasser.
> Vor Ischtar stellst du ein Tragaltärchen auf, schüttest
> Datteln und Feinmehl hin.
> Einen Auflauf (mit) Honig (und) Butter legst du hin, stellst
> einen Räucherständer mit Wacholder auf.
> Bier libierst du.
> Vor Gula legst du 1 Liter Holzkohlenbrot (und) Emmerbrot auf
> einen Tisch hin.
> Einen Räucherständer mit Wacholder stellst du auf, libierst Bier.

---

509 So auch PARKER, A Middle Assyrian Seal Impression 186.

510 Da die nachfolgend zitierte Beschwörung an Ischtar und Dumuzi auch Brotopfer an die Göttin Gula erwähnt, könnte es sich beim Hund auch um das Attributtier dieser Göttin handeln.

511 Cakes 175.

512 Beschwörungsrituale 10.

...
Ich bin N.N., Sohn des N.N., [dessen] Gott [N.N.],
dessen Göttin die N.N. ist,
den Krankheit befallen hat:
Nun knie ich vor dir.
Ich habe dir eine reine Op[ferzurüstung] bereitgestellt,
ein Räucherbecken mit Wacholder, Harz, Wohlgeruch.
Ich habe dir hingestellt reinen
Kuchen, Holzkohlenbrot,
dir reines ... - salz ausgegossen:
Deiner göttlichen Stellung möge es entsprechen!
Ich habe dir libiert gemischtes
billu-Bier, süsses Feinbier.
Ich habe ein reines Zicklein für
dich ausgewählt, dir geopfert,
das deiner Göttlichkeit angemessen ist -
vom Hirten Dumuzi!
...
Der Beschwörungspriester hat mich vor dir gereinigt,
hat mich einer Reinigung mit Räucherbecken,
Feuerbrand und Holzkohlenbrot unterzogen:
Durch das Weihwasser möge ich vor dir geläutert sein.
..."[513]

Sofern es sich bei den *kwnjm* um Glutaschen- oder Holzkohlenbrote handelt, wofür einiges spricht, so sind sie aber zweitens doch kein sicheres Indiz für einen Kult, der zum "more mundane sector of life"[514] gehörte. Im 7./6. Jh. v. Chr. war in den Städten und Dörfern der Backofen *(tnwr)* schon häufig anzutreffen, und in einfacheren Verhältnissen verwendete man die Backplatte *(mḥbt)* oder seltener die Backpfanne *(mrḥšt)*.[515] Eine einfache Backmethode wie diejenige des Glutaschenbrotbackens kann hingegen typisch für eine bestimmte "Liturgie" sein, wo betont einfache Materialien und längst aus der Mode gekommene Arbeitsmethoden anzutreffen sind. Die ausschliessliche Verwendung von ungesäuertem Brot im israelischen Kult ist dafür ein treffen-

---

513 FARBER, Beschwörungsrituale 65-67 (Hauptritual A Taf. Ia Zeilen 14-18, 25-30, 34-35). Vgl. EBELING, Quellen II 27f. (Zeilen 20-26, 35-41, 45-47); SEUX, Hymnes 459f.

514 RAST, Cakes 175.

515 Vgl. GALLING, BRL[2] 29f.

des Beispiels, da seit der Mitte des 2. Jts. v. Chr. sich das gesäuerte Brot im Vorderen Orient durchgesetzt hatte.[516] Für die *kwnjm* der "Himmelskönigin" kann deshalb Aehnliches gelten.

Für die Figur der "Himmelskönigin" bestätigte sich somit die schon früher gemachte Beobachtung, dass sie sich schwerlich mit einem Namen identifizieren lässt. Bei der im Jeremiabuch geschilderten "Himmelskönigin" ist es, vom Identifikationsproblem einmal abgesehen, sogar schwierig geworden, zwischen syrisch/aramäischen und assyrischen Elementen zu unterscheiden. Immerhin konnten zwei Thesen, die schon M. WEINFELD aufstellte, gestützt werden: Einerseits hatte die assyrische Figur der "Himmelskönigin" ihren Ursprung und das Zentrum ihrer Popularität in Syrien. Der Einfluss Syriens auf Assur wird dabei nicht nur durch das Paar "Adad-Ischtar" in den Texten belegt, sondern auch durch die Präsenz der syrischen "nacken Göttin" in der mittel- und neuassyrischen Glyptik und auf den Elfenbeinen.[517]

Andererseits hat der im Jeremiabuch geschilderte Kult der "Himmelskönigin" stark assyrischen Charakter. Neben der nur hier verwendeten und aus dem Akkadischen entlehnten Bezeichnung für die Kuchen *(kwnjm)* hat zudem das gleichzeitig erwähnte Räuchern und Libieren überraschende Parallelen in assyrisch-babylonischen Beschwörungsritualen.[518] Damit ist mit grosser Wahrscheinlichkeit an eine assyrische Vermittlung oder wenigstens an ein assyrisch geprägtes "Revival" dieses Kultes zu denken, der nicht nur unter dem besonders assurfreundlichen König Manasse blühte, sondern offensichtlich auch noch

---

516 WAEHREN, Brot 24.

517 Vgl. die geflügelte Göttin auf mittelassyrischen Siegeln (unsere Abb. 170-175) und die "nackte Göttin" auf den Elfenbeinen aus Nimrud (Abb. 160, 161, 163 und 176).

518 Vgl. das Zusammengehen von Räuchern, Opfern von Holzkohlenbrot und der Libation von Feinbier im zuletzt zitierten Beschwörungsritual (weiter oben in diesem Abschnitt Anm. 503). Wenn M. ROSE deshalb die Erwähnung des Räucherns und Libierens in Jer 44, 15.17.18.19 als redaktionelle Phraseologie streicht (Ausschliesslichkeitsanspruch 256f.), so ging es bei dieser redaktionellen Ausgestaltung nicht einfach pauschal um den Götzendienst, sondern um den Kult der "Himmelskönigin" in seiner Gesamtheit (Backen, Räuchern, Libieren). Indem nicht nur das Backen, sondern auch das Räuchern (vgl. Jer 44,15) von den Frauen betrieben wird, erscheint der Kult um die "Himmelskönigin" als reiner Frauenkult, der allerdings von den Männern voll gedeckt wird (vgl. die Strafankündigung in Jer 44,26f.). Da aber ROSE dann in Jer 44, 15-19 doch keinen Grundbestand mit in sich geschlossenem Sinn herauslösen kann, bliebe vorerst die Frage zu prüfen, ob die herausgestrichenen Teile wirklich einer sekundären Redaktion zuzuweisen sind (vgl. in diesem Zusammenhang WEIPPERT, Die Prosareden 218-221).

nach der Reform des Joschija unter dessen Nachfolger Jojakim und sogar noch in der ägyptischen Flüchtlingsgemeinde weiterlebte.[519]

M. ROSE fasst das Erscheinungsbild des Kultes um die "Himmelskönigin" folgendermassen zusammen: "Die Volksfrömmigkeit, wie sie sich in der Tätigkeit (7, 18) und in den Worten (44,17-19) der Frauen niederschlägt, rüttelt nicht an der überragenden Stellung Jahwes; aber er ist gleichsam der Gott der grossen Politik und der Nation, der als zu erhaben und zu fern (im Tempel) erscheint, so dass man sich für die kleinen, alltäglichen Sorgen an fasslichere (bezogen auf Hand und Verstand) Götter wendet."[520] Obwohl ich ROSEs Ergebnisse in vielen Punkten teile[521], zweifle ich daran, ob es in erster Linie der erhabene "Gott der grossen Politik und der Nation" war, der die israelitischen Frauen zum Kult der "Himmelskönigin" trieb. In Mesopotamien konnten ja auch die höchsten Götter als persönliche Schutzgottheiten angerufen werden.[522] Weniger die Erhabenheit und Ferne JHWHs, sondern wohl eher sein "männliches Image" war es, das die Frauen hinderte, sich stärker mit ihm zu identifizieren. Die durchgehenden Funde von Figürchen der "nackten Göttin" in Palästina[523] sind ein Indiz dafür, dass die Frauen nicht erst zur Zeit Jeremias, sondern seit der Frühzeit Israels sich mit ihren privaten Anliegen an die Göttin wandten.[524] Diese vorwiegend private Verehrung der Göttin gefährdete,

---

519 Die Flüchtlinge führen ihre katastrophale Lage darauf zurück, dass sie den Dienst der "Himmelskönigin" eine Zeitlang eingestellt haben (vgl. Jer 44,18). Damit ist sehr wahrscheinlich auf die Zeit des Königs Joschija angespielt. Da Joschija seine politischen Ambitionen nicht verwirklichen konnte - sein unrühmlicher Tod bei Megiddo leitete den Beginn der ägyptischen Fremdherrschaft ein - konnte sich auch die religiöse Reform nicht in vollem Ausmass halten (vgl. RUDOLPH, Jeremia 261; ROSE, Ausschliesslichkeitsanspruch 260).

520 Der Ausschliesslichkeitsanspruch 261.

521 ROSE hat als einer der ersten nicht die Polarität zwischen israelitischer und kanaanäischer Religion, sondern die innerisraelitische Polarität von "offizieller Religion" und "Volksfrömmigkeit" zum Thema seiner Untersuchung gemacht (aaO. 1f.). Vgl. eine ähnliche Auseinandersetzung mit dem "religionsinternen Pluralismus" bei ALBERTZ, Persönliche Frömmigkeit 3.

522 Vgl. VORLAENDER, Mein Gott 36f.

523 Vgl. weiter oben Kap. II A 2.

524 Wenn in der nomadischen Frühzeit das Gottesverhältnis der israelitischen Stämme enger und - durch die Lebensumstände bedingt - ausschliesslicher war als zur Zeit der Monarchie (vgl. ROSE, aaO. 269), so heisst das nicht, dass die Frau damit auch automatisch einen leichteren Zugang zu JHWH hatte. Es ist naheliegender zu vermuten, dass die Frau auch in Israels Frühzeit weibliche Gottheiten als "Hilfsgrössen" neben JHWH verehrte. Da es über die Anfänge Israels nur sehr beschränk-

darin ist M. ROSE zuzustimmen, in den Augen der meisten Israeliten die Ausschliesslichkeit JHWHs nicht.[525]

Jeremia und wohl auch der Verfasser des Urdeuteronomiums, auf dem die joschijanische Reform basiert, gehörten jedoch zu den Leuten, die nicht nur einen immer stärkeren Ausschliesslichkeitsanspruch JHWHs postulieren, vielmehr dafür sorgen wollten, dass diesem bis in die privaten Lebensbereiche hinein Rechnung getragen wurde. Auch wenn das Backen der Holzkohlenbrote, das Räuchern und Trankopferspenden für die "Himmelskönigin" (oder auch ihren männlichen Partner) in erster Linie der Befriedigung primärer Bedürfnisse (Sättigung, Erhaltung der Gesundheit, Erlangung von Nachwuchs) diente, so ging es dabei doch immer auch um die Sicherung von Wohlstand und Glück allgemein.[526] Damit stellt sich aber doch die Frage, ob es erst am Ende des 7. Jhs. v. Chr. streng jahwistische Kreise gab, denen das friedliche Nebeneinander von offiziellem JHWH-Glauben und (as)syrisch/kanaanäischem Hausnumen zuwider war. Leider sind ausser der Schilderung des assyrisch geprägten Kults um die "Himmelskönigin" und den unergiebigen und oft schwer verständlichen Angaben zu den drei Gottheiten Anat, Astarte und Aschera dem Alten Testament keine weiteren direkten Informationen über die Göttin und ihre Verehrung zu entnehmen. Die Charakterisierung derjenigen Personen und Gruppen aber, die das Kanaanäertum im alten Israel protegierten oder gar eine Symbiose mit ihm eingingen, erlaubt es, interessante Rückschlüsse auf die Ausstrahlungskraft der aus der Umwelt auf die israelitische Religion einwirkenden Göttin zu ziehen. Der folgende Teil soll deshalb dokumentieren, wie die kanaanäische Religion mit Vorliebe in weiblicher Typisierung dämonisiert wird[527], und herausfinden, ob durch die Polemik hindurch noch bestimmte Erscheinungsweisen der Göttin sichtbar werden und wie weit diese allenfalls mit dem aus der Ikonographie erhobenen "Image" übereinstimmen.

---

te Informationen gibt, kommt man hier über Vermutungen kaum hinaus.

525 AaO. 267.

526 Vgl. die Verbindung von der "Sorge um das tägliche Brot" und dem "allgemeinen Wohlergehen" in Jer 44,17b, aber auch den Umstand, dass die "nackte Göttin" ja nicht nur in der wenig Dignität erheischenden Massenproduktion von Terrakotten vergegenwärtigt wurde (vgl. ROSE, aaO. 268), sondern in der Glyptik als mächtige Frauenfigur eine weitreichende Souveränität verkörpern konnte (vgl. weiter oben Kap. II C 7).

527 Wie weit diese stärkere Verunglimpfung des weiblichen Elements davon herrührt, dass eine patriarchalische Gesellschaft sowieso dazu tendierte, ihr Feindbild an einem weiblichen Gegenüber zu entwickeln, ist schwer zu entscheiden.

2. ALLES IST "HUREREI", "EHEBRUCH" UND "ZAUBEREI"

2.1 Die Rolle der Königin und Königinmutter Isebel

Die Regierungszeit des Königs Ahab wird in den Königsbüchern - innerhalb der ohnehin schon negativ beurteilten Omri-Dynastie (882-845) - in den schwärzesten Farben geschildert (vgl. 1 Kön 16,30). Solche Schwarzmalerei ist nicht erst dem Deuteronomisten zuzuschreiben, sondern wahrscheinlich auch schon konservativ JHWH-gläubigen Kreisen aus der Zeit der Omriden, als deren Exponenten Elija, Elischa und sein Jüngerkreis, Jehu und die Rechabiter genannt werden können.[528] Trotz dieses negativen Urteils, das sich erheblich von der historischen Wirklichkeit entfernt hat[529], können die biblischen Quellen nicht verheimlichen, was auch durch ausserbiblische Quellen belegt ist, dass nämlich Ahab das Reich Israel durch eine staatsmännisch kluge Politik sowohl nach innen wie nach aussen konsolidierte. In der Innenpolitik war Ahab bemüht, einen Ausgleich zu schaffen zwischen der kanaanäischen und der israelitischen Bevölkerungsschicht. Wahrscheinlich galt dies vor allem auch für die religiösen Rechte, und R. SMEND hat m.E. treffend festgestellt, dass Ahabs Politik darauf angelegt war, "dem Baal zu ge-

---

528 Vgl. GUNNEWEG, Geschichte Israels 97f.; LEMAIRE, Histoire 41.

529 Auf die Problematik der historischen Darstellung der Omridenzeit kann hier nicht im Detail eingegangen werden. Selbst wenn die Darstellung dieser Zeit durch die Jehu-Kreise polemisch ausfallen musste, die Elija- und Elischa-Traditionen legendenhaft ausgeformt wurden und der Deuteronomist ein übriges tat, um die geschichtliche Realität zugunsten einer bestimmten theologischen Aussage in den Hintergrund treten zu lassen, so wird man andererseits doch Vorbehalte gegenüber den Autoren anmelden, die in der traditionellen Ueberlieferung allzu starke Korrekturen vornehmen. Dazu gehört A. JEPSEN (Israel 154ff.), der als zeitgeschichtlichen Hintergrund für die Prophetengeschichten in 1 Kön 20 erst die Zeit Jehus vermutet (vgl. dagegen NOTH, Geschichte Israels 222 Anm. 1). Dazu gehört ausserdem z.B. C.F. WHITLEY (The House of Omri 151f.), der die konziliante Politik Ahabs gegenüber Syrien und seine späten militärischen Misserfolge (1 Kön 22) ebenfalls samt und sonders in die Zeit Jehus datiert. Sie seien dann vom Deuteronomisten dem Ahab in die Schuhe geschoben worden (vgl. dagegen GUNNEWEG, Geschichte Israels 97). In 1 Kön 22 sind Reserven am ehesten bei der Historizität der Schilderung von Ahabs Tod angebracht, die sich wahrscheinlich ursprünglich auf den Tod von Ahabs Sohn Joram (vgl. 2 Kön 9,24) bezog (vgl. LEMAIRE, Histoire 41). Vgl. zu den Angaben über Ahab neuerdings TIMM, Die Dynastie 32-36 und 49-52.

ben, was des Baal war, und Jahwe zu geben, was Jahwes war"[530]. Ahab war einerseits mit einer sidonischen Königstochter verheiratet (1 Kön 16,31)[531], gab andererseits seinen Söhnen doch JHWH-haltige Namen (Joram, Ahasja)[532]. Er hat einerseits auf die Worte seiner kanaanäischen Frau gehört (vgl. 1 Kön 21,7), aber andererseits ebenso auf den Rat von JHWH-Propheten (vgl. 1 Kön 20,25). Diese Politik hat dem Land Israel zumindest bis zu einem gewissen Grad Ruhe vor seinen Nachbarn verschafft[533], ihm zu einer beträchtlichen Machtstellung[534] und zu Wohlstand verholfen.[535]

Während Ahab in den Königsbüchern trotz einer ihn anschwärzenden Redaktion noch als ein auf Ausgleich bedachter König erscheint, bleibt das Bild, das die biblischen Texte von seiner Frau Isebel zeichnen, völlig einseitig: JHWH-treue Kreise sind vor ihr des Lebens nicht sicher, während die Anhänger der Baal-Religion öffentliche Protektion geniessen. So wird in der Dürre- und Karmelerzählung von ihr berichtet, dass sie die JHWH-Propheten in grosser Zahl ausrottete (1 Kön 18,4.13), während die 450 Baalspropheten und 400 Ascherapropheten von ihr unterhalten wurden (18,19). Als Elija dann nach der Machtdemonstration JHWHs am Karmel seinerseits die Baalspropheten schlachtet (18,40), wird der Prophet zum direkten Gegenspieler der Königin. In 1 Kön 19,2 lässt die Königin ausrichten:

---

530 Der biblische und der historische Elia 174.

531 Zur Herkunft der Isebel vgl. TIMM, Die Dynastie 224-231.

532 Vgl. NOTH, Geschichte Israels 221 Anm. 1.

533 Neben der Heirat Ahabs mit der phönizischen Isebel diente auch die Verheiratung seiner Tochter Atalja mit dem König Joram von Juda (2 Kön 8,18) der Stabilisierung (zum politischen Aspekt von Heiraten zwischen Herrscherhäusern im Alten Orient vgl. ROELLIG, Politische Heiraten 11f.). Moab hielt sich bis zum Tode Ahabs an einen Vasallenvertrag mit Israel (vgl. 2 Kön 3,4f. und die Mescha-Stele: DONNER/ROELLIG, KAI Nr. 181 Zeile 5-8; BEYERLIN, Textbuch 255f.; die Beziehung der Mescha-Inschrift zu 2 Kön 3 diskutiert TIMM, Die Dynastie 171-180).Unter Ahab kam es sogar zu einem Friedensschluss mit den Syrern (vgl. 1 Kön 20, 34), der allerdings nicht von langer Dauer war und wohl hauptsächlich dazu diente, mit vereinten Kräften der assyrischen Expansion Einhalt zu gebieten.

534 In der Schlacht bei Qarqar im Gebiet von Hamat, in der sich Salmanassar III. und eine syrisch-israelitische Koalition gegenüberstanden, stellte Ahab nach Ausweis der sog. Monolith-Inschrift das grösste Streitwagenkontingent, nämlich 2000 Wagen und 10 000 Soldaten (vgl. GALLING, Textbuch 49f. Nr. 19; TIMM, Die Dynastie 182).

535 Selbst die dtr. Redaktion muss auf die wirtschaftliche Blüte unter Ahab verweisen (1 Kön 22,39). Vgl. dazu auch den archäologischen Befund in Samaria (WRIGHT, Biblische Archäologie 151f.).

"Bist du Elija, so bin ich Isebel!
So mögen die Götter tun und so hinzufügen:
morgen um diese Zeit mache ich dein Leben
wie das eines von ihnen."

Elija entzieht sich diesem Schicksal durch Flucht (19,3). Dafür wird in Kap. 21 erzählt, wie weit der Einfluss der Isebel auf ihren Mann reicht. In der Geschichte von "Nabots Weinberg" zollt Ahab - wenn auch unmutig (vgl. 21, 4b.5) - dem israelitischen Bodenrecht seinen Respekt. Erst unter der Initiative Isebels willigt er in illegale Schritte ein und nimmt schliesslich einen Justizmord in Kauf, um seinen Privatbesitz zu arrondieren. Wen wundert es, dass der Fluch des Propheten die Königin noch stärker trifft als den König (vgl. 21,19 und 23).

In den neueren Untersuchungen zum Elija-Zyklus werden diese Isebel-Stellen nun aber samt und sonders einer sekundären Redaktionsschicht zugewiesen. Der programmatische Satz "Bist du Elija, so bin ich Isebel" (1 Kön 19,2) ist gar erst in der LXX und in der Vetus Latina nachgewiesen.[536] In der Dürre- und Karmelerzählung (1 Kön 18) scheint die Isebel bei genauerem Hinsehen ebenfalls nicht sehr stark verankert zu sein: In 18,4 und 12b.13 ist von 100 Propheten die Rede, die Obadja, ein gottesfürchtiger Beamter Ahabs, rettete, als Isebel die JHWH-Propheten ausrottete. Doch wirkt in beiden Versen diese Notiz wie ein Einschub, der von der Hauptfrage der Begegnung, ob Elija vor Ahab erscheinen soll oder nicht, ablenkt.[537] Bereits A. ALT hat

536 Den Streit der Kommentare über die Echtheit dieses LXX-Zusatzes, der weitgehend ohne den Versuch einer Beweisführung hin und her ging, versuchte O. EISSFELDT 1967 in einem Aufsatz und in zwei späteren Nachträgen zu entscheiden. Er votierte für die Echtheit des LXX-Zusatzes und erklärte den Ausfall des zur ursprünglichen Erzählung gehörenden v. 19b (unter Beachtung des in der Vetus Latina belegten, zweimaligen "et dixit") aus einem Homoioteleuton (Bist du Elia 67; ders., Nachträge 183) bzw. aus einem Homoiarkton (Noch ein Nachtrag 127; vgl. GRAY, Kings 407). Nach G. HENTSCHEL bezeugt der Scharfsinn, mit dem EISSFELDT seine Ansicht begründet, jedoch nur, "wie schwach die Indizien für die Originalität der LXX-Lesart sind" (Die Elijaerzählungen 67). Tatsächlich sind die von EISSFELDT vorgebrachten Indizien nicht sehr schlagkräftig. Besonders wenn es zutrifft, dass auch die weiteren Isebel-Stellen im Elija-Zyklus sekundäre Einfügungen sind mit dem Ziel, Isebel zu dämonisieren, so wird man den LXX-Zusatz am besten als letztes Glied in dieser Kette erklären.

537 1 Kön 18,3b.4 ist deutlich zwischen die Aufforderung an Obadja, vor dem König zu erscheinen (18,3a), und die Anrede des Königs (18,5) eingeschoben. 18,12b.13 passt besser in den Kontext, doch da 18,14 eine Wiederholung von 18,11.12b darstellt, lässt er sich ebenfalls als Einschub verstehen, da man eine solche Wiederholung am ehesten nach

die Erwähnung der 450 Baalspropheten und 400 Ascherapropheten als Zutat eines Bearbeiters angesehen, die ihm später dazu dient, die Erzählung von Elijas Flucht und Wanderung zum Berg Horeb anzuknüpfen (19,1-3).[538] Mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit handelt es sich bei der Erwähnung der "400 Ascherapropheten" um eine späte Zufügung, da sie in 18,22.40 "weder versammelt noch geschlachtet werden."[539]

In 1 Kön 21,5-15 steht Isebel besonders im Vordergrund, doch die neuere Exegese hält gerade die Tatsache, dass Isebel in diesen Versen als Urheberin der Gewalttat an Nabot geschildert wird, für ein wichtiges Indiz, das auf ein späteres Stadium der Ueberlieferung, in dem die Königin noch stärker dämonisiert werden sollte, hindeutet.[540] In den ältesten Ueberlieferungsstufen der Nabotgeschichte (1 Kön 21,17-20 und 2 Kön 9,26) wird die Schuld am Mord Nabots nämlich allein Ahab zugeschoben.[541]

Während BOHLEN und STECK vor allem zu klären versuchten, vor welchem zeitgeschichtlichen Hintergrund es zu einer immer stärkeren Belastung der Isebel gekommen ist und wie die einzelnen Stellen überlieferungsgeschichtlich

---

einem Einschub erwartet. Ein weiteres Argument wäre 18,22, wo Elija allein als JHWH-Prophet den Baalpropheten gegenübertritt. Das passt auf den ersten Blick schlecht zur Notiz von 100 übriggebliebenen JHWH-Propheten. Doch hat STECK (Ueberlieferung 17 Anm. 2) recht, wenn er darauf hinweist, dass die Wendung in 18,22 nicht unbedingt bedeuten muss, dass Elija der einzige Ueberlebende von lauter Toten ist. (Vgl. zum Ganzen: HENTSCHEL, Elijaerzählungen 69-71). STECK glaubt, dass 18,3b.4 von 18,13 abhängig ist und deswegen eine zweite, noch spätere Einfügung darstellt (aaO. 11 Anm. 4, 13).

538 Das Gottesurteil 137; vgl. STECK, Ueberlieferung 16; HENTSCHEL, Die Elijaerzählungen 133.

539 Schon WELLHAUSEN, Composition 279 Anm. 1; vgl. STECK, Ueberlieferung 16; HENTSCHEL, Die Elijaerzählungen 72. Verschiedentlich werden für die Elimination der "400 Ascherapropheten" auch textkritische Argumente vorgebracht (KITTEL, Könige 143 und BHK), doch sind sie nicht stichhaltig. Da mit der Umstellung eines Asteriskos in den Hexapla des Origines (er steht über den 450 Baalspropheten und nicht über den 400 Ascherapropheten) operiert wird, handelt es sich um eine reine Konjektur. Die BHS ist vorsichtiger, doch verschweigt auch sie, dass ihr "prb dl" eben nur literarkritisch und nicht textkritisch zu begründen ist.

540 STECK, Ueberlieferung 35. HENTSCHEL, Die Elijaerzählungen 149; BOHLEN, Nabot 350f.

541 Vgl. STECK, aaO. 43; BOHLEN, aaO.351. In der jüngeren Ueberlieferungsstufe von 1 Kön 21 steht zwar Isebel stärker im Vordergrund, doch geschieht ihr Wirken im Geheimen. Auch da ist es Ahab, der den Acker will. Sein Siegel steht unter dem Mordbefehl, und er nimmt den Acker in Besitz.

einzuordnen sind,[542] steht hier die Frage im Vordergrund, inwieweit die negative Darstellung der Isebel auch darauf zurückzuführen ist, dass sie eine Repräsentantin der kanaanäischen Religion war. Man möchte wissen, ob diese Rolle der Königstochter aus Sidon allenfalls angedichtet wurde oder ob sie sich historisch absichern lässt.

Tatsächlich ist nicht nur im Elijazyklus, sondern auch in der alten Jehuerzählung (2 Kön 9,1-10.27)[543] von Isebel die Rede. In 2 Kön 9,22 ist aus dem Munde Jehus zu erfahren, dass nicht in erster Linie der Eifer für das von JHWH geschenkte Land Anlass zu seiner Revolution ist,[544] sondern der Kampf gegen die Hurerei der Königinmutter Isebel *(ᶜd-znwnj ᵓjzbl ᵓmk)* und gegen ihre Zaubereien *(wkšpjh)*. O.H. STECK weist darauf hin, dass bei der Mutter des Königs nun nicht wörtlich an eine Hure zu denken sei, sondern dass der Abstraktplural ähnlich wie bei Hosea 1,2[545] soviel wie Baalsverehrerin meint, allerdings ohne dass "in 2 Kön 9,22 der (hoseanische) Vorstellungshintergrund eines Liebesbundes zwischen Gott und Volk noch der prägnante Sinn des 'Weghurens von Jahwe' ersichtlich ist".[546] Es wäre jedoch falsch, diesen Abstraktplural ganz von der wörtlichen Bedeutung zu trennen.[547] In Gen 38,24 bezeichnet *znwnjm* den ehebrecherischen Geschlechtsverkehr der Tamar, den sie sich von Juda wahrscheinlich dadurch erschlichen hatte, dass sie die sakrale Prostitution (vgl. den Ausdruck *qdšh* in Gen 38,20) ausübte.[548] Damit bestätigt sich auch für Israel eine Beobachtung, die wir bereits in der Literatur und Ikonographie von Syrien und Mesopotamien machen konnten: Einerseits bezeichnet sich die Göttin, wenn sie auf ihren sexuellen Reiz hinweisen will, selbst als Hure und stellt sich in der Ikonographie auch entsprechend zur Schau. Andererseits lebt nicht nur die Hierodule, son-

---

542 Ein allgemeiner Konsens herrscht darüber, dass die Stellen, die Isebel stärker belasten, nicht alle erst der dtr. Schicht zugehören, sondern dass ein grosser Teil von ihnen einem vordtr. Redaktor zugeschrieben werden kann. Vgl. dazu insbesondere STECK, aaO. 19 Anm. 3, 41).

543 Vgl. SCHMITT, Elisa 139; CHILDS, Kings 538; SMEND, Die Entstehung 134.

544 Dieses Moment spielt in der Verkündigung Elijas eine bedeutendere Rolle (vgl. KOCH, Profeten I 46).

545 Vgl. WOLFF, Hosea 13f. und weiter unten in diesem Kapitel B 2.2.

546 Ueberlieferung 35 Anm. 1.

547 Die Trennung von *znh* im ursprünglichen und im bildlich übertragenen Sinn ist m.E. auch bei J. KUEHLEWEIN (THAT I 518-520) und bei S. ERLANDSSON (ThWAT II 612-619) noch zu stark.

548 Vgl. WESTERMANN, Genesis III 48.

dern selbst die gewöhnliche Hure noch ein Stück weit in der Verklärung der Göttin, wobei dies nicht ausschliesst, dass das Dirnenwesen auch im Alten Orient so verrufen war wie heute.[549] Die Königin Isebel war also nicht irgendeine Baalsverehrerin, sondern sie war die Protektionistin dieses Kultes[550] und strahlte vielleicht selbst etwas vom erotisch-sexuellen Reiz der Göttin aus, wobei aber der Begriff "Hurerei" im Sprachgebrauch der Jehugeschichte nun nur noch negativ gewertet wird.[551] Dies wird dadurch bewerkstelligt, dass das *znwnjm* mit *kšpjm* parallel gesetzt wird. Ich habe bereits im 1. Kapitel der Arbeit darauf hingewiesen, dass die Zauberei, wenn sie von Frauen betrieben wird, immer auch einen sexuellen Anstrich hat (vgl. besonders Nah 3,4).[552] Man könnte an Liebeszauber denken, der von den religiösen Rigoristen im Jehukreis verabscheut wird.[553] Doch da der Liebeszauber hauptsächlich Männer interessiert,[554] ist es wie gesagt[555] naheliegender, dass hier gegen die sakrale Ueberhöhung weiblicher Sexualität angekämpft wird, indem wieder nicht der anziehende, sondern nur der angsterweckende Aspekt dieses Motivs[556] herausgestrichen und eine einflussreiche Repräsentantin als Zauberin verschrieen wird.[557]

Im Gegensatz zu 1 Kön 21 wird Isebel in der alten Jehuerzählung nicht mit

---

549 Vgl. weiter oben Kap. III C 5.4.

550 Vgl. STECK, Ueberlieferung 35.

551 Vgl. die negative Wertung des *znwnjm* bei Hosea und Ezechiel weiter unten in diesem Kapitel B 2.2 und 2.3.3, während dem Begriff *qdšh* in Gen 38,20 noch keine negative Wertung anhaftet.

552 Vgl. weiter oben Kap. I B 10.

553 Vgl. STECK, Ueberlieferung 35 Anm. 1.

554 Vgl. den potenzfördernden Zauberritus, den El im Gedicht über die "Geburt der Götter Schachar und Schalim" vollzieht (SS 36-49 = CTA 23 36-49 = KTU 1.23 36-49). Vgl. auch SCHOTT, Liebeslieder 85; R. SCHLICHTING, LdÄ III 1053f.

555 Vgl. weiter oben Kap. I Anm. 253 und schon ähnlich HORST, Nahum 164.

556 Vgl. zum furchterregenden Aspekt weiblicher Sexualität den aufschlussreichen Text aus Ugarit (KTU 1.96) weiter oben Kap. III C 5.2.

557 Zur Zauberkraft der Liebe vgl. Hld 4,9. Auch in Mesopotamien wird die Zauberin in einem Zug mit der Dirne, Hierodule und Ischtargeweihten beschwört (MEIER, Maqlû 23 Taf. III Zeile 42-45; vgl. KEEL, Feinde 41 Anm. 35). Der Verkehr im "Milieu" der Göttin war also in Mesopotamien nicht nur eitel Sinnesfreude, sondern oft eine zwiespältige Angelegenheit. Allerdings konnte sich - was in Israel nun eben nicht sein durfte - die Göttin auch von ihrer faszinierenden Seite her zeigen und in der gleichen Beschwörung wieder als "strahlende Ischtar, die den Abend erleuchtet", angerufen werden (vgl. MEIER, aaO. 28 Taf. III Zeile 180).

dem Fall "Nabot" in Verbindung gebracht,[558] vielmehr tritt sie als einflussreiche Königinmutter (*gbjrh*[559], vgl. 2 Kön 10,13) erst während der Regierungszeit ihres Sohnes Joram in Erscheinung. O.H. STECK glaubt deshalb, dass die sekundäre Nabot-Ueberlieferung in 1 Kön 21,1-16.18b.23, die Isebel als Hauptverantwortliche heraushebt, ebenfalls an den Anfang der Regierungszeit Jehus datiert werden muss[560]. R. BOHLEN vermisst bei STECK eine befriedigende Antwort auf die Frage, warum die Protektion des Baalskultes durch Isebel zur Zeit Jorams in die Zeit Ahabs vorverlegt wird, indem die Mitwirkung der Königin am Mord an Nabot in die Naboterzählung eingezeichnet wird.[561] BOHLEN situiert den Verfasser von 1 Kön 21,1-16 im Südreich (nach 722), der damit die zu seiner Zeit krasse Missachtung altisraelitischen Bodenrechts durch die Grossgrundbesitzer als heidnische (kanaanäische) Praxis entlarvt.[562] So sehr man BOHLEN zugestehen muss, dass ein im 7. Jh. v. Chr. in die Nabotgeschichte eingebrachtes "schlechtes Beispiel" der Isebel für die Leser im Südreich einen historischen Bezugspunkt hatte, nämlich in der ebenfalls aus dem Haus Omri stammenden Atalja, die nach dem Tod ihres Sohnes das Amt der Königinmutter in ähnlicher Weise missbrauchte, um die Macht an sich zu reissen, lassen sich m.E. doch auch Gründe für die von STECK vorgeschlagene Datierung in die Zeit Jehus finden. Nicht einmal BOHLEN bestreitet das Urteil H. DONNERs, dass Isebel "als Königinmutter erheblichen Einfluss auf die Regierungsführung ihrer Söhne" genommen hat. [563] STECK hat dazu deutlich herausgestrichen, dass es zwar an Informationen über die Rechte und Möglichkeiten des Amtes der *gbjrh* im Nordreich mangelt, dass aber die Existenz dieses Amtes zu Lebzeiten Isebels kaum in Frage gestellt werden kann, nicht nur, weil Isebel in 2 Kön 10,13 als *gbjrh* bezeichnet wird, sondern auch darum, weil gerade die Omriden an der dynastischen Konsolidierung des Königtums interessiert waren und deshalb wohl nicht auf das für diesen Zweck so wich-

---

558 2 Kön 9,36 scheint dtr. Bildung zu sein (vgl. STECK, Ueberlieferung 37; SCHMITT, Elisa 229f.).

559 Vgl. weiter oben Kap. III C 8 Anm. 899.

560 Vgl. STECK, Ueberlieferung 49, 52, 72.

561 Der Fall Nabot 359.

562 AaO. 364f.; vgl. HENTSCHEL, Die Elijaerzählungen 319; TIMM, Die Dynastie 288.

563 AaO. 356; vgl. DONNER, Art 108. Timm unterschätzt Isebels politischen Einfluss m.E. etwas (aaO. 293f.). Die religionspolitische Bedeutung der Königsfrau, die auch TIMM anerkennt (aaO. 303), wirkte sich wahrscheinlich doch auch auf die Realpolitik aus, wenn auch nicht in gleichem Masse wie später bei Atalja.

tige Amt der Königinmutter verzichteten.[564] Jahwistische Prophetenkreise haben wahrscheinlich in dieser Zeit alles Interesse gehabt, Isebel noch stärker zu belasten. Indem sie Isebels negativen Einfluss in die Tradition um den ursprünglich nur zwischen Nabot und Ahab spielenden Konflikt einbrachten, konnten sie zugleich Ahab, der ja zum Teil mit ihnen zusammenarbeitete (vgl. 1 Kön 20,13ff.)entlasten.Somit stellt sich die Frage, ob der Einfluss der Isebel bereits zu Lebzeiten Ahabs so gross war wie nach seinem Tod. Das ist jedoch sehr unwahrscheinlich.[565] Die Neuerzählung der Untat an Nabot unter Einbezug der Isebel in 1 Kön 21,1-16 orientiert sich nicht an einem historischen, sondern an einem religionspolitisch propagandistischen Interesse, indem sie die Exponentin der kanaanäischen Religion im Nordreich immer mehr zur dämonischen Gegenfigur aufbaute.[566]

Im selben Kontext sind auch die sekundären Angaben über die Verfolgung der JHWH-Propheten (1 Kön 18,4.13) und die Protektion der Baal- bzw. Ascherapropheten (1 Kön 18,19) zu sehen. Ob Isebel während der Zeit ihrer Einflussnahme als Königinmutter tatsächlich die JHWH-treuen Propheten verfolgen liess, lässt sich nicht mehr mit Sicherheit ausmachen, erscheint jedoch angesichts der drakonischen Gegenmassnahmen der Revolution Jehus nicht völlig ausgeschlossen.[567] Die späte Ergänzung der LXX in 1 Kön 19,2 scheint deshalb die religionsgeschichtliche Bedeutung der Person Isebels richtig erfasst zu haben, wenn sie die kanaanäische Königstochter dem ersten grossen JHWH-Propheten Elija gegenüberstellt, während historisch gesehen die entscheidende Konfrontation zwischen Isebel und Jehu stattgefunden hat.

---

564 Ueberlieferung 61.

565 Vgl. STECK, aaO. 65 Anm. 1,66-70; HENTSCHEL, Die Elijaerzählungen 318. Ahab erscheint nach den zuverlässigsten Quellen als ein Diplomat, der womöglich lieber den Ausgleich als die Konfrontation suchte. Von daher ist es unwahrscheinlich, dass Isebel bereits zu ihren Lebzeiten eine derart massiv prokanaanäische Stellung einnehmen konnte.

566 Ahab ist in 1 Kön 21,1-16 allerdings nicht völlig zum Träger einer Nebenrolle degradiert und Isebel ihrerseits nicht so stark überzeichnet, als dass es schon von daher unmöglich wäre, dass die Isebel soviel Einfluss gehabt haben könnte. Dass Frauen am Königshof mit königlicher Autorität (zur Bedeutung des königlichen Namens und Siegels vgl. BOHLEN, Der Fall Nabot 265) Verfügungen erlassen und Korrespondenz führen konnten, wäre im Alten Orient durchaus möglich (zu einem Opal-Siegel des 9./8. Jhs. v. Chr. im Israel-Museum mit dem Namen *jzbl* vgl. AVIGAD, The Seal 275 Pl. 56 C und EISSFELDT, Bist du Elija, so bin ich Isebel, gegenüber Seite 68. Wenn auch nie bewiesen werden kann, dass es sich um das Siegel der Königin Isebel handelt, so stellt es doch einen schönen Beleg für die Existenz von qualitätsvollen Frauensiegeln und ein wichtiges Indiz für die Handlungsvollmacht hochstehender Frauen in dieser Zeit dar). Doch war dies meistens bei Abwesenheit oder Krankheit

Aufschlussreich ist nun, wie die Jehuerzählung, und damit wohl auch die historisch zuverlässigste Quelle, Isebel in diesem Konflikt schildert (2 Kön 9,30):

> "Jehu kam nach Jesreel.
> Als Isebel das hörte,
> schminkte sie ihre Augen *(wtśm bpwk ᶜjnjh)*,
> schmückte ihr Haupt *(wtjṭb ʾt-rʾšh)*
> und schaute zum Fenster hinaus *(wtšqp bᶜd hḥlwn)*."

Zahlreiche Alttestamentler und Orientalisten haben diese Stelle mit dem von R. HERBIG[568] und H. ZIMMERN[569] entdeckten Motiv der "Frau am Fenster"[570] in Verbindung gebracht.[571] Zuletzt hat dies W. FAUTH ausführlich getan: "Als nach der Ausrottung der Omri-Dynastie der Usurpator Jehu in die Hauptstadt einzieht, empfängt ihn die Königin Isebel am Fenster des Palastes in der Positur der 'ausspähenden' Astarte Phöniziens. Sie vollzieht damit offenbar eine rituelle Handlung, die es der Mutter, Gattin oder Tochter des phönizischen Herrschers vorschrieb, in der Aufmachung der Hierodulengöttin vom 'Fenster' dem Einzug des den göttlichen Paredros (Baal) vertretenden Priesterfürsten entgegenzusehen."[572] Verschiedene Autoren kritisieren zu Recht, dass die Szene (2 Kön 9,30-36) mit der Hierodulengöttin direkt nichts zu tun hat und schon gar nichts mit ihrem göttlichen Partner.[573] Jehu ist ja nicht der Partner der Isebel, sondern ihr Todfeind. Hinzu kommt, dass das hebr. šqp bzw. διακύπτω der LXX nicht "ein sich über die Fensterbrüstung Beugen, mit dem Nebensinn eines sich anbietend zur Schau Stellens", sondern einfach "blicken" bedeutet.[574] In der neueren Auslegung herrscht deshalb die seit langem geäusserte Meinung vor, dass Isebel hier im Ornat

---

des männlichen Throninhabers der Fall (vgl. z.B. zur Stellung der hethitischen Königin Puduchepa weiter oben Kap. I EXKURS 1).

567 STECK, Ueberlieferung 70; HENTSCHEL, Die Elijaerzählungen 320f. Vgl. dagegen anderslautend: SCHMITT, Elisa 124.

568 Aphrodite 919-921.

569 Die babylonische Göttin im Fenster 1f.

570 Vgl. weiter oben Kap. III C 4.2.

571 Vgl. die Literaturangaben bei STECK, Ueberlieferung 56 Anm. 4.

572 Aphrodite Parakyptusa 376.

573 EISSFELDT, Aphrodite Parakyptusa 112; NEIRYNCK, ΠΑΡΑΚΥΨΑΣ ΒΛΕΠΕΙ 137).

574 Vgl. schon weiter oben Kap. III C 4.2.

der Königin im Audienzfenster des Palastes von Jesreel erscheint, wohl nicht so sehr aus reinem Todesmut[575] als vielmehr um ihre Entschlossenheit kundzutun, nach dem Tode des Königs selbst die Herrschaft anzutreten.[576] Vielfach wird beim Audienzfenster auf das in Aegypten wohlbekannte Erscheinungsfenster verwiesen, in dem sich der König bei Audienzen, Tribut- und Gefangenenvorführung oder der Verleihung des "Ehrengoldes" an hohe Beamte zeigte.[577] Ein solches Fenster ist aber in Israel nicht mit Sicherheit nachzuweisen.[578] Auf assyrischen Darstellungen syrisch/phönizischer Städte (vgl. Abb. 315) sind hingegen Obergemächer mit balkonartigen Fenstern dargestellt, die in den assyrischen Quellen *bît ḫilani*[579] genannt werden und offensichtlich vorzugsweise Frauengemächer beherbergten.[580] Ein Unikum unter den ägyptischen Denkmälern stellt das sogenannte "Hohe Tor", der östliche Haupteingang zum Tempelbezirk von Medinet Habu dar. Er beherbergt mehrere Obergeschossräume, die von grossflächigen Fenstern erhellt sind.[581] Da die Innenwände hauptsächlich Darstellungen Ramses' III. mit seinem Harem zeigen[582], haben zuerst U. HOELSCHER und später präziser G. HAENY nachgewiesen, dass die Anlage eine Mischung von Festungsbau und "Lustschloss" darstellt und dass die Obergemächer wahrscheinlich syrischer Sitte nachempfunden sind.[583] Der Bau eines solchen Luxus-Obergemachs wird auch im Alten Testament erwähnt. Jeremia übt Kritik an König Jojakim (608-598), "der sein Haus ohne *ṣdq* und sein Obergemach ohne *mšpṭ* baut" (Jer 22,13). Das Tun von *mšpṭ* und *ṣdq* als den wesent-

---

575 Vgl. LANDERSDORFER, Könige 172; KITTEL, Könige 233; EISSFELDT, Aphrodite Parakyptusa 112.

576 ALT, Der Stadtstaat Samaria 285; MONTGOMERY/GEHMAN, Kings 403; STECK, Ueberlieferung 57.

577 Beachte die Literaturangaben bei STECK, aaO. Das ägyptische Erscheinungsfenster ist bisher nur bei Tempel-, nicht aber in Wohnpalästen nachgewiesen (vgl. ARNOLD, LdÄ II 14), z.B. in Medinet Habu: NELSON, Medinet Habu II Pl. 111. Auf Darstellungen in Gräbern findet man das Erscheinungsfenster sehr häufig in der Amarnazeit: Vgl. z.B. DAVIES, El Amarna VI Pl. IV, XXIX.

578 Gegen GALLING, BRL^1 165; ders., vorsichtiger in BRL^2 80 und ders., Steinerne Rahmenfenster 125.

579 Vgl. VON SODEN, AHw I 345.

580 Vgl. BOSSERT, Bit hilani 199f.

581 Vgl. NIMS, The Eastern High Gate Pl. 624.

582 Vgl. aaO. Pl. 630, 636-639, 646, 650-654.

583 HOELSCHER, Die Wiedergewinnung 39f.; HAENY, Zum Hohen Tor 73. Da die Turmräume keine Schlafzimmer und Badeanlagen enthalten, beherbergte das Hohe Tor nicht die Frauengemächer, sondern Privaträume für den gelegentlichen Aufenthalt des Königs und seines Harems.

lichen Funktionen des rechten Königs[584] vernachlässigt Jojakim, indem er, während sich das Land in einer Notlage befindet, für sich ein "geräumiges Haus" *(bjt mdwt)* und "weitläufige Obergemächer" *(ʿljwt mrwḥjm)* baut und "zahlreiche Fenster" *(ḥlwnj)*[585] ausbrechen lässt und (das Haus) mit Zedernholz täfelt und rot malt (Jer 22,14). Es ist also damit zu rechnen, dass auch der Palast in Jesreel, eher als ein Erscheinungsfenster nach ägyptisch/phönizischem, ein Obergemach nach syrischem Vorbild, d.h. mit mehreren balkonartigen Fenstern besessen hat. In Syrien/Phönizien ist nun aber auch das Motiv der "Frau am Fenster" beheimatet, dessen Nähe zur "Isebel am Fenster" trotz der Einwände gegen eine allzu naive Parallelisierung nicht übersehen werden will: Die grossen Augen der Frauenköpfe auf den Elfenbeinen (vgl. Abb. 307-312) lassen auf das Bemalen der Augenlider mit schwarzer Schminke schliessen (vgl. auch Abb. 65), wie es Isebel vor ihrem Auftritt am Fenster getan hat.[586] Mit dem "Zurechtmachen des Kopfes" könnte ein Kopfschmuck, wie ihn die "Frau am Fenster" trägt (vgl. Abb. 308, 309, 311 und 312), gemeint sein. Der Einwand, dass die Elfenbeinfenster nur gerade den Kopf der Frau zeigen und nicht erlauben würden, eine Person aus dem Fenster zu stürzen, wurde bereits im letzten Kapitel damit entkräftet, dass steinerne Rahmenfenster durchaus auch grössere Ausmasse haben konnten als das auf den Elfenbeinen wohl aus ästhetischen Gründen bevorzugte Format,[587] und dass es zudem Darstellungen gibt, die Frauen in balkonartigen Fenstern zeigen, wobei der ganze Oberkörper sichtbar ist (vgl. Abb. 313 und 314). Man braucht nun allerdings nicht so weit zu gehen wie FAUTH und das Erscheinen Isebels am Fenster als rituelle Handlung einer Priesterin der "Hierodulengöttin" zu verstehen. Isebel tritt hier offiziell als Königinmutter auf. Doch wenn man die in der Ikonographie so oft anzutreffende Schwierigkeit, zwischen Götter-

---

584 Vgl. SCHMID, Gerechtigkeit 87.

585 Verschiedentlich wird die Endung *-j* gestrichen und *ḥlwn* "ein Fenster" übersetzt, das dann meistens als grosses "Erscheinungsfenster" interpretiert wird (vgl. BHS zur Stelle; RUDOLPH, Jeremia 142; vgl. WEISER, Jeremia 188). Dazu besteht kein Anlass, da die Endung *-(a)j* als seltene Pluralform nicht gestrichen zu werden braucht (vgl. GESENIUS/KAUTZSCH, Grammatik § 87g). Schon BOETTCHER (Proben 40) vermutet in *ḥlwnj* ein denominiertes Adjektiv und übersetzt mit "fensterreich", da die Endung *-(a)j* oft dem -osus, -όεις entspreche und mehrfach gesichert sei. Vgl. ähnlich KEIL, Jeremia 251; GESENIUS/KAUTZSCH, Grammatik § 86i. Keine Stütze hingegen findet eine entsprechende Dualform (vgl. aaO. § 88c).

586 Vgl. zur Praxis des Augenschminkens im Alten Orient weiter oben Kap. II Anm. 157.

587 Vgl. weiter oben Kap. III Anm. 476.

bild und Fürstenbild unterscheiden zu können (vgl. Abb. 486), in Rechnung stellt, so darf man mit gutem Grund erwarten, dass das öffentliche Auftreten der phönizischen Königin mit dem Anspruch, einen Aspekt göttlicher Macht zu repräsentieren, geschah. Dies macht dann auch die vehemente Reaktion Jehus verständlich, in dessen Augen die Königin nicht bloss als eine politische Gegnerin, sondern geradezu als Dämonin erscheint: Die Erfüllung des Drohworts (2 Kön 9,37), das eine spätere Redaktion dem Propheten Elija in den Mund legt (1 Kön 21,23)[588], lässt die Isebel genau so enden, wie es assyrische Beschwörungstexte einer Hexe wünschen: sie wird von Hunden gefressen.[589]

2.2 Frauenschmuck als Zeichen von "Unzucht" und "Ehebruch"

Hos 1,2 lautet:

> "JHWH sprach zu Hosea:
> Geh, nimm dir eine hurerische Frau *(ʾšt znwnjm)*
> und hurerische Kinder *(jldj znwnjm)*.
> Denn gewaltig hurt *(znh tznh)* das Land weg von JHWH."

Am Gottesbefehl in der ersten Hälfte dieses Verses stossen sich jüdische und christliche Exegeten seit Jahrhunderten.[590] Während das Targum die Schwierigkeit radikal behob, indem es die Ehe Hoseas einfach strich,[591] wurde in der christlichen Auslegungsgeschichte dem Text die Anstössigkeit früher oft durch eine allegorische Ausdeutung genommen.[592] Dort, wo bei der Auslegung am Literalsinn des Textes festgehalten wurde, versuchte man, mit dogmatischen, moralischen, (religions)geschichtlichen, ja psychoanalytischen Argumenten seine Anrüchigkeit zu erklären.[593] Was besagt das *ʾšt znwnjm*? Handelt es sich um eine öffentliche Dirne?[594] Oder ist der Abstrakt-

---

588 Vgl. zur literarischen Abhängigkeit von "Drohwort" und "Erfüllung" die unterschiedlichen Meinungen bei STECK (Ueberlieferung 42), HENTSCHEL (Die Elijaerzählungen 150f.) und BOHLEN (Der Fall Nabot 358).

589 Vgl. MEIER, Maqlû 56 Taf. VII Zeile 87f.

590 Schon HIERONYMUS fragte: "Quis enim non statim in fronte libri scandalizetur ...?" (MIGNE, PL XXI 964; vgl. SCHREINER, Hoseas Ehe 165; BITTER, Die Ehe 13).

591 Vgl. RUDOLPH, Hosea 40.

592 BITTER, aaO. 181.

593 Vgl. RUDOLPH, aaO. 41-45; BITTER, aaO. 182.

594 So GRESSMANN und SELLIN, nach WOLFF, Hosea 13.

plural *znwnjm* im Gegenteil so zu verstehen, dass jede Frau aus dem abtrünnigen Nordreich gemeint sein kann, wie dies J. COPPENS schrieb?[595] H.W. WOLFF ergänzte diese Deutung durch die Annahme, dass sich die israelitischen Frauen als heiratsfähige Mädchen einem kanaanäischen Initiationsritus unterwarfen, "bei dem der Gottheit die Jungfrauschaft geopfert und damit Fruchtbarkeit erwartet wird."[596] Aber kann Hosea überhaupt ein "Hurenweib" als Frau zugemutet werden,[597] und in welcher Beziehung stünde dieses Verhältnis Hoseas zu der in 3,2 geschilderten Kaufheirat?[598] Ueber der Diskussion um die Ehe Hoseas, zu der es schon eigene Bibliographien gibt,[599] scheint die zweite Vershälfte von Hos 1,2 fast in Vergessenheit geraten zu sein, obwohl hier, durch das einleitende *kj* unmissverständlich gekennzeichnet, der Grund für den merkwürdigen und schwer deutbaren Gottesbefehl angegeben wird, nämlich das "gewaltige Weghuren des Landes von JHWH". Mit Recht hat deshalb K. KOCH neuerdings auf die im Text selbst erkennbare, wohl von den meisten Exegeten unbestrittene[600], jedoch durch die Diskussion um die Ehe Hoseas verschüttete Tatsache hingewiesen, dass der religiöse Abfall und die Zuwendung zu einem kanaanäischen JHWH-Kult die Sachhälfte des von Hosea zur Sprache gebrachten Problems bildet, während die Ehe(n) des Propheten die Bildhälfte darstellt(en) und so "nur" Abbild einer tiefgründigeren Wirklichkeit ist (sind)[601]. Statt in den ausgefahrenen Geleisen der Ehe-Hypothesen hin- und herzurangieren, können wir uns deshalb direkt dem sachlichen Aspekt der prophetischen Kritik zuwenden. Warum der Abfall vom richtigen JHWH-Glauben bei Hosea erstmals als andauerndes und intensives (vgl. die Verbalkonstruktion mit inf. abs. in 1,2) "Huren" *(znh)* geschildert wird, geht deutlich aus der Beschreibung der Missstände in Hos 4,11-14 hervor: Der hurerische Geist *(rwḥ znwnjm)* verführt das Volk und insbesondere die Priester nicht nur zu allerlei zweifelhaften Orakelpraktiken (4,12; vgl. Hab

---

595 L'histoire matrimoniale 44.

596 Hosea 14f. Vgl. auch KOCH, Die Profeten I 95.

597 Vgl. die unterschiedlichen Meinungen bei WOLFF, Hosea 15 und RUDOLPH, Hosea 47-49.

598 Die Grundsatzfrage ist, ob es hier um eine Zweitehe Hoseas geht, oder ob die mit dem Gottesauftrag verbundene (einzige) Heirat hier nur in einer andern Version geschildert wird (vgl. die Zusammenstellung verschiedener Ansichten bei WOLFF, aaO. 73f.; RUDOLPH, aaO. 86-90).

599 Vgl. WOLFF, Hosea XXX.

600 Vgl. WOLFF, aaO. 17; ders., Die Hochzeit der Hure 15.

601 Die Profeten I 92.

2,18f.; Jes 44,9-20). Auch die Opfermahlzeiten[602] im Schatten grüner Bäume (4,13a)[603] an den Höhenheiligtümern arten unter dem Einfluss von Wein und "Sauser" (4,11)[604] zu Orgien aus. Darum[605] floriert auch das im Umkreis der Heiligtümer sich ansiedelnde Sex-Gewerbe (4,13b.14), das JHWH den israelitischen Frauen nicht allzustark verübelt, da es von den Priestern kräftig protegiert wird. Das zentrale *znh* in Hos 1,2 ist also durchaus nicht nur im übertragenen Sinn (als Kontrastbild zur von JHWH ausgehenden neuen Eheschliessung[606], vgl. Hos 2,21f.), sondern auch im wörtlichen Sinn zu verstehen.[607] Ueber die Art und das Ausmass der (Kult-)Prostitution an den Höhenheiligtümern ist jedoch nichts Genaues bekannt.[608] Für WOLFFs Annahme, dass es sich um einen einmaligen Sexualritus handelte[609], gibt es im Text keine Handhabe und nur ungenaue und späte ausserbiblische Parallelen.[610] Ebenso verfehlt ist jedoch die Meinung RUDOLPHs, dass die Sexualakte an israelitischen Heiligtümern ihren ursprünglich sakralen Sinn schon längst verloren hätten, da ja Kultprostituierte *(qdšwt)* und weltliche Dirnen *(znwt)* nebeneinander erwähnt würden (4,14).[611] Denn auch in Mesopotamien waren sakrale und profane Prostitution nie total getrennt, und sowohl die Hohepriesterin wie die gewöhnliche Hure nahm die Verklärung durch die Göttin für

---

602 Zum kommunion-ähnlichen Charakter der Opfermahlzeiten vgl. weiter oben Kap. III Anm. 266; vgl. auch WOLFF, aaO. 108.

603 Von Hosea 4,13 scheint die spätere pauschale Verurteilung in Dtn 12,2 und in der dtr. Phraseologie (vgl. 1 Kön 14,23; 2 Kön 16,4; 17,10) abhängig zu sein (vgl. HOLLADAY, On Every High Hill 176; WEINFELD, Deuteronomy 366).

604 WOLFF übersetzt *tjrwš* mit "unvergorenem Traubensaft" und muss dann in einer umständlichen Deutung erklären, wieso er trotzdem um den klaren Verstand bringen kann (Hosea 104f.). Hier ist an "frischvergorenen Traubensaft" zu denken, der, wie RUDOLPH (Hosea 110) richtig bemerkt, "leicht zu Kopfe steigt, weil man von der Höhe seines Alkoholgehalts nichts ahnt".

605 Auf den Zusammenhang von Wein und Sex wurde weiter oben schon verwiesen (Kap. III C 5.6.1). Vgl. Samaria als trunkene Frau in Jes 28,1.

606 Vgl. weiter unten in diesem Kapitel C 1.

607 Vgl. KOCH, Die Profeten I 93.

608 Zur Frage der Kultprostitution nach dem Exil vgl. DION, Cultic Prostitution 47f.

609 Vgl. weiter oben in diesem Kapitel Anm. 596.

610 Vgl. die Kritik bei RUDOLPH, aaO. 42f.; ders., Präparierte Jungfrauen 72.

611 Hosea 112.

sich in Anspruch.[612] Ueber die Zustände in Syrien/Palästina sind die Quellen weniger beredt. Doch lässt die im Teil C des Kapitels III aufgezeigte dominierende Stellung des sexuell/erotischen Aspekts der syrischen Göttin den Schluss zu, dass diese Vorstellung zwar am intensivsten und variantenreichsten lediglich als "theologische" Idee in der syrischen Glyptik vergegenwärtigt wurde[613], dass sie aber wohl doch nur darum bis ins 1. Jt. v. Chr. lebendig bleiben konnte, weil zumindest von Zeit zu Zeit auch ein Bezug zur gelebten Realität existierte. Vielleicht ist dabei sogar auch zu dieser Zeit noch an eine regelrechte "Heilige Hochzeit" zu denken[614], in jedem Fall aber an die offizielle oder inoffizielle sakrale Ueberhöhung der Prostitution, die ja bis in die abendländische Antike verfolgt werden kann.[615]

Von daher kann nun m.E. auch die in der Bildhälfte von Hos 1-3 genannte und heftig diskutierte Rolle der *ʾšt znwnjm*[616] weiter erhellt werden. Wie im letzten Abschnitt gezeigt wurde,[617] bezeichnet der Abstraktplural *znwnjm* meistens die Zugehörigkeit zur kannanäischen oder kanaanaisierten Religion (vgl. auch Hos 2,4), ohne aber jeglichen Bezug zur Wirklichkeit des Dirnenwesens zu verlieren (vgl. Gen 38,24), das wie gesagt auch im Alten Orient sehr zwiespältig war. Einerseits war es in Mesopotamien sprichwörtlich verpönt, eine Dirne - sie galt als unzuverlässige Ehefrau - zu heiraten, und andererseits konnte nicht nur die Hierodule, sondern auch die gewöhnliche "Dorfhure" in Anspruch nehmen,"Tochter Inannas" zu sein.[618] Dort, wo die Wirkmächtigkeit der Göttin aber radikal in Frage gestellt oder gar für inexistent erklärt wurde, musste die Heirat einer solchen Frau im doppelten Sinne negativ auffallen. Da wir, wie noch zu zeigen sein wird, dies bei Hosea voraussetzen können, so würde es der Radikalität des Gottesbefehls am besten entsprechen, wenn er den Propheten nicht nur zur Ehe mit einer dem Baalskult zuneigenden Nordreichisraelitin, sondern auch noch mit einer

612 Vgl. weiter oben Kap. III C 5.4.

613 Vgl. weiter oben Kap. III C 5.8.

614 Vgl. weiter oben in diesem Kapitel Anm. 344.

615 Vgl. JEREMIAS, Kultprophetie 33 und weiter oben Kap. III C 5.4.

616 Für die Elimination von *ʾšt znwnjm*, wie sie RUDOLPH und eine Reihe von Kommentatoren vor ihm vornehmen (Hosea 48 Anm. 30; vgl. neuerdings auch SCHREINER, Hoseas Ehe 168), besteht m.E. kein Anlass, da die notwendige literarkritische Operation nicht plausibel begründet werden kann (vgl. KOCH, Die Profeten I 92).

617 Vgl. weiter oben in diesem Kapitel B 2.1.

618 Vgl. weiter oben Kap. III C 5.4.

Hure zwingen würde. Doch muss gesagt sein, dass dies eine blosse Vermutung darstellt, über die hinaus zu gelangen schwierig sein dürfte, da die Möglichkeit zur historischen Verifikation fehlt.[619]

Von einer Göttin ist bei Hosea direkt überhaupt nicht die Rede, sondern nur von Baal (2,18; 7,16; 13,1) bzw. den Baalen (2,15; 2,19; 11,2). In 2,4-25 liegt zwischen den beiden Ehegeschichten Hoseas (dem Fremdbericht in Kap. 1 und dem Selbstbericht in Kap. 3) eine Gruppe von Prophetensprüche vor, in denen das Land Israel als Hure und Ehebrecherin geschildert wird, die ihren Liebhabern *(mʾhbjm)*, eben den Baalen *(b^{c}ljm)*, nachläuft.

In 2,15 schliesst das Drohwort an Israel folgendermassen:

> "Ich suche an ihr heim die Tage der Baale *(ʾt-jmj hb^{c}ljm)*,
> an denen sie räucherte
> und sich mit ihrem Ohrring *(nzmh)*
> und ihrem Geschmeide *(ḥljth)* schmückte.
> Sie lief ihren Liebhabern nach,
> mich aber vergass sie, spricht JHWH."

Was ist mit den "Tagen der Baale" gemeint? H.W. WOLFF denkt an kanaanäische Kultfeste.[620] Doch von solchen ist bei Hosea nirgends die Rede, und so kann man W. RUDOLPH zustimmen, wenn er unter Verweis auf 2,13 glaubt, dass damit die normalen israelitischen Festtage (Neumond und Sabbat)[621] gemeint sind, die aber in den Augen des Propheten zu stark kanaanäisch gefärbt waren, so dass sie nicht mehr JHWH, sondern den Baalen galten.[622] K. KOCH ist grundsätzlich zuzustimmen, dass Hosea also nicht mehr gegen einen phönizischen Fremdgott Baal kämpft wie Elija, stattdessen jetzt vor allem gegen eine baalisierte JHWH-Religion angeht, die sich während der Jehu-Dynastie entwickelte.[623] Allerdings übertreibt Hosea nicht, wenn er den Gegner als Baal dämonisiert. Es geht um mehr als nur eine kanaanäisch gefärbte Opferpraxis und Mantik an JHWH-Heiligtümern. Man muss sich vor Augen halten, dass seit mehr als 150 Jahren an den offiziellen Reichsheiligtümern die JHWH-Verehrung

---

619 Den Mangel an Verifikationsmöglichkeiten können auch die Versuche, die die Ehe Hoseas psychoanalytisch zu begreifen suchen (vgl. RUDOLPH, Hosea 45), nicht beheben (vgl. ähnlich KOCH, Die Profeten I 92).

620 Hosea 48.

621 Vgl. dazu weiter oben Kap. I B 7.

622 Hosea 71f.

623 KOCH, Die Profeten I 97.

vor einem Stierpodest stattfand (vgl. 1 Kön 12). Gerade der Stier war nun aber das bevorzugte Attributtier des jugendlichen Gottes Baal. Er und die syrische Göttin, die ihre Reize zur Schau stellte (vgl. z.B. Abb. 73, 77, 85, 268-273), gaben ein äusserst attraktives Paar ab, so dass die Israeliten wahrscheinlich bald anfingen, im Stier die Kraft des Baal zu verehren und das eigene Sexualleben mit einer sakralen Aura zu vergolden, solcherart, dass sich damit unter Umständen sexuelle Ausschweifung rechtfertigen liess.[624] Gerade hier liegt nun aber die Grenze, wo der baalisierte JHWH-Kult endgültig zum Fremdkult[625] wird, denn diese sexuelle Ueberhöhung konnte nicht mehr im Namen des JHWH, der ja nie eine gleichwertige Partnerin neben sich kannte,[626] vollzogen werden. Verständlicherweise richtet sich deshalb die Kritik Hoseas, für dessen theologisches Empfinden bereits die allzuvielen Altäre (8,11) und der darauf vollzogene unsinnige Opferkult (6,6) Greuel darstellten, in besonderem Masse gegen den sexuellen Aspekt des Kults, von dessen Ausübung Wohlstand und Fruchtbarkeit (vgl. 2,7.14) abhingen. Statt JHWH wurde in Wirklichkeit Baal verehrt, und die Polemik richtete sich gegen ihn als seinen direkten Konkurrenten bzw. gegen die an den verschiedenen Kultorten gepflegten Baale,[627] die zugleich metaphorisch als Liebhaber Israels in Erscheinung traten. Die Geliebte Israel ihrerseits wird in Kap. 2 als "mannstolle Frau"[628] geschildert, die ihren Liebhabern nachläuft. Obwohl die Göttin nicht direkt zur Sprache kommt, wird sie bis zu einem gewissen Grad durch die Geliebte verkörpert, nur dass diese nun im Zerrspiegel der prophetischen Polemik erscheint. Dem erotisch/sexuellen Aspekt wird, wie bei der Imagepflege der Göttin, in grossem Masse Beachtung geschenkt, aber er wird total ins Negative verkehrt. Die gleiche Tendenz wird auch bei einem kleinen Detail sichtbar, dessen Bedeutung für das "Image" der Göttin bereits aufgezeigt werden konnte, dem Schmuck.

---

624 Vgl. Ex 32,6 und zu *ṣḥq* Gen 26,8.

625 Vgl. die explizite Nennung von *ʾlhjm ʾḥrjm* in Hos 3,1.

626 Vgl. weiter oben in diesem Kapitel A 1.

627 Die Frage, wie weit sich die Polemik Hoseas auch gegen Baalsbilder richtet (vgl. 2,10; 8,4-6; 13,2), kann hier nicht beantwortet wersen. B. LANG glaubt, dass Hosea am Stierbild noch keinen Anstoss genommen hat (Der einzige Gott 66). Vgl. dagegen WOLFF, Jahwe und die Götter 425.

628 Das Wort für den männlichen Liebhaber, *mʾhbjm*, drückt eine ähnliche Vorstellung leidenschaftlichen Verlangens aus. Vgl. dazu WOLFF, Hosea 42.

In 2,15 wird bemerkt, dass sich Israel an den "Tagen der Baale" mit Ohrringen und Halsketten[629] schmückt. RUDOLPH hat dazu bemerkt, dass das Tragen von Schmuck beim Gottesfest eine alte Kultsitte gewesen sei (vgl. Ex 3,22; 33,4), die mit dem ursprünglichen Amulettcharakter zusammenhänge.[630] Darauf hat O. KEEL entgegnet: "Das Tragen des Schmuckes bei Festen hängt nicht 'mit dem ursprünglichen Amulettcharakter des Schmuckes' zusammen, ..., sondern damit, dass man sich für Feste schön macht, besonders wenn sie Göttern gelten, die wie in Hos II 15 als 'Liebhaber' verstanden werden."[631] Im Exkurs über den Schmuck[632] konnte ich zudem nachweisen, wie häufig die Göttin geschminkt und geschmückt dargestellt wurde. Mit Ringen an Ohren und Nase, mit Fuss- und Armspangen sowie mit reichem Halsgeschmeide hat sie ihren "Sex-Appeal" unterstrichen. Auch die Schminke der Göttin sollte, wie ja in der zitierten Fassung von "Inannas Gang zur Unterwelt"[633] ausdrücklich betont wird, als Blickfang für ihre Liebhaber dienen. Hos 2,15 liefert den Beweis, dass ihre irdischen Nachahmerinnen ihr in diesem Punkt nicht nachstanden.

Eine weitere Stelle in Kap. 2, in der der Schmuck noch genauer lokalisiert wird, gibt nun aber doch zur Vermutung Anlass, dass er einem besonderen Zweck diente. In 2,4b werden die Söhne (die Israeliten) ermuntert, sie sollen ihre Mutter (das Land Israel)[634] ultimativ auffordern, "sie solle ihre Hurenmale *(znwnjm)* aus ihrem Gesicht und die Ehebruchszeichen *(nʾpwpjm)* zwischen ihren Brüsten entfernen.[635] Es macht keine Mühe, Schmuckstücke zu

---

629 Die Bedeutung des Hapax *ḥljh* ist unsicher. Man hat schon wie bei *nzm* an Ohrringe gedacht (DALMAN, Arbeit und Sitte V 239), an Halsschmuck (RUDOLPH, aaO. 64; GALLING, BRL² 286) oder einfach an Schmuck allgemein (BAUMGARTNER, Lexikon 305).

630 AaO. 72.

631 Das Vergraben 307 Anm. 4; vgl. schon weiter oben Kap. III Anm. 525; KEIL, Die zwölf kleinen Propheten 44.

632 Vgl. weiter oben Kap. III EXKURS 4.

633 Vgl. weiter oben Kap. III Anm. 524.

634 In Wirklichkeit waren natürlich in beiden Fällen, bei den "Frevlern" und den "Verteidigern des JHWH-Glaubens", erwachsene Israeliten betroffen. Durch den literarischen Trick, zwischen Mutter und Söhnen zu unterscheiden, eröffnet der Autor den Adressaten jedoch eine Möglichkeit, auf JHWHs Seite zu treten (WOLFF, Hosea 40).

635 RUDOLPH hält den Halbvers für einen "identischen Parallelismus", da sich die Ehebruchszeichen nicht von den Merkmalen sonstiger Unzucht unterscheiden liessen (Hosea 66 Anm. 9). Gemeint ist wohl "synonymer Parallelismus", was auch schon problematisch ist, da sich selten beide Glieder genau entsprechen (vgl. BUEHLMANN/SCHERER, Stilfiguren 35).

finden, die zwischen den Brüsten hängen (vgl. Abb. 317) oder an einem Stirnband befestigt sind (vgl. Abb. 65). Nun sind aber *znwnjm* und *n*ᵓ*pwpjm* Abstraktplurale, wodurch also die "Hurerei" im Gesicht und zwischen den Brüsten besonders zum Ausdruck kommen muss. RUDOLPH denkt dabei an den Gesichtsschleier als Attribut der Dirne und an - vielleicht obszöne - Amulette.[636] Für obszöne Amulette kennt er aber keine Belege, und für den Gesichtsschleier der Dirne verweist er auf den Schleier (*ṣ*ᶜ*jp*) der Tamar (Gen 38,14f.).[637] Doch aus Gen 38,14 geht klar hervor (vgl. *ksh* pi. und ᶜ*lp* hitp. als Verben des Bedeckens), dass der Schleier der Tamar dazu diente, sich zu verkleiden, damit ihr Schwiegervater sie nicht erkenne und die List, von ihm einen Sohn zu bekommen, gelinge. Die Darstellungen der Göttin zeigen zudem höchst selten einen Schleier. Das mittelassyrische Rechtsbuch stützt diese Meinung ebenfalls, da § 40 ausdrücklich vorsieht, dass unverheiratete Hierodulen unverschleiert sein müssen.[638] Bedenkenswert erscheint mir hingegen der Verweis auf die Stirnzeichen der berühmten "Frau am Fenster", die dort, wo sie mit einem x-förmigen Zeichen versehen sind (vgl. unsere Abb. 308), als Zugehörigkeitszeichen der Göttin gedeutet werden können.[639] Und bei den zwischen den Brüsten hängenden Zeichen könnte man an die in Syrien/Palästina verbreiteten Anhänger mit dem Bild der Göttin (vgl. Abb. 40-42) denken.[640] Eher denn als eigentliche Amulette sind solche Schmuckstücke deshalb als Abzeichen zu verstehen, die die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gesinnungsgruppe, heute würde man "Fan-Club" sagen, dokumentiert.

Wenn die Mutter (Israel) ihren Söhnen nicht folgt, so wird ihr der betrogene Ehemann (JHWH) selbst die Schmucksachen wegnehmen, ja mehr noch (2,5a):

> "Sonst ziehe ich sie nackt aus und lasse sie zurück wie
> am Tage ihrer Geburt ..."

Das "Nacktausziehen" ist hier kein öffentlich-rechtlicher Akt der Eheschei-

---

Es genügt m.E., den beiden Begriffen synonyme Bedeutung zuzuschreiben (vgl. Sir 23,23b).

636 AaO. 66.

637 Vgl. auch ASMUSSEN, Bemerkungen 183.

638 HAASE, Rechtssammlungen 104.

639 Vgl. in diesem Zusammenhang auch Jer 3,3 und weiter oben Kap. III Anm. 479-481.

640 Vgl. auch KEEL, Zeichen 237 Anm. 195.

dung[641], sondern bedeutet "die Wegnahme aller Existenzmittel."[642] Dazu gehört nicht zuletzt auch die Wegnahme des Schmuckes (vgl. Ez 16,35)[643] und damit der Entzug all dessen, was der Frau Macht und Selbstbewusstsein verlieh.[644] Für den Propheten Jeremia bedarf es dann später, wenn er die Stadt Jerusalem als Dirne schildert[645], nicht einmal mehr dieser "Blossstellung". Sie kann sich mit noch so kostbaren Gewändern bekleiden, mit Gold schmücken und die Augen aufreizend schminken (Jer 4,30), ihr Ansehen wird bei den Freiern dadurch nicht grösser, und das hat für eine Dirne schnell katastrophale Konsequenzen: Aus Liebhabern können im Handumdrehen Mörder werden (4,31).

Bei Hosea dagegen erscheint der Schmuck doch noch deutlich als Aushängeschild für die Untreue gegenüber JHWH, und dies wohl darum, weil er ein Symbol oder Abbild der Göttin tragen konnte. Aus JHWHs Forderung, diese "Hurenzeichen" zu entfernen, darf aber nicht auf die Verfemung jeglichen Schmucks als etwas Sündhaftem geschlossen werden.[646] So wurde nämlich schon Jes 3,18-23 interpretiert:[647]

---

641 So WOLFF, Hosea 66. Bei Ex 21,10 handelt es sich jedoch um eine Sklavin und bei den ausserbiblischen "Parallelen" geht die Scheidung von der Frau aus (so in einem kassitischen Dokument: vgl. GORDON, Hos 2,4-5 278), oder der Akt geschieht bei der Wiederverheiratung einer Witwe, die die Familiengewalt übernommen hat (in Nuzi: vgl. CASSIN, Pouvoirs 136). Eine Ehescheidung von seiten der Frau kommt im AT nicht vor und ist erst in Elephantine belegt (vgl. weiter oben Kap. I EXKURS 1).

642 RUDOLPH, aaO. 66.

643 Vgl. dazu noch ausführlicher weiter unten in diesem Kapitel B 2.3.3.

644 Solange eine Frau Schmuck trug, war sie, selbst nackt, nie blossgestellt. Sie konnte damit ihren Reichtum zur Schau stellen und nicht selten, da gewissen Schmuckstücken auch kraftbringende Eigenschaften zugesprochen wurden, einen bestimmten Machtanspruch damit verbinden. Aus mesopotamischen Ritualtexten ist zu erfahren, dass dabei den verschiedenen Materialien eine bestimmte Eigenschaft zugeschrieben wurde. Z.B. garantiert Lapislazuli Macht, Kristall vergrössert das Vermögen, und grüner Marmor soll dafür sorgen, dass den (die) Träger(in) das Glück bis zum Tod nicht verlässt (vgl. FORTE in der Einleitung zu: Seals). In der akkadischen Version von "Ischtars Gang zur Unterwelt" erscheint die Göttin aller Kleidung und allen Schmuckes entledigt (vgl. dazu schon weiter oben Kap. III EXKURS 4) und damit völlig entmachtet vor der Göttin der Unterwelt. Vielleicht hängt damit zusammen, dass es ihr schliesslich nicht gelingt, ihren Herrschaftsbereich auch auf die Unterwelt auszudehnen (vgl. HAUSSIG, Wörterbuch I 89).

645 Vgl. weiter unten in diesem Kapitel B 2.3.2.

646 Vgl. KEIL, Die zwölf Propheten 44. Sobald der Schmuck allerdings mit Götterbildern im Zusammenhang steht, wird sofort gegen ihn polemisiert (vgl. Gen 35,4; Ex 33,6).

647 Vgl. SCHELKLE, Die Petrusbriefe 89.

3,18 "An jenem Tag wird JHWH den Schmuck wegnehmen:
die Fussspangen und die Stirnbänder und die Möndchen,
19 die Ohrhänger und die Armbänder und die Schleier,
20 die Kopfbinden und die Schrittkettchen und die Brustbinden
und die Gehäuse der 'Nephesch' und die Amulette,[648]
21 die Fingerringe und die Nasenringe,
22 die Festkleider und die Mäntel und die Ueberwürfe und die
Täschchen,
23 die Obergewänder und die Hemden und die Turbane und die
Umschlagtücher."[649]

Die Verse 18-23 sind in ein Drohwort (Jes 3,16-24) eingeschoben, in dem den hoffärtigen Frauen Jerusalems Strafe angedroht wird. Jesaja wendet sich darin nicht gegen das Tragen von Schmuck, sondern er polemisiert nur gegen das geltungssüchtige Sichzurschaustellen der Frauen.[650] Schmuck gehörte auch zu einer israelitischen Frau, besonders zu einer Braut (vgl. Jer 2,33). Wo bei Ezechiel das Verhältnis zwischen JHWH und Jerusalem noch als intakt geschildert wird, ist es selbstverständlich, dass der Bräutigam (JHWH) seiner Geliebten (Jerusalem) Schmuck verehrt (vgl. Ez 16,12).

Erst in der frühjüdischen Literatur wird der Frauenschmuck generell verdammt: Im Henochbuch ist es einer der gefallenen Engel, Asael, der die Männer die Herstellung von Armspangen sowie anderen Schmucksachen, die Frauen aber den Gebrauch der Augenschminke und das Ausziehen der Augenlider lehrt.[651] Vor dem frühjüdischen Hintergrund muss auch die frühchristliche Paränese betrachtet werden, die den inneren Schmuck der Sittlichkeit, der vernünftigen Besonnenheit und der lauteren Gesinnung dem äusseren Schmuck vorzieht (1

---

648 Die Wurzel von *lhšm*, *lhš*, bedeutet "summen, flüstern, zischeln", besonders "beschwören" (vgl. BAUMGARTNER, Lexikon 501). Das Wort wird hauptsächlich verwendet, wenn von Schlangenbeschwörung die Rede ist (Ps 58,6; Jer 8,17; Koh 10,11). WILDBERGER übersetzt darum mit "Beschwörungsamulette" (Jesaja 135). Bei dieser Stelle wird besonders deutlich, dass die eigentlichen Amulette nur einen kleinen Teil des Schmuckes ausmachten (vgl. schon weiter oben in diesem Kapitel Anm. 614).

649 Uebersetzung nach WILDBERGER, Jesaja 135. *šbjsjm* ist traditionell mit "Stirnbänder" statt mit "Sönnchen" übersetzt, da die Ableitung aus dem ugaritischen *špš* (vgl. aaO. 141) nicht voll überzeugt.

650 Vgl. WILDBERGER, Jesaja 145.

651 Aeth Hen 8,1: KAUTZSCH, Die Apokryphen II 240; KNIBB, Enoch 79f.; vgl. auch das aramäische Fragment aus der Höhle 4 von Qumran (4QEn^{b} 1, II): MILIK, Enoch 167f.

Tim 2,9; 1 Petr 3,3f.). Dies wiederum veranlasste verschiedene Autoren der alten Kirche, Frauenschmuck überhaupt abzulehnen. CLEMENS VON ALEXANDRIEN[652] und TERTULLIAN[653] z.B. schrieben ausführliche Traktate zu diesem Thema.

2.3 Länder und Städte als "Erzhure"

Die syrische Göttin hat mit der mesopotamischen Ischtar, aber auch mit der ägyptischen Hathor gemeinsam, dass dem erotisch/sexuellen Aspekt dieser Gottheiten ausserordentliche Wichtigkeit zukommt, was nicht ausschliesst, dass diesem Aspekt immer auch ein zwiespältiger Charakter zu eigen ist.[654] Die negative Seite, wo z.B. betörende Schönheit im Dienste übler Ränke steht[655] und die weibliche Sexualität gar als Bedrohung empfunden wird,[656] ist in der Ikonographie der syrischen Göttin allerdings kaum zu bemerken. In Syrien stand die sakrale Ueberhöhung der weiblichen Sexualität - zumindest in der Ikonographie - von Anfang an unter einem vorwiegend positiven Vorzeichen: Hier hatte die "nackte Göttin" ihr Zentrum und von hier aus fand sie - vor allem durch die populäre Gattung der Terrakottafigürchen - im ganzen Alten Orient Verbreitung.[657] Hier erschuf die "höfische" Kunst aber auch das Motiv der "sich entschleiernden bzw. halbnackten, ihre Scham zur Schau stellenden Göttin". Es stellt, wie im letzten Kapitel mehrfach nachgewiesen werden konnte,[658] weit mehr als ein Fruchtbarkeitssymbol dar.

---

652 Paedagogus II Kap. XII; ed. O. STAEHLIN, Der Erzieher II 123-133. Interessant ist der Hinweis des CLEMENS, "dass derartige Fesseln (Schmuck) der Aphrodite angelegt worden seien, wie sie die Ehe brach, und will damit andeuten, dass solche Schmuckketten nichts anderes als ein Zeichen des Ehebruchs sind" (Paedagogus II Kap. XII 123,2; dt. Uebersetzung: STAEHLIN, aaO. 128).

653 Die Koketterie der Frauen Karthagos veranlasste Tertullian zur paränetischen Predigt "De cultu feminarum" (vgl. die Einleitung: ed. TURCAN 11; dt. Uebersetzung: KELLNER, Tertullians private und katechetische Schriften 175-202). Auch für Tertullian sind Schmuck und Kosmetik diabolischen Ursprungs, wobei er auf das Buch Henoch verweist und seine Echtheit verteidigt (De cultu feminarum Kap. II und III; KELLNER, aaO. 177-180). Für weitere Literatur vgl. SCHELKLE, Petrusbriefe 89 Anm. 1 und 2.

654 Vgl. weiter oben Kap. III F 4.

655 Vgl. weiter oben Kap. III C 5.1.

656 Vgl. zur Vorstellung der "verschlingenden Vagina" weiter oben Kap. II C 2.

657 Vgl. weiter oben Kap. II C 2.

658 Vgl. zusammenfassend weiter oben Kap. III F 2.

Das Motiv verkörpert vorerst die Fülle und Anziehungskraft des weiblichen Geschlechts, was in der vollentwickelten altsyrischen Glyptik durch die variantenreiche, erotisierende Darstellung des Frauenkörpers besonders zur Geltung kommt. In die von Israels Propheten verfochtene Form des Jahwismus konnte aber gerade diese erotisch/sexuelle Komponente in keiner Art und Weise integriert werden, und so bleibt als logische Konsequenz nur die in den letzten beiden Abschnitten beschriebene Dämonisierung.

Da die Göttin selbst und erst recht das die erotisch/sexuelle Seite repräsentierende Dirnengewerbe zwielichtige Charakterzüge aufweisen, ist eine solche Dämonisierung durch die ausschliessliche Betonung des Negativcharakters leicht zu bewerkstelligen, wie an den Isebel- und Hoseastellen bereits deutlich wurde: Eine phönizische Königin wird als Hexe apostrophiert, und bei Hosea erscheint Israel zum ersten Mal im Bild einer treulosen und hurerischen Frau. Wohl nicht zufällig greifen spätere Propheten Hoseas Bild von der "Hure" wieder auf. In den folgenden Abschnitten wird seine Wiederverwendung bei Nahum, Jeremia und Ezechiel auf eventuelle Akzentverschiebungen gegenüber Hosea untersucht. Gerade bei den frühen Schriftpropheten, zu denen Hosea gehört, müsste nach gängiger Auffassung das Aufdecken einer Schuld wie das "Weghuren von JHWH" mit innerer Notwendigkeit zum Drohwort und zum Gericht führen.[659] Umso mehr ist zu beachten, dass in Hos 2,4, wo JHWH die Mutter (Israel) durch ihre Söhne zum Verzicht auf die Hurenzeichen auffordert, eine - allerdings ultimative (vgl. v. 5)[660] - Mahnung steht, die darauf aus ist, den Strafvollzug zu vermeiden.[661] Hosea schiebt die Schuld an den heillosen Zuständen ja auch nicht dem ganzen Volk, sondern in erster Linie den Priestern (4,9) zu (vgl. die Entlastung des "Fussvolks" in 4,14). Die späteren Propheten, in unserem Zusammenhang vor allem Jeremia und Ezechiel, erscheinen gegenüber Hosea pauschaler und radikaler. Als erster nach Hosea hat jedoch der Prophet Nahum das Bild der "Hure" auf eine Stadt angewendet.

---

659 Vgl. FOHRER, Grundstrukturen 79; ZIMMERLI, Grundriss 107.

660 Dem in Tun-Ergehen-Zusammenhängen denkenden altorientalischen Menschen blieb gar keine andere Wahl, als mit einer bestimmten Schuld auch eine entsprechende Strafe zu verbinden.

661 Vgl. WOLFF, Hosea 40; RUDOLPH, Hosea 64. Aehnlich hat O. KEEL vor allem für Amos gezeigt, dass das Ziel seiner Verkündigung nicht die Annahme des Gerichts, sondern die Umkehr darstellt (Rechttun 217f.).

2.3.1 Ninive als "Hexenmeisterin" (Nah 3,4)

Die Prophetentätigkeit des Nahum lässt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit in die Zeit um 650 ansetzen.[662] Das Buch setzt in der jetzigen Gestalt mit einem alphabetischen Hymnus ein (1,28) und besteht dann hauptsächlich aus drei Prophetenworten gegen Ninive (2,2.4-14; 3,1-7; 3,8-19), das in der letzten Phase der neuassyrischen Kultur im 7. Jh. v. Chr. unter Sanherib, Asarhaddon und Assurbanipal zu einer unwahrscheinlich reichen und prächtigen Stadt ausgebaut worden ist[663]. 3,1-4 stellt einen Wehruf über die "Stadt des Blutvergiessens" dar. In 3,4 wird die Hauptschuld nochmals zusammenfassend genannt:

> "Wegen der vielen Hurerei der Hure *(znwnj zwnh)*,
> der reizenden, der Hexenmeisterin *(b^{c}lt kšpjm)*,
> die Nationen mit ihrer Hurerei *(bznwnjh)* umgarnt,
> und Völkerschaften mit ihren Zaubermitteln."

V.5f. schildert die Strafaktion JHWHs:

> "Ich hebe deine Säume *(šwljk)* über dein Gesicht
> und lasse Völker deine Blösse *(m^{c}rk)* sehen
> und Königreiche deine Scham *(qlwnk,* vgl. Jer 13,26),
> und ich bewerfe dich mit Unrat *(šqṣjm)*,
> entehre dich und mache dich zum Schaustück."

J. JEREMIAS ist der Meinung, dass mit der Hure ursprünglich nicht die Hauptstadt Assurs, sondern diejenige Judas, Jerusalem, gemeint war.[664] Er macht dabei folgende Hauptgründe geltend:

---

662 Wenig Gefolgschaft hat bisher H. SCHULZ gefunden, der die Existenz eines Propheten Nahum und eine entsprechende authentische Verkündigung aus redaktionsgeschichtlichen Erwägungen systematisch verneint und die Entstehung des Buches aus einem gottesdienstlichen Bedürfnis der nachexilischen Zeit heraus erklärt (Nahum 137-139; vgl. dagegen RUDOLPH, Nahum 145; SMEND, Die Entstehung 181). Setzt man die Existenz des Propheten hingegen voraus, so lässt sich seine Wirksamkeit mit Sicherheit auf die Zeit zwischen 667 (Eroberung von No-Amon = Theben durch die Assyrer) und 612 v. Chr. (Fall Ninives) eingrenzen. Zur stärkeren Wahrscheinlichkeit für eine Frühdatierung vgl. JEREMIAS, Kultprophetie 54 und KELLER, Die theologische Bewältigung 409.

663 Vgl. MOORTGAT, Die Kunst 153; GALLING, BRL^{2} 238.

664 Eine solche Zuweisung von Nahum-Worten auf Jerusalem ist leicht vorzunehmen, da Ninive nur selten ausdrücklich erwähnt wird und dabei

1. Die Diktion von Nah 3,4 ist in starkem Mass von Hosea beeinflusst, dessen Anklage des "Weghurens" sich gegen Israel richtete. Nach dem Untergang Israels fanden Hoseas Worte im Südreich Beachtung und wurden in der Folge auf die eigene Situation bezogen.

2. Das "Hurenbild" drückt bei Hosea und seinen vorexilischen Nachfolgern stets den Bruch eines Vertrauensverhältnisses, des Ehebruchs oder Abfalls von JHWH aus. Ein solches Verständnis des "Hurenbilds" ist aber auf Assur nicht anwendbar. Die einzige Ausnahme (Jer 23,17), wo das "Dirnenbild" für ein Fremdvolk verwandt wird, gehört zu einer späteren Ergänzung und fällt daher als Parallele aus.

3. Nicht mit den "Hurenränken" der Diplomatie machte Assyrien Politik, sondern mit der eisernen Faust der Armee.

4. Der parallel zur "Hurerei" stehende Vorwurf der "Zauberei" *(kśpjm)* in 3,4 hat eine frappierende Parallele in 2 Kön 9,22, und das ist ein weiterer Beweis dafür, dass das Nahumbuch von Traditionen des Nordreiches geprägt ist.

5. Die Ankündigung der Entblössung vor aller Oeffentlichkeit in 3,5 nennt eine in Israel für Ehebrecherinnen übliche Strafe (vgl. Ez 16).[665]

Zu 1,2 und 4: Es ist durchaus möglich, dass das Nahumbuch, z.B. was das *znh* anbetrifft, vom prophetischen Vokabular des Nordreiches abhängig ist. Nahum verwendet das Wort aber gerade nicht im Sprachgebrauch Hoseas. Bei letzterem meint *znh* das "Weghuren von jemandem" und bildet einen "terminus technicus" für den Abfall von JHWH.[666] Um dem Begriff *znh* jegliche Anziehungskraft zu nehmen und den Negativcharakter besonders zu betonen, wird er dann zusätzlich mit dem Bild des Ehebruchs gekoppelt (vgl. Hos 2,4). Es gibt aber auch ein "Huren zu jemandem hin", wie wir es bei der Isebel in 2 Kön 9,22

---

keine nur auf diese Stadt zutreffenden Merkmale genannt werden. Es geht aber gar nicht in erster Linie um das historische Ninive, sondern um die Darstellung der Stadt als "Typus der gottlosen, herrschsüchtigen Metropole" (KELLER, Die theologische Bewältigung 412).

665 Kultprophetie 34-37. JEREMIAS nimmt allerdings an, dass die Jerusalemworte noch in vorexilischer Zeit, d.h. bald nach der Zerstörung Ninives 612 v. Chr., auf Ninive bezogen worden sind (aaO. 50). Zu grundsätzlichen Bedenken gegen die Zuweisung gewisser Nahum-Prophezeiungen als Worte gegen Jerusalem vgl. KELLER, Die theologische Bewältigung 402-404.

666 Um das aussenpolitische Sich-Anbiedern Israels zu beschreiben, verwendet allerdings auch Hosea in seltenen Fällen Wörter aus der Liebessprache, so z.B. in Hos 8,9 die Wurzel *ʾhb*.

schon feststellen konnten: *znh* steht hier für das allen weiblichen Charme einsetzende Bemühen der phönizischen Königin, die Israeliten in den Einflussbereich der kanaanäischen Religion zu ziehen. Um dieses Bemühen als "trügerische Bauernfängerei" entsprechend zu dämonisieren, wird es mit dem Begriff *kšpjm* gekoppelt.[667] Genau dieser Sprachgebrauch passt nun aber auch ausgezeichnet für die Charakterisierung bzw. Dämonisierung der Stadt Ninive.

Zu 5: Dass das "Nacktausziehen" nicht in jedem Fall als öffentlich-rechtlicher Akt bei Ehebruch gedeutet werden muss, habe ich schon bei der Interpretation der Hosea-Stellen betont.[668] Während dort noch von faktischem Ehebruch die Rede sein kann, ist das bei der Nahumstelle überhaupt nicht der Fall, und so bedeutet das Aufheben der Schleppe einen Akt der Blossstellung[669] und der Wegnahme aller Existenzmittel, den JHWH souverän auch an der Hexenmeisterin Ninive vollzieht. In welchem Mass der gleiche Gestus, der bei der Göttin ein erotisierendes Zurschaustellen bedeutet, im Strafvollzug JHWHs zur Blossstellung wird, kann anhand der Jeremiastellen[670] noch eindrücklicher demonstriert werden.

Zu 3: Hier verkennt JEREMIAS offensichtlich die Geschichte. Keine Militärregierung, auch diejenige Assurs nicht, kann allein mit der "Peitsche" die Herrschaft ausüben, sondern ist immer auch auf "Zuckerbrot" angewiesen. Ein schönes Beispiel dafür, wie die assyrische Lockvogelpolitik aussah und welche Vorteile die Assyrer einem eroberten oder belagerten Feind vorgaukelten, bietet das Alte Testament selber in 2 Kön 18,30-32/Jes 36,15-17, wo Rabschake im Auftrag des assyrischen Königs die Jerusalemer zur Uebergabe überreden will:

> "Hiskija soll euch nicht veranlassen, auf JHWH zu vertrauen ... Vielmehr macht Frieden mit mir und übergebt euch mir, dann wird jeder von euch die Früchte seiner Reben und seiner Feigenbäume essen und das Wasser seiner Zisterne trinken. Ferner werde ich euch ein Land geben, das dem euren in nichts nachsteht, ein Land voll Getreide und Most, ein Land voll

---

667 Vgl. weiter oben in diesem Kapitel B 3.1.

668 Vgl. weiter oben in diesem Kapitel B 2.2.

669 Vgl. Jes 20,4; 47,2; RUDOLPH, Nahum 178; KELLER, Die theologische Bewältigung 417.

670 Vgl. weiter unten in diesem Kapitel B 2.3.2.

> Brot und Reben, ein Land voll Oliven, Oel und Honig;
> dann werdet ihr leben ohne zu sterben."[671]

Nahum kannte mit der assurfreundlichen Gruppe um den König Manasse ja aus eigener Erfahrung Leute, die auf die Schmeichelei solcher Worte hereinfielen.[672] Diese Leute wurden dann durch die verführerische Pracht einer Stadt wie Ninive noch weiter geblendet, und diejenigen, die als Tributbringer bis in den Palast des Königs zugelassen wurden, waren zusätzlich noch mit den monumentalen Reliefs konfrontiert, deren Darstellungen von den Kriegszügen der assyrischen Könige ihre Wirkung wahrscheinlich nicht verfehlten und der Gefahr vorbeugen wollten, dass aus Kollaborateuren plötzlich Revolutionäre wurden.[673] Ein wichtiges Element der psychologischen Kriegsführung war damals aber auch der Einbezug der Religion, um dem Feind das Vertrauen in seinen eigenen Gott zu nehmen und ihn von der Stärke anderer, in diesem Fall assyrisch/aramäischer Gottheiten zu überzeugen. Dass es noch zur Zeit Jeremias in Juda Bevölkerungsteile gab, die ihren Wohlstand mit dem assyrisch vermittelten Kult der "Himmelskönigin" zu sichern suchten, haben Jer 7 und 44 ja deutlich gezeigt.[674] Die Ikonographie der Göttin zeigt dabei eindrücklich, dass hurerische Verführungskunst und militärisch-kriegerische Stärke Hand in Hand gehen können (vgl. z.B. Abb. 507) und nicht unvereinbar sind,

---

671 Uebersetzung nach KELLER, Die theologische Bewältigung 413. Zur historischen Glaubwürdigkeit dieses Textes vgl. die Meinung von GRAY "that in view of the literary character of [2 Kön] 18,17-19,37, which differs from the historical summary in 18,13-16, we cannot expect the same accurate rendering of the historical situation, it is not on that account to be assumed that the passage has no historical relevance." Als Reflex der historischen Situation betrachtet GRAY insbesondere auch die Rede des assyrischen Offiziers (King 664). Die Kaschierung der Deportationsabsicht als Befreiung in ein Paradies mutet besonders zynisch an (vgl. RUDOLPH, Nahum 176 Anm. 4). Schlüsselbegriff für das Verdrehen der Tatsachen ist *kḥš* in Nah 3,1. Auch hier ist Nahum nicht, wie JEREMIAS annimmt (Kultprophetie 33), auf die Verwendung des Begriffs bei Hosea (Hos 7,3f.; 12,1), wo es eine Fehlhaltung JHWH gegenüber bezeichnet, angewiesen, denn er kann auch ein Fehlverhalten gegenüber dem Mitmenschen (Ps 59,13; Sir 7,13) bezeichnen (vgl. RUDOLPH, aaO. 179).

672 Vgl. NOTH, Geschichte Israels 246. MC KAY (Religion 25f.) ist allerdings der Ansicht, dass die Vasallentreue Manasses eher aus Zwang als aus Zuneigung zu erklären ist.

673 Eine Delegation aus Jerusalem musste vor allem die Darstellung der Eroberung Lachischs beeindrucken (vgl. ORTHMANN, Der Alte Orient Taf. 230 und 231 und eindrücklich FRANKFORT, Art 157). Zum Vergleich zwischen dem Relief, den schriftlichen Quellen und dem archäologischen Befund in Lachisch siehe USSISHKIN, Excavations 1973-77 71-73.

674 Vgl. weiter oben in diesem Kapitel B 1.4.

wie J. JEREMIAS glaubte.[675] Dies galt auch für die mesopotamische Ischtar, die im E-maš-maš von Ninive eines ihrer Hauptheiligtümer hatte.[676] Die Schilderung der Stadt Ninive bei Nahum scheint die Ambivalenz der Ischtar von Ninive ein Stück weit zu spiegeln, indem sie gleichzeitig als verführende Hure (Nah 3,4f.) und unerbittliche Kriegerin (vgl. das Bild als Löwe in 2,12f.) geschildert wird. Dieser letztere Aspekt wirkte auch auf die Anhänger der Göttin furchterregend.[677] Die Ikonographie der Siegel suchte diese Zwiespältigkeit positiv zu bewältigen, indem sie - vor allem in Syrien - die Erotik der Göttin als vitale und lebenfördernde Kraft vergegenwärtigte und den kriegerischen Aspekt als Schutzmacht des Siegelbesitzers darstellte. Bei Nahum passiert hingegen gerade das Umgekehrte: Im Drohwort JHWHs wird Ninive als "Hexenmeisterin" entlarvt und durch eine schmähliche Blossstellung entmachtet.

2.3.2 Israel und Juda als hurerische Ehebrecherinnen (Jer 2;3 und 13)

Auch wenn schwerlich nachzuprüfen ist, ob Jeremia die Schrift "mit Eifer und Andacht" gelesen hat, so stimmt die atl. Exegese K. GROSS im allgemeinen doch zu, dass Jeremia sich von Hoseas Prophetie soviel hat sagen lassen, "dass seine Sprache und Ausdrucksweise, besonders in der ersten Zeit seines Wirkens, unter ihrem Einfluss stand und sich von ihr reich hat befruchten lassen."[678] So spielt wie bei Hosea die Anti-Baal-Polemik eine entscheidende Rolle, und zwar nicht nur vor der (deuteronomischen) Reform Joschijas (vgl. Jer 2 und 3), sondern auch wieder nach dem Tod des Reformkönigs unter Jojakim (vgl. Jer 13; 19). Wie bei Hosea im Nordreich vor gut hundert Jahren gilt das "Huren" *(znh)* als Hauptbeschäftigung von Jeremias Zeitgenossen im Südreich.[679] Wenn JHWH in Jer 3,3 Juda vorwirft, es hätte die Stirn einer Hure, so erin-

---

675 Vgl. ähnlich auch schon KELLER, Die theologische Bewältigung 414 Anm. 2.

676 Vgl. C. WILCKE, RLA V 79. Zu Göttinnen als besonderen Schutzherrinnen von Städten vgl. weiter oben Kap. III Anm. 1251.

677 In diesem Zusammenhang macht C.A. KELLER einen treffenden Hinweis (Die theologische Bewältigung 412 Anm. 2), dass im Gilgamesch-Epos (Taf. 6 I 24-79; ed. SCHOTT, Gilgamesch 50-52) "der Held der Dirne Ischtar nicht nur ihre vielen Liebhaber vorhält, sondern ihr auch vorwirft, diese Liebhaber durch Zauberpraktiken verwandelt zu haben".

678 Die literarische Verwandtschaft 33; vgl. VON RAD, Theologie II 200; SCHUENGEL-STRAUMANN, Gottesbild 115; THIEL, Die deuteronomistische Redaktion 80 Anm. 3.

679 Vgl. KOCH, Die Profeten II 29.

nert das sehr an die Hurenzeichen in Hos 2,4 und die Stirnzeichen der Göttin.[680] JHWHs Verhältnis zu Juda wird erneut als Liebes- und Ehebund beschrieben, der in der Aegypten- und Wüstenzeit noch ungebrochen war.[681] Doch durch das "Weghuren" kommt es bald zum Treue- und Ehebruch (Jer 2,29; 3,1.7.9). Obwohl der Abfall von JHWH im Vordergrund steht, fehlen wie schon bei Hosea Hinweise auf politische Implikationen nicht ganz.[682] Im Spruchkomplex von Jer 13,20-27, der in seiner jetzigen Form wohl auf den dtr. Redaktor zurückgeht,[683] steht die Dirne im Vordergrund, die ihres äusseren Glanzes *(tpʾrt)*[684] beraubt ist und die nun - ähnlich wie in Hos 2,12 und Nah 3,5 - öffentlich blossgestellt wird (13,22b):

> "Um der Menge deiner Sünden willen
> werden dir die Säume aufgehoben *(nglw šwljk)*,
> wirst du vergewaltigt."[685]

Was für die Dirne vorher ein Lustgewinn war, gereicht ihr nun zur Schande und macht sie zum Freiwild (vgl. Jer 4,30). So entehrt, stellt JHWH sie nun selbst an den Pranger (13,26f.):

> "Auch ich decke deine Säume *(šwljk)* über dein Gesicht,
> damit man deine Scham *(qlwnk)* sieht,
> deinen Ehebruch *(nʾpjk)* und dein Wiehern *(mṣhlwtjk)*,
> die Schandtat deiner Hurerei."

Das *mṣhlwtjk* deutet an, was neu ist bei Jeremia: Die Drastik des Ausdrucks erscheint gegenüber Hosea noch gesteigert.[686] Juda wird mit einer jungen Kamelstute und einer Wildeselin verglichen, die ruhelos in der Wüste umhertreiben und ob ihrer Brunst gierig nach Luft schnappen (Jer 2,23f.). Geradezu obszön drückt sich Jer 3,2 aus:

> "Schau hinauf zu den Höhen, wo bist du nicht 'gefickt'
> worden *(šglt)*."[687]

---

680 Vgl. weiter oben in diesem Kapitel B 2.2.

681 Vgl. Hos 2,16; 11,1 mit Jer 2,2.

682 Vgl. Hos 8,9 mit Jer 2,16-18.36.

683 Vgl. THIEL, Die deuteronomistische Redaktion 177.

684 Jer 13,20; vgl. die Verwendung des Wortes in Jes 3,18.

685 Wörtlich: "Werden deine Fersen *(ᶜqbjk)* geschändet." Man hat schon an die entehrende Entblössung des Hintern bei Gefangenen (vgl. Jes 20,4) gedacht (GIESEBRECHT, Jeremia 81). *ᶜqbjk* ist hier jedoch eher ein Euphemismus wie *rgljm* in Jes 7,20.

686 Vgl. KOCH, Die Propheten II 29.

687 Das Qere substituiert *škb* für das als obszön empfundene *šgl*.

Wahrscheinlich der dtr. Redaktion[688] des Jeremia-Buches ist es zuzuschreiben, dass das "hinter den Baalen herlaufen" und das geile "Huren" mit andern verwerflichen Kultpraktiken kombiniert wurde. Das in Jer 2,23 erwähnte "im Tale" spielt wohl auf die abscheulichste Opferart an, das Kinderopfer[689], das in 7,31; 19,5; 32,35 ausdrücklich erwähnt wird.[690]

Zudem fällt bei Jeremia auch die bekannte dtr. Tendenz auf, zu pauschalisieren: Das "Huren" findet "auf jedem hohen Hügel und unter jedem grünen Baum statt" (Jer 2,20; 3,6.13; 17,2).[691] Eine Steigerung und Radikalisierung stellt schliesslich das im Jeremiabuch zum ersten Mal belegte "Schwesternbild" dar, in dem Israel und Juda als zwei hurerische Schwestern (Jer 3,6.13)[692] geschildert werden. Wenn eine erste Person allgemein als Luder verschrieen ist, man einer zweiten Person aber noch Schlimmeres anhängen möchte, dann liegt eine, von Eltern auch heute noch oft gegenüber ihren Kindern angewandte Redeweise sehr nahe, indem man die erste Person gegenüber der zweiten als fast unbescholten erscheinen lässt. Juda sah zu, wie die abtrünnige Schwester Israel gegenüber JHWH Ehebruch *(nᵓph)* beging und dieser ihr deswegen - hier wird es zum ersten Mal ausdrücklich gesagt - einen Scheidebrief *(spr krjttjh)* ausstellte.[693] Weil Juda sich das Schicksal der treulosen Schwester Israel nicht zur Warnung nahm, weil es leichtfertig weiterhurte, trifft es grössere Schuld.

---

688 Zum Verhältnis der Dtr. zu Jeremia vgl. schon weiter oben in diesem Kapitel B 1.4 Anm. 450.

689 Vgl. THIEL, Die deuteronomistische Redaktion 129; RUDOLPH, Jeremia 21.

690 Das Kinderopfer soll im 1. Jt. v. Chr. gerade bei den Westsemiten auffällig stark verbreitet gewesen sein (KEIL, Sühneriten 462; vgl. auch HENNINGER, Menschenopfer 778f.; KOCH, Die Profeten II 54). Da jedoch die Gesetzesbücher, die normalerweise eine präzise Sprache verwenden, in bezug auf das Kinderopfer nur von "hingeben" *(ntn*; vgl. Lev 18,21) und "durchs Feuer gehen lassen" *(hᶜbjr bn wbt bᵓš*; Dtn 18,10), aber nicht von "verbrennen" *(śrp bᵓš*; vgl. Jer 7,31; 19,5) oder schlachten *(zbḥ/šḥt*; Ez 16,20-21; 20,31; 23,37.39) reden, so zweifeln neuerdings einige Autoren an der Praxis eines blutigen Kinderopfers und denken eher an eine Art Reinigungs- oder Weiheritus (vgl. WEINFELD, The Worship 141; DELLER, Rezension 386).

691 Dass an den Höhenheiligtümern im Schatten von grünen Bäumen geräuchert und gehurt wird, wird zwar schon in Hos 4,13 gesagt. Die formelhafte Wendung: "auf jeder Höhe ... unter jedem grünen Baum" ist jedoch klar dtr. Formulierung (vgl. THIEL, Die deuteronomistische Redaktion 82).

692 Die redaktionsgeschichtliche Einordnung dieses Abschnitts erweist sich als sehr schwierig und kompliziert. THIEL (Die deuteronomistische Redaktion 90f.) weist den Abschnitt, ausgehend von einem jeremianischen Spruch in 3,12a -13b , der dtr. Redaktion zu.

693 Nach RUDOLPH (Jeremia 28) bezieht sich der Scheidebrief auf die Exils-

Deshalb ergeht im Prophetenwort 3,12 der Ruf vorerst auch nur an Israel, in die Heimat zurückzukehren.[694] Dies ist umso erstaunlicher, als in Jer 3,1 auf ein Gesetz angespielt wird, das sich später in Dtn 24,1-4 niedergeschlagen hat, wonach eine geschiedene Frau, die wieder geheiratet hat, im Falle einer weiteren Scheidung oder beim Tode ihres zweiten Mannes nicht mehr in die erste Ehe zurückkehren kann.[695] Für Juda hingegen gibt es vorerst keine Rückkehr.[696] Die Judäer haben die Umkehr verweigert und fahren auch später unter Jojakim fort, dem Baal und der Himmelskönigin zu opfern.[697] Die Hurerei kennt keine Grenzen. Erst als die Katastrophe da ist und es schlechter nicht mehr gehen kann, werden - wenn auch vage - Heilshoffnungen laut, und in diesem Zusammenhang ist in Jer 32,37 auch für Juda von der Rückkehr *(šwb)* die Rede.[698]

2.3.3 *znh* als Schlüsselbegriff der vertanen Geschichte Samarias und Jerusalems (Ez 16 und 23)

Ez 16 und 23 enthalten zwei ausführliche Bildreden[699], in denen Jerusalem und Samaria als Dirnen bzw. unzüchtiges Schwesternpaar geschildert werden.

situation der Nordreichs-Bevölkerung.

694 Vgl. RUDOLPH, Jeremia 29. Die militärischen Operationen Joschijas, dem es gelang, nordisraelitische Gebiete zu erobern, könnten den realpolitischen Hintergrund für einen solchen Umkehrruf gebildet haben (vgl. KOCH, Die Profeten II 37).

695 Dem Gesetz liegen sehr alte kultische Vorstellungen zugrunde. Vgl. VON RAD, Deuteronomium 108; RUDOLPH, Jeremia 25.

696 Vgl. KOCH, aaO. 39.

697 Vgl. weiter oben in diesem Kapitel B 1.4.

698 Die meisten Exegeten halten Jer 32,36-41 für nachjeremianisch (vgl. die Angaben bei WEIPPERT, Schöpfer 95). H. WEIPPERT (aaO. 101) plaziert den Abschnitt jedoch neuerdings sehr nah bei der jeremianischen Verkündigung, und K. KOCH (Die Propheten II 71) hält ihn von allen Reden über den "neuen Bund" am ehesten für ursprünglich. Die Ankündigung einer Umkehr für Juda in Jer 3,14-18 wird man hingegen am besten für einen nachexilischen Abschnitt halten, da das Fehlen der Lade erst dem nachexilischen Tempel zum Problem werden konnte und einer positiven Bewältigung bedurfte. Vgl. eine Reihe weiterer Argumente, die die Einstufung als post-dtr. Zuwachs rechtfertigen, bei THIEL, Die deuteronomistische Redaktion 91-93.

699 Man hat vor allem Ez 16 und 23 oft als "Allegorie" bezeichnet (vgl. EISSFELDT, Einleitung 511; FOHRER, Ezechiel 83). R. BULTMANN charakterisiert die Allegorie als "geheimnisvolle oder phantastisch spielende Verkleidung eines Sachverhaltes, die der Weissagung wie auch andern Zwecken dienen kann" (Geschichte der synoptischen Tradition 214). Zumindest von dieser Definition her (etwas anders z.B. L. GOPPELT, RGG[3] I 239) wird man W. ZIMMERLI zustimmen können, dass bei Ez 16 und 23

Das Bild von den zwei Schwestern wurde schon auf altkanaanäische Vorstellungen zurückgeführt,[700] doch fehlen echte Parallelen, und W. ZIMMERLI betont zu Recht, dass zum Schwesternmotiv, aber auch zum Bild der "hurerischen Frau" überhaupt der Blick auf die inner-alttestamentliche Traditionsgeschichte genüge.[701] So lassen sich Verbindungslinien zur hoseanischen Verkündigung ziehen: In Hos 2,17 wird auf die intakte Jugend Israels in der Wüste verwiesen, und genau diese Frühzeit wird in Ez 16,1-14 ausführlich geschildert (vgl. Jer 2,2). Besonders auffällig ist die Nähe Ezechiels zur Prophetie seines Zeitgenossen Jeremia, was auch in den beiden hier zu untersuchenden Kapiteln 16 und 23 deutlich wird: Das vor allem Ez 23 dominierende Schwesternbild geht klar auf Jer 3,6-11 zurück.[702] Hinzu kommen die Nähe gewisser Details, z.B. die Kombination von Hurerei[703] und Kinderopfern (vgl. Jer 2,23 mit Ez 16,20), die entschlossen antiägyptische Haltung (vgl. Jer 21,8f.; 38,2 und Ez 23,19f.)[704] und die bisweilen derbe Sprache (vgl. Jer 5,8 mit Ez 23,20). Erneut wird man zwar der Schlussfolgerung J.W. MILLERs, dass Ezechiel "mit Eifer eine Niederschrift der ... Rolle Baruchs gelesen, ... eine Kopie der Heilssprüche in Jer 30.31 gekannt ... (und man auch) den Brief Jeremias (29,1-23) in dieses Urteil einzuschliessen" hat[705], nicht vorbehaltlos zustimmen können[706], doch ist die inhaltliche Nähe der beiden Pro-

---

eher an eine andere Konzeption zu denken ist, die mit Allegorie zunächst nichts zu tun hat und die W. ROBINSON (BZAW 66 (1936) 49-62) als das Phänomen der "corporate personality" (vgl. auch KOCH, Die Profeten II 91) bezeichnet hat, nach welcher eine Volksgruppe in einer Einzelperson verkörpert gesehen werden kann. Volksgruppen oder Städte werden besonders gerne im Bilde einer Frau vergegenwärtigt (Ezechiel 343f.). Dabei kann ein Bild gleichzeitig verschiedene Sachen meinen, das *znh* sich z.B. auf den syrisch/assyrischen Kult oder auf die assurfreundliche Aussenpolitik beziehen. Zudem ist von Fall zu Fall zu beachten, wie gross die Distanz zwischen Bild- und Sachhälfte ausfällt.

700 Vgl. FOHRER, Ezechiel 131; gedacht ist wahrscheinlich an den Text "Schachar und Schalim" (SS = CTA 23 = KTU 1.23), wo El die beiden Göttinnen Aschera und *Rḥmj* schwängert (vgl. weiter oben Kap. III C 5.2).

701 Ezechiel 539.

702 Vgl. dazu die Begründung bei MILLER, Das Verhältnis 90f.; THIEL, Die deuteronomistische Redaktion 90.

703 Die Rede vom Huren bzw. Buhlen gehört nicht zum bevorzugten Vokabular des Propheten, sondern taucht nur in Ez 16 und 23 gehäuft auf, wo eben auch in anderer Hinsicht die Abhängigkeit von Hosea und Jeremia sichtbar wird (vgl. ZIMMERLI, Ezechiel 354; S. ERLANDSSON, ThWAT II 612f.).

704 Vgl. ZIMMERLI, Ezechiel 69*.

705 Das Verhältnis 118.

706 Vgl. die kritischen Bemerkungen bei ZIMMERLI, Ezechiel 69*.

pheten nicht von der Hand zu weisen.[707] Hat Ezechiel in den Kapiteln 16 und 23 durch die barocke Ausgestaltung zwar einen weiteren Beweis seiner Exzentrik geliefert[708], davon abgesehen aber nur alte Stoffe der vorexilischen Prophetie aufgewärmt?

Ezechiel 16 und 23 sind ausserordentlich kompliziert aufgebaut, denn es ist nicht nur die literarische Abhängigkeit von der vorexilischen Prophetie, sondern auch die - durch nachträgliche Zusätze zustandegekommene - Verzahnung der beiden Kapitel zu beachten.[709] Da in dieser Arbeit das motiv- und traditionsgeschichtliche Interesse im Vordergrund steht und ihr Rahmen eine literarkritische Analyse nicht zulässt, stütze ich mich auf den monumentalen Kommentar von W. ZIMMERLI. Aufgrund von ZIMMERLIs Untersuchung macht es den Anschein, dass ein grosser Teil der Hosea- und Jeremia-Anklänge nicht in dem von ihm rekonstruierten Grundtext zu finden ist, sondern biblizistische Anreicherungen späterer Ergänzer darstellt.[710] Neue Variationen des "Dirnen"-Motivs können deshalb am ehesten im ezechielischen Grundbestand vermutet werden.

In Kap. 23 ist der Grundbestand mit einigen Ergänzungen in 23,1-27 konzentriert, während der Hauptteil der Weiterbearbeitung als "Fortschreibung"[711] an den Grundbestand angehängt wurde (23,28-49). Bei der Bildrede von Ohola (Samaria) und Oholiba (Jerusalem) steht aufgrund des Grundbestands[712] nicht mehr wie in Hos 2 und Jer 3 das Buhlen mit den Landesbaalen im Vordergrund, sondern die politische Fremdgängerei.[713] Neu ist, dass nicht wie bei Nahum[714] das Fremdland Ninive als verführerische Hure dargestellt wird, sondern Samaria und Jerusalem es sind, die nach fremden Völkern geilen. Letztere erschei-

---

707 S. HERRMANN hat neuerdings wieder betont, dass etwa die in Ez 13-24 und 34-39 aufgenommenen Stoffe dem Buche Jeremia ungleich näher seien, als man bisher vermutet hätte (Die Bewältigung 165). Allerdings sieht HERRMANN die Voraussetzungen für eine solche Konzeption erst in der Bewältigung der Katastrophe von 587/6 v. Chr., also nach dem Exil, gegeben. Vgl. auch KOCH, Die Profeten II 90.

708 Vgl. dazu KOCH, aaO. 97-100.

709 So lebt z.B. Ez 16,26 deutlich von Reminiszenzen an 23,20 (und 16,46 von 23,5?), während 23,10b von 16,41 und 23,26 von 16,39 abhängig ist.

710 Ezechiel 107*.

711 Vgl. aaO. 106*.

712 Vgl. aaO. 537f.

713 Vgl. aaO. 539, zu Ez 16 jedoch die abweichende Interpretation weiter unten in diesem Abschnitt.

714 Vgl. weiter oben in diesem Kapitel B 2.3.1.

nen in der Schilderung von Ez 23 als besonders imponierende (vgl. 23,6.15) und potente (23,20; vgl. 16,26) Männer, an die sich die beiden Schwestern seit ihrer Jugendzeit in Aegypten gehängt haben. Ihre ganze Lebensgeschichte ist damit vertan. Bei Ohola (Samaria) war es Assyrien (23,5), dem es sich hingegeben hat. Wie bei Jeremia (3,7f.) treibt es ihre Schwester Oholiba (Jerusalem) noch ärger mit den Chaldäern/Babyloniern und schliesslich den Aegyptern. Das Mehr der Verschuldung der Buhlerin Jerusalem besteht zunächst darin, dass sie keine Lehre aus dem Treiben ihrer Schwester gezogen hat (23, 11), und weiter darin, dass sie sich allein schon "durch gezeichnete, farbige Mannsbilder zu solcher Gier reizen lässt, dass sie die Dargestellten durch Boten zu sich ruft, um mit ihnen Liebeslager zu halten" (vgl. 23,15-17).[715] Dazu kommt schliesslich, dass damit das Mass ihrer Unzucht noch nicht voll ist und sie sich nach der Jugendliebe in Aegypten zurücksehnt (23,19). Gemeint ist damit offensichtlich der - von Aegypten in Geheimabmachungen unterstützte - Abfall von Babylon durch Jojakim (2 Kön 24,1) und Zidkija (2 Kön 25,1; Ez 17).[716] Da also im Grundbestand von Ez 23 nicht die Dirne Jerusalem, sondern fast mehr die fremden Liebhaber im Zentrum der Beschreibung stehen, ist auch die zum Grundbestand gehörige Gerichtsszene entsprechend gestaltet: JHWH verfügt nicht die Blossstellung einer Dirne, sondern eine kriegerisch/politische Massnahme: Er reizt die Fremdvölker gegen Juda auf (23, 22f.), lässt es in ihrer Kriegsmaschinerie untergehen, indem sie seine Bewohner verstümmeln[717] und töten (23,24f.). Erst die sekundäre Angliederung von 23,26 an 16,39 nimmt - eigentlich völlig zusammenhanglos - das Nacktausziehen der Dirne in den Strafvollzug hinein.[718]

Während in Ez 23 das Gewicht besonders auf der Schilderung der Liebhaber liegt, steht in Ez 16 die Dirne Jerusalem im Vordergrund. Ihre Lebensge-

---

715 ZIMMERLI, aaO. 547. Was es mit den Umrisszeichnungen aus Menning (*ššr*) auf sich hatte, durch die Jerusalem auf die Babylonier aufmerksam gemacht wurde, lässt sich nicht mehr einwandfrei klären. Vielleicht ist an Wandbilder zu denken, wie sie im Palast auf dem Til Barsip gefunden wurden, und die selbst in den Frauengemächern keine weiblichen Sujets zeigen, sondern immer die männliche Pracht des Königs, seiner Beamten und Krieger (THUREAU-DANGIN/DUNAND, Til Barsib Vol. I 73, Vol. II Pl. 49 und 50; vgl. ZIMMERLI, aaO. 546).

716 Vgl. GUNNEWEG, Geschichte 112f.; FOHRER, Ezechiel 134; ZIMMERLI, Ezechiel 547.

717 Die Verstümmelungsstrafe war im Gegensatz zur Umwelt im altisraelitischen Recht mit einer Ausnahme (Dtn 25,11) nicht vorgesehen (vgl. BOECKER, Recht 31).

718 Vgl. ZIMMERLI, Ezechiel 550.

schichte ist nicht von Anfang an verdorben. Das Mädchen wächst zunächst unter dem Schutz JHWHs auf, der es im heiratsfähigen Alter zu seiner Braut nimmt und ihre Schönheit noch mit prächtigen Kleidern und kostbarem Schmuck unterstreicht.[719] Dann aber beginnt das Mädchen aus ihrer Schönheit zu ihrem eigenen Ruhme Kapital zu schlagen (16,15a) und verschwendet ihre Hurerei an jeden Vorübergehenden (16,15b; *wtšpkj ʾt-tznwtjk ʿl-kl-ʿwbr)*.[720] Sie baut *(bnh/ʿśh)* einen "Sockel" *(gb)* auf jedem Platz und ein "Hochlager" *(rmh)* an jeder Strassenecke (16,24.25a). Sie macht ihre Schönheit zum Abscheu, spreizt ihre Beine für jeden Vorübergehenden *(lkl-ʿwbr)* und treibt viel Hurerei (16, 25b). ZIMMERLI glaubt, dass 16,16-23 "von buhlerischen Unternehmungen und Einrichtungen, die mit den kanaanäischen Kultsitten Israels zusammenhängen und in der Richtung der Polemik von Hos 2 liegen," reden. In 16,26-29 tritt dann nach ZIMMERLI als Nachinterpretation von Ez 23 die Polemik gegen die politische Fremdgängerei, die ebenfalls als Buhlerei betrachtet wird, hinzu.[721] Nun ist auch ZIMMERLI aufgefallen, dass bei Ezechiel im Gegensatz zu Hosea und Jeremia die kanaanäische Kultterminologie praktisch fehlt, und dass insbesondere nie von Baal die Rede ist.[722] Deshalb schlage ich vor, den Grund für die Buhlerei Jerusalems im oben resümierten Grundbestand von Ez 16 nicht auf den Abfall zum kanaanäischen Götzenkult, sondern wie in Ez 23 auf die ständig wechselnde Aussenpolitik der letzten judäischen Könige zu beziehen. Dazu passt das Bild einer Frau, die um die Gunst jedes Vorübergehenden buhlt (16,15.25) ausgezeichnet.[723] Dazu passt auch die von ZIMMERLI dem Grundbestand zugeordnete Gerichtspassage (16,35a.37a.39-41)[724]: JHWH lässt die Strafe wieder wie in Ez 23 durch die vermeintlichen Liebhaber ausführen. Nur besteht diese jetzt, wo das Treiben der Buhlerin und Ehebrecherin im Vordergrund steht, in der Schändung ihrer "Hochlager" und in der Steinigung durch die von den Freiern aufgebotene Rechtsgemeinde. Nun scheinen mit diesen "Hochlagern *(gb* und *rmh)* aber doch am ehesten kultische Einrichtungen gemeint zu sein. Tatsächlich ist dem schon 1936 von O. EISSFELDT vorgebrachten Erklärungsvorschlag, wonach *gb* und *rmh* etwas Aehnliches wie

---

719 Vgl. dazu noch ausführlicher weiter unten in diesem Kapitel C 1.

720 Der MT endet mit *lw-jhj*, was man am ehesten als Zitat der Frau verstehen kann, das sie jedem Passant zuruft (vgl. HOTTP, Preliminary and Interim Report, Vol. 5 40f.).

721 Ezechiel 353f.

722 AaO. 34*.

723 Vgl. schon ähnlich EISSFELDT, Hesekiel Kap. 16 289.

724 AaO. 363.

die auf den assyrischen Bleiplaketten hie und da dargestellten Liebeslager (vgl. Abb. 353) meinen[725], nichts Besseres entgegenzusetzen, und es bleibt höchstens der Hinweis auf das zyprische Siegel in Abb. 335 anzufügen. Der Gedanke an die Kultprostitution ist nicht von der Hand zu weisen. Die Frage ist nur, ob sie auf diese Art auch in Jerusalem ausgeübt wurde. ZIMMERLI zeigt nämlich Mühe bei der genaueren Situierung dieses Brauchs: Die Zeit Manasses, in die eine solche Praxis am besten passen würde, liegt schon einige Zeit zurück,und in Ez 8 ist für den Jerusalemer Tempel nichts Derartiges erwähnt, so dass er erwägt, "ob nicht Ez einen in den Tagen Hoseas im Nordreich noch eigentlich geübten Brauch schon leicht übertragen auf all die gottesdienstliche Untreue Jerusalems ...angewendet hat."[726] Wenn das Motiv aber vorwiegend im übertragenen Sinn verwendet worden ist, dann halte ich es für wahrscheinlicher, dass es auch im Grundbestand von Kap. 16 nicht auf die religiöse Untreue, sondern auf die politische Fremdgängerei bezogen worden ist.[727] Aehnlich wie bei Nahum[728] wird das *znh* in der Verkündigung Ezechiels als Bild für die Aussenpolitik einer Stadt gebraucht. Jerusalem wird aber nicht wie Ninive als selbstbewusste, verführerische Dirne geschildert, die unter ihren Klienten aussuchen kann, sondern als geile Ehebrecherin, die um die Gunst jedes Vorübergehenden buhlt. Eine solche Haltung ist aber direkt widersinnig, wie die Nachinterpretation deutlich ausführt.

Das Dirnengewerbe kann nämlich zumindest dadurch gerechtfertigt werden, dass es ein profitables Geschäft darstellt, was für den Alten Orient die bereits behandelte Stelle im Gilgamesch-Epos bestätigt.[729] Hier wird sogar dieser Legitimation der Hurerei der Boden entzogen, da ja die Hure bzw. Buhlerin nicht kassiert, sondern im Gegenteil Geld ausgibt, um die Aufmerksamkeit der Fremden auf sich zu lenken.

In der Nachinterpretation wird dann allerdings die politische Hurerei und die religiöse Hurerei mit den Götzen (Anlehnung an Jeremia!) stark vermischt.

---

725 Hesekiel Kap. 16 291f.; vgl. ZIMMERLI, Ezechiel 355. B. LANG (Frau Weisheit 137) denkt eher an "Bordell-Zelte".

726 AaO.

727 Da ausserhalb von Ez 16 nirgends von solchen "Hochlagern" die Rede ist, fragt sich, ob Ezechiel hier mesopotamische Einrichtungen vor Augen hat, die er dann auf das untreue Jerusalem übertrug. Zur Unabhängigkeit Ezechiels von den Jerusalemer Verhältnissen vgl. auch KEEL, Jahwe-Visionen 269.

728 Vgl. weiter oben in diesem Kapitel B 2.3.1.

729 Vgl. weiter oben Kap. III C 5.1 Anm. 559.

Dies zeigt sich z.B. in der Strafbegründung Ez 16,36. Soweit der Vers uns hier interessiert, lautet er wörtlich:

> "So hat der Herr JHWH gesprochen:
> Wegen des Ausgegossenwordenseins *(hšpk)* deiner
> (geschlechtlichen) Fülle *(nḥštk)*,
> weil deine Scham enthüllt worden ist *(wtglh ᶜrwtk)*
> in deiner Hurerei *(bṭznwtjk)* mit all deinen
> Liebhabern *(mʾhbjm)* und mit all deinen greulichen
> Götzen *(glwlj twᶜbwtjk)*."

Aufgrund der Parallelität zu *wtglh ᶜrwtk* ändert ZIMMERLI *hšpk* in *ḥšpk (ḥšp =* entblössen; vgl. Ez 4,7) und übersetzt *nḥšt* mit "Scham".[730] Doch braucht der MT nicht geändert zu werden, wenn man *nḥšt* vom akk. *nuḫšu(m)*[731] ("Fülle, Fruchtbarkeit") herleitet und als "geschlechtliche Fülle" interpretiert.[732] Das "Ausgiessen der geschlechtlichen Fülle" passt ausgezeichnet zum Gestus der "Göttin, die ihre Scham enthüllt" (vgl. Abb. 296-305) und damit ihrem Partner gegenüber ein einladendes Angebot sexueller Lust und Kraft macht. Die ehebrecherische Hure Jerusalem erscheint in Ez 16 als ihre Nachahmerin und wird dafür zur Rechenschaft gezogen. Bevor JHWH sie der Rechtsgemeinde zur Steinigung übergibt, vollzieht er vor den versammelten Liebhabern nochmals den gleichen Gestus, mit dem die Hure bisher ihre "Show" darbot. Wie schon bei Hosea (2,12) und Jeremia (13,26f.) wird dieser nun aber in der veränderten Situation des Gerichts als peinliche Entblössung erfahren.

2.4 Die "fremde Frau" und die Göttin

G. BOSTROEM hat in seinen 1935 erschienenen "Proverbiastudien" behauptet, dass die "fremde Frau" in Spr 1-9 eine Gegenfigur zur personifizierten Weisheit darstelle. Den Gegensatz nennt er "kultisch", und erst diese sozusagen kultische Auslegung räumt seiner Meinung nach "alle Schwierigkeiten, die sich vor einem Verständnis des fremden Weibes und ihrer Funktion in Spr 1-9 aufgetürmt haben, aus dem Wege."[733] Die "fremde Frau" *(ʾšh zrh / nkrjh)* versteht er als Ausländerin[734], und ihre kultische Funktion wird für ihn be-

730 ZIMMERLI, Ezechiel 339.

731 Vgl. VON SODEN, AHw 801.

732 Vgl. schon DRIVER, Linguistic and Textual Problems 65.

733 AaO. 107.

734 AaO. 49f.

sonders in Kap. 7 deutlich. Er findet, dass die Beschreibung der "fremden Frau" in Spr 7 u.a. Züge der babylonischen Fenstergöttin aufweist,[735] die ja bekanntlich wiederum mit dem ikonographischen Motiv der "Frau am Fenster" in Verbindung gebracht wurde.[736] W.F. ALBRIGHT[737], M. DAHOOD[738] und G. VON RAD[739] sind ihm gefolgt.

Bei dieser Deutung setzen die genannten Autoren voraus, dass die LXX in Spr 7,6 den ursprünglichen Text bewahrt hat[740]:

> ἀπὸ γὰρ θυρίδος ἐκ τοῦ οἴκου αὐτῆς εἰς τὰς πλάτειας παρακύπτουσα
> "Denn vom Fenster ihres Hauses blickt sie auf die Strassen."

Die LXX lässt also die "fremde Frau" (vgl. die 3. Pers. Sg. Fem.) aus dem Fenster schauen. Der MT setzt hingegen die 1. Pers. Sg.:

> *kj bḥlwn bjtj bᶜd ʾšnbj nšqptj*
> "Denn im Fenster meines Hauses
> (hielt ich Ausschau),
> hinter dem Balustradenfenster[741]
> hervor hielt ich Ausschau."

Man muss MC KANE[742] zugestehen, dass BOSTROEM mit der Behauptung, der MT ge-

---

735 AaO. 122.

736 Vgl. weiter oben Kap. III 4.2.

737 Canaanite-Phoenician Sources 10.

738 Canaanite-Phoenician Influence 214. W. FAUTH, der in seiner Monographie ausführlich auf die atl. Fensterszenen eingeht (aaO. 372-376), hat Spr 7,6 auffälligerweise nicht berücksichtigt.

739 Theologie I 457.

740 Ihrer Meinung nach gehört das *-j* des MT in Spr 7,6 zu den ca. 80 Fällen, in denen es als Suffix der 3. Pers. fem. Sg. zu verstehen ist (Psalms I 11). Doch bleibt dann die Schwierigkeit, dass auch die Verben in Spr 7,7 in der 1. Pers. stehen, ungelöst (vgl. VAN DER WEIDEN, Le livre des proverbes 69).

741 *ʾšnb* kommt ausser in Spr 7,6 noch in Ri 5,28, ebenfalls einer Fensterszene, vor. Es wird konventionellerweise mit "Gitter" übersetzt, da die LXX in Ri 5,28 διὰ τῆς δικτυωτῆς setzt. MC KANE denkt auch bei Spr 7,6 an ein Gitter (Proverbs 335) und verweist auf AHARONIs Beschreibung des Palastes von Ramat Rachel. Dort ist aber von einem Gitter nie die Rede, sondern nur von einer Balustrade, auf die ich bereits hingewiesen habe (vgl. weiter oben Kap. III Anm. 476). *ʾšnb* steht sowohl in Ri 5,28 wie in Spr 7,6 parallel zu *ḥlwn*, hat also wohl synonyme Bedeutung (vgl. MOORE, Judges 167) und könnte das bekannte Balustradenfenster bezeichnen.

742 Proverbs 335.

be keinen Sinn,[743] stark übertrieben hat. Auch der MT, in dem der Weisheitslehrer aus dem Fenster die Verführung des jungen Mannes durch die "fremde Frau" beobachtet, ist durchaus denkbar. Im MT erscheint der Wechsel von der 3. zur 1. Person zwar etwas abrupt, aber gerade diese schwierigere Lesart könnte die ursprünglichere sein.[744] Wenn schon in 7,6f. von der "fremden Frau" die Rede wäre, wäre zudem nicht recht verständlich, warum sie in 7,10 nochmals mit *whnh* eingeführt wird. Die neueren Kommentare folgen daher praktisch alle dem MT.[745]

Weitere Argumente, die BOSTROEM für eine kultische Deutung beibringt, betreffen vor allem den sexuellen Charakter des Gelübdes der "fremden Frau" (7,14) und die Erwähnung des Vollmonds (7,20).[746] Auch wenn die Heranziehung der Aphrodite Parakyptusa für die Deutung von Spr 7 aus den obengenannten Gründen ausfällt,[747] so bleibt deshalb die Frage bestehen, ob die "fremde Frau" nicht trotzdem mit (dämonisierten) Zügen der Göttin in Verbindung zu bringen ist. Eine der Prämissen BOSTROEMs, "dass die Eigenschaften, mit denen man die Göttin ausgerüstet hat, auch bei ihren Dienern zu finden sind und umgekehrt", hat sich jedenfalls auch in der Ikonographie bestätigt.[748]

Eine zweite, bereits erwähnte Prämisse, dass nämlich mit der "fremden Frau" *(ʾšh zrh/nkrjh)* in Spr 1-9 eine Ausländerin gemeint ist, ist hingegen umstritten und bedarf einer kurzen Ueberprüfung. Während frühere Uebersetzungen *zrh* und *nkrjh* fast beliebig mit "Fremde", "Hure", "Ausländerin" und "Ehebrecherin" wiedergeben, ohne ihre Wahl in den Kommentaren genauer zu begründen[749], plädiert BOSTROEM dafür, die "fremde Frau" generell als "Ausländerin"

---

743 Proverbiastudien 106. Auch wenn der Text eine sehr konkrete Schilderung enthält, schliesst das nicht aus, dass er auf etwas allgemein Typisches hinweisen will.

744 Prof. D. BARTHELEMY, Fribourg, vermutet, dass der LXX-Text der Proverbien allgemein die Tendenz hat, schwierige Passagen des MT auszugleichen (mündliche Mitteilung vom Jan. 1982).

745 Vgl. z.B. BARUCQ, Proverbes 82; GEMSER, Sprüche 40; MC KANE, Proverbs 335; PLOEGER, Sprüche 77. Eine Ausnahme bildet die Uebersetzung der BiJer, die der LXX folgt.

746 Proverbiastudien 108-115 und 123-127.

747 Vgl. auch NEIRYNCK, ΠΑΡΑΚΥΨΑΣ ΒΛΕΠΕΙ 131f.

748 Vgl. weiter oben Kap. III F 7.

749 TOY übersetzt z.B. *ʾšh zrh/nkrjh* in Spr 2,16 mit "lewd woman/harlot" (Proverbs 40), in 5,20 mit "stranger/another woman" (aaO. 112) in 6,24 mit "alien woman/stranger" (aaO. 134), und in 7,5 mit "another's wife adulteress" (aaO. 135; vgl. BOSTROEM, Proverbiastudien 39).

zu betrachten, was für ihn erst die Voraussetzung schafft, in der "fremden Frau" auch eine Verehrerin der kanaanäischen Göttin zu sehen.[750] Da auch BOSTROEM zugeben muss, "dass die Bedeutung von *zr* viel weiter ist als nur 'ausländisch'",[751] konzentriert er seine Untersuchungen auf den Begriff *nkr*, den er durchwegs mit "volksfremd, ausländisch" wiedergeben zu können glaubt.[75] Das umfassendere *zr* wird dadurch, dass es mit *nkr* parallel gesetzt wird, näher erklärt und bezeichnet dann nicht nur den Fremden im Sinne von "ein anderer", sondern eben den vollkommen Fremden, den "Ausländer".[753] P. HUMBERT hat 4 Jahre nach dem Erscheinen von BOSTROEMs 'Proverbiastudien' in einer semantischen Untersuchung zu *zr* und *nkr* nachgewiesen, dass auch das letztere nicht immer "Ausländer" im politisch/ethnischen Sinne meint.[754] Für die sieben Femininformen in den Proverbien (2,16; 5,20; 6,24; 7,5; 20,16; 23,27; 27,13) meint HUMBERT: "... ni le contexte ni la statistique n'imposent exclusivement le sens politique et ethnique 'étrangère', mais, au contraire, la statistique autorise formellement le sens 'femme d'autrui' ou étrangère, mais à la famille seulement."[755] Da aufgrund des Kontextes mit den fremden Liebhabern *(zrjm)* in Ez 16,32 mit Sicherheit jeder andere als der eigene Ehegatte gemeint ist, glaubt HUMBERT, dass auch die *ʾšh zrh* jede andere Frau als die legitime Ehegattin, die jedoch einem Dritten gehört, bezeichnet. Warum er dann aber im nächsten Abschnitt einschränkt[756] und unter *ʾšh zrh* nur noch die "verheiratete, israelitische Frau" versteht und nicht auch die, eventuell mit einem Israeliten verheiratete Ausländerin miteinschliesst[757], ist mir nicht einsichtig. Nützlicher ist die Präzisierung, die SNIJDERS vorgenommen hat: "Hurerische Aufmachung *(šjt zwnh)*, ausgeklügelter Verstand *(nṣrt lb)*, Zügellosigkeit *(hmjh)* und Unbändigkeit *(srrt)* in Spr 7,10f.,

---

750 Proverbiastudien 134.

751 AaO. 48.

752 AaO. 49-51. Bei gewissen Stellen (z.B. Ps 69,9; Jes 28,21) zieht es aber selbst BOSTROEM vor, *nkr* mit "wildfremd" oder "barbarisch" zu übersetzen.

753 AaO. 52; vgl. auch MC KANE, Proverbs 285, 338.

754 Les adjectifs 114f.; wenn z.B. Lea und Rahel in Gen 31,15 als *nkrjwt* bezeichnet werden, gelten sie nicht als "Ausländerinnen", sondern als zwei Frauen, die nicht mehr als Familienangehörige anerkannt werden.

755 AaO. 116.

756 AaO. 118.

757 Die *zrjm* in Ez 16,32 sind ja gerade die ausländischen Grossvölker, an die sich Israel hängte (vgl. auch GEMSER, Sprüche 25).

stempeln die "fremde Frau" zur gesellschaftlichen Randfigur."[758] Unerfindlich ist aber auch hier wieder, warum SNIJDERS, wohl in Abgrenzung zu BOSTROEM, die Möglichkeit, dass es sich um eine Ausländerin handeln könnte, völlig ausschliesst.[759] R. MARTIN-ACHARD lehnt sich in seinen Untersuchungen zu *zr*[760] und *nkr*[761] stark an HUMBERT und SNIJDERS an.

O. PLOEGER bleibt im neuesten Kommentar zum Buch der Sprüche in dieser Frage zu Recht äusserst vorsichtig und lässt es zunächst völlig offen, "ob es sich um eine land- oder kultfremde Frau, oder um die Frau eines anderen, oder einfach um eine unbekannte Frau ..." handelt.[762] Der gemeinsame Nenner der beiden Begriffe *zr* und *nkr* muss m.E. auf einer grundsätzlicheren Ebene gesucht werden. Beide bezeichnen "das Fremde" als etwas Neues, das immer unheimlich faszinierend[763] und zugleich faszinierend unheimlich ist und sogar feindlich oder gefährlich werden kann.[764] Auf diese Weise "fremd" kann alles sein, was anders ist als man selbst. Dies kann schon bei den eigenen (entfremdeten) Familienangehörigen der Fall sein (vgl. Ps 69,9) und über den Nachbarn bis zum Ausländer, dem Fremden "par excellence" reichen.[765] Unterschiede bestehen also in der Art und Intensität des "Fremdseins". Auch die "fremde Frau", die in Spr 1-9 ein Leitmotiv darstellt,[766] kann also verschiedene Arten von "Fremdsein" verkörpern. Die deutlichste Präzisierung erfährt die "fremde Frau" in Spr 6,24-26.29-32, wo sie als Ehebrecherin geschildert wird.[767] In 6,24f. wird vor der bösen bzw. "fremden Frau" (*ʾšt*

---

758 Heute würde man sie als "Ausgeflippte" bezeichnen (vgl. The Meaning of zar 93f.). HUMBERT nimmt im theologischen Teil seiner Arbeit eine vergleichbare Präzisierung vor, wenn er nicht mehr nur einfach von der "femme d'autrui" sondern von der "femme adultère" redet (La femme étrangère 64).

759 AaO. 101f.; vgl. ders. auch wieder zusammenfassend in ThWAT II 562.

760 THAT I 520-522.

761 THAT II 66-68.

762 Sprüche 26.

763 AaO.

764 Vgl. R. MARTIN-ACHARD, THAT I 521; L.A. SNIJDERS, ThWAT II 562.

765 Eine Gottheit ist dem Menschen als numinoses Wesen stets "fremd", wobei zwischen dem eigenen und dem fremden Gott ein Intensitätsunterschied besteht. Zur psychoanalytischen Deutung der Unheimlichkeit eigener und fremder Götter als "entfremdetes Altvertrautes" vgl. REIK, Der eigene und der fremde Gott, bes. 157-181.

766 Vgl. PLOEGER, Sprüche 7.

767 Den "Ehebruch" als Hauptthematik von Spr 6,20-35 stellen GEMSER (Sprüche 41), MC KANE (Proverbs 326) und PLOEGER (Sprüche 67) schon im

r^c/nkrjh) gewarnt, die mit ihrer Schönheit, mit ihrer Rede und ihrem Augenaufschlag[768] die Männer verführt. Während es einer Hure um den Lebensunterhalt geht, stiftet die Frau eines (Ehe-)Mannes, die den Ehebruch sucht, existenzbedrohendes Unheil[769] (6,26). Wer also zur Frau seines Nachbarn *(ʾšt r^chw)* geht (6,29), um mit ihr Ehebruch zu treiben, dem fehlt es an Verstand (6,32). Auch in Spr 5,20 ist mit *zrh/nkrjh* eine Ehebrecherin gemeint, da ja gerade vorher "die Frau deiner Jugend", womit wohl die Ehefrau gemeint sein dürfte,[770] in den höchsten Tönen gepriesen wird. Diese beiden deutlichen Stellen lassen vermuten, dass dort, wo die "fremde Frau" unbestimmt[771] bleibt (z.B. Spr 5,3; 2,16), ebenfalls vor der Ehebrecherin gewarnt wird. Einen Ehebruch kann eine einheimische Israelitin natürlich ebenso gut begehen wie eine Ausländerin. Der Ausdruck "Frau seines Nächsten" *(ʾšt r^chw)* in Spr 6,29 lässt sich aber am besten als generelle Warnung verstehen, sich an der Nachbarin zu vergreifen und das sexuelle Abenteuer ausserhalb der Ehe zu suchen.[772] Umso mehr werden deshalb in 5,19f. die Vorzüge der Lebensgefährtin (Ehefrau?) in den schönsten Farben geschildert[773], wobei auch die Freuden des lustvollen Beisammenseins von Mann und Frau nicht ausgeklammert werden.[774] Die ägyptischen Lebenslehren bestätigen diesen Eindruck, denn auch bei ihnen stehen nicht die Warnungen vor einer Ausländerin[775] oder einer gesellschaftlichen Randfigur (z.B. Hure) im Vordergrund,

---

Titel heraus. Sie betonen dann auch gegen BOSTROEM (Proverbiastudien 143f.) und WHYBRAY (Wisdom in Proverbs 49) die Einheitlichkeit des Textes.

768 Vgl. Hld 1,15; 4,1.9; 5,12 und weiter unten in diesem Kapitel D.

769 Auf dieses Unheil wird konkret noch in 6,31 angespielt, wo von "siebenfachem Ersatz" die Rede ist. Die Forderungen des betrogenen Ehemanns ziehen den moralischen und materiellen Ruin des Betrügers nach sich (vgl. PLOEGER, Sprüche 71). Vgl. auch Spr 5,9-14.

770 Mit Sicherheit auf die Ehefrau ist die Metapher vom Brunnen zu beziehen, die allein dem Ehemann gehören soll (Spr 5,17). Vgl. GEMSER, Sprüche 37; PLOEGER, aaO. 57.

771 Vgl. PLOEGER, aaO. 27, 56.

772 Da selbst BOSTROEM Mühe hatte, die *št r^chw* als Ausländerin zu bezeichnen, trennt er Spr 6,27-35 als ursprünglich nicht in die Sammlung 1-9 gehörig kurzerhand ab (Proverbiastudien 145; vgl. dagegen MC KANE, Proverbs 329).

773 Die Schilderung erinnert stark an Hld 4 (vgl. PLOEGER, aaO. 58).

774 *šgh* bezeichnet in Spr 5,19f. den Liebesrausch, während es sonst öfter das "Taumeln im Weinrausch" bezeichnet (z.B. Jes 28,7; Spr 20,1). Zur Kombination von Wein- und Liebesrausch vgl. Abb. 346-348.

775 Allerdings ist zu beachten, dass in Aegypten die Ausländer auch sonst

sondern die generelle Warnung, sich mit einer verheirateten Frau einzulassen. Bereits in der Lehre des Ptahhotep aus dem AR findet man einen entsprechenden Abschnitt:

> "Willst du Freundschaft dauern lassen in einem Hause, in dem du aus- und eingehst als Herr, als Bruder oder als Freund, an jedem Ort, wo du eintrittst, hüte dich, den Frauen zu nahen.[776] Der Ort, an dem sie sich aufhalten, ist nicht fein für dich. Ein kurzer Genuss gleicht einem Traum, dann gelangt man zum Tod wegen ihrer Bekanntschaft."[777]

Die Lehre des Ani, die wahrscheinlich während der 18. Dynastie (1540-1295) entstanden ist, lehnt sich inhaltlich stark an Ptahhotep an:

> "Hüte dich vor einer Frau von draussen, die in ihrer Stadt nicht bekannt ist. Blinzle ihr nicht zu ... und erkenne sie nicht leiblich (?). (Sie ist) ein tiefes, grosses Wasser, dessen Strömung man nicht kennt.[778] Eine Frau, die von ihrem Mann fern ist, 'ich bin hübsch' sagt sie alle Tage zu dir, wenn sie keine Zeugen hat. ... Das ist ein grosses todeswürdiges Verbrechen, wenn man es hört und auch, wenn sie es draussen nicht erzählt ..."[779]

Obwohl ERMAN den obigen Abschnitt mit "Hüte dich vor der Dirne" überschrie-

---

nicht die gleiche Rolle spielen wie in Palästina, wo die Bevölkerung immer wieder dem Druck von Fremdvölkern ausgesetzt war.

776 Der Ausdruck "sich den Frauen nähern" ist als Euphemismus für den Geschlechtsverkehr zu deuten (vgl. ŽABA, Ptahhotep 138).

777 VON BISSING, Lebensweisheit 48; vgl. ERMAN, Literatur 92.

778 Diese Passage erinnert an Spr 23,27:
"Denn die Hure *(zwnh)* ist eine tiefe Fanggrube,
und ein enger Brunnen die Fremde *(nkrjh)*."
Die Fremde (Ehebrecherin?) wird hier in einem Atemzug mit der Dirne genannt. Gegenüber der ägyptischen Metapher, die den Umgang mit der unbekannten Frau als tückenreich schildert, verwendet das Spruchbuch ein noch stärkeres Bild für den gleichen Tatbestand. Wer mit einer solchen Frau verkehrt, ist rettungslos verloren wie einer, der in der Fanggrube oder im Brunnenschacht gelassen wird (vgl. dazu KEEL, AOBPs 60-63). Selbst wenn sich ein Mann der vom Alten Testament für Ehebruch vorgesehenen Todesstrafe entziehen konnte (vgl. BOECKER, Recht 98f.), so blieb er eben doch ständig in Gefahr, sich mit dieser Tat früher oder später zu ruinieren.

779 ERMAN, aaO. 296; vgl. VON BISSING, Lebensweisheit 73f.

ben hat, wird hier generell vor dem Umgang mit unbekannten Frauen gewarnt, da die Gefahr besteht, dass man sich mit einer Verheirateten einlässt, die ihr Incognito zu einem "Seitensprung" benützt. In der demotischen Lehre des Anch-Scheschonqi (5. Jh. v. Chr.) wird aus der Warnung ein Gebot:

"Do not marry a wife,
whose husband is alive,
lest you make for yourself an enemy."[780]

Oder: "Do not lie with a married woman.
He who lies with a married woman
on her bed will have his wife
ravished on the ground."[781]

Eine noch jüngere demotische Lebenslehre (Papyrus Insinger, wahrscheinlich nach 332 v. Chr. entstanden) enthält die ausführlichste und plastischste Warnung vor der Frau des anderen:

"Dem Frechen geschieht Böses wegen seiner Liebe zu Frauen. Er denkt nicht an den morgigen Tag, noch an Gott, wenn es das Verbrechen gegen die Frau eines anderen gilt; der Tor, der eine fremde Frau betrachtet, ist wie eine Fliege am Blute. Denn er endet im Schlafzimmer, falls nicht die Hand eines anderen sein Ende wird ... Es gibt Frauen, die als Herrin des Hauses ihres Charakters wegen Herrinnen des Lobes werden. Es gibt solche, die in dem Buch 'Die Fehler der Frauen' beschrieben sind. Fürchte sie so sehr aus Furcht vor der Herrin der Liebe, (der Göttin) Hathor ... Die Frau, die von einem Fremden gerühmt wird, ist keine gute Frau. Doch braucht die Frau, die sich auf der Strasse inkorrekt benimmt, noch keine Strassendirne zu sein. Wer aber mit solcher ein Stelldichein hat, ist kein kluger Mann."[782]

---

780 Anch-Scheschonqi Kol. 8 Zeile 12 = GLANVILLE, Onchsheshonqy 23. Zur Behandlung der Frauen in dieser Spruchsammlung und ihrem Verhältnis zur "fremden Frau" im Alten Testament vgl. GEMSER, The Instructions 120.

781 Anch-Scheschonqi Kol. 21 Zeile 18f. = GLANVILLE, aaO. 49.

782 VON BISSING, Lebensweisheit 96f.; vgl. VOLTEN, Das demotische Weisheitsbuch 174-178.

Die genannten Zeugnisse belegen die Warnung vor der "ehebrecherischen Frau" in den ägyptischen Lebenslehren dreier Jahrtausende. Wahrscheinlich waren es nicht nur moralische Bedenken, sondern vor allem die Tatsache, dass beim Ehebruch die Rechte eines Dritten verletzt wurden,[783] die zur Warnung Anlass gaben, sich auf keinen Fall mit einer verheirateten Frau auf ein sexuelles Abenteuer einzulassen. Die im ganzen Alten Orient strenge Ehebruchsgesetzgebung konnte anscheinend nicht verhindern, dass es der immer neuen Mahnungen der Weisheitslehrer bedurfte, wovon eben auch die Stellen, die die "fremde Frau" in Spr 1-9 betreffen, zeugen.

Die "fremde Frau" in Spr 7, um zu unserem Hauptuntersuchungsobjekt zurückzukehren, geht ebenfalls in ehebrecherischer Absicht auf die Strasse (7,14f.):

14 "Heilsopfer habe ich mir auferlegt,
heute bin ich dabei, mein Gelübde zu erfüllen *(hjwm šlmtj ndrj)*.
15 Darum *(^{c}l-kn)* bin ich hinausgegangen,
dir entgegen,
um dich zu suchen, und ich habe dich gefunden."

Es folgt die Beschreibung eines mit exotischen Essenzen (Myrrhe, Aloe und Zimt) parfümierten Liebeslagers[784] und die unzweideutige Einladung der "fremden Frau" an den jungen Mann, es mit ihr auszukosten (7,18-20):

18 "Komm, wir wollen in Liebe trunken sein
bis zum Morgen,
wir wollen uns an Zärtlichkeit freuen.
19 Denn der Mann ist nicht in seinem Hause,
er ist fernhin auf Reisen gegangen.
20 Er hat den Geldbeutel mitgenommen,
zum Vollmondstag *(ljwm hksʾ)* kehrt er
in sein Haus zurück."

---

783 Vgl. DE VAUX, Lebensordnungen I 72.

784 Die gleichen Essenzen gehören mit andern zu den Parfums, mit deren Duft das Mädchen im Hohenlied (4,14) sich umgibt (vgl. dazu die Erklärungen bei GERLEMAN, Das Hohelied 160f.; POPE, Song 493f.). Während das luxuriöse Bettzeug den Reichtum dieser Frau unterstreicht, will der das Lager der Frau umgebende Duft die sexuelle Begierde des Mannes anstacheln. Zu Weihrauch- und Myrrheparfums im erotischen Kontext vgl. MUELLER, Die Macht 127-128.

Gegenüber den anderen Stellen zur "fremden Frau" in Spr 1-9 ist der religiöse Aspekt der Szene nicht zu übersehen. BOSTROEMs kultische Deutung bedarf, wie wir bereits an einem Detail gesehen haben, an verschiedenen Punkten der Kritik oder der Korrektur. Sein Ansatz jedoch, die "fremde Frau" trotz der gerade hier recht anschaulichen Schilderung als "Typ" zu denken,[785] behält seine Gültigkeit. Ein solcher "Typ" kann eine Vielzahl von Aspekten (einer komplexen Wirklichkeit) auf sich vereinen, und BOSTROEM hat für die "fremde Frau" klargestellt, dass das Thema "Ehebruch" nicht der einzige Aspekt sein kann.[786] Die Unanschaulichkeit, die nach PLOEGER der "fremden Frau" anhaftet,[787] hängt genau damit zusammen, dass sie als Typ eine Vielzahl von Aspekten auf sich vereinigt und deshalb auch auf verschiedene Interpretationsmöglichkeiten hin offen bleibt. Dies dispensiert den Alttestamentler jedoch nicht von der Aufgabe, zu prüfen, ob bei der Verwendung eines solchen Typs ein oder mehrere Aspekte stärker hervorgehoben sind und ob vom Kontext her eine nähere Präzisierung möglich ist.

In Spr 6,20-35 steht, ähnlich wie in den altägyptischen Lebenslehren, die Warnung vor dem Ehebruch im Vordergrund. In Spr 7 spielt diese eine Nebenrolle. Neu und wichtig ist hier wie gesagt der religiöse Aspekt, dass nämlich der Ehebruch mit einer Opfermahlzeit und einem Gelübde (7,14) im Zusammenhang steht. Einzelheiten über die Verpflichtungen, die die Frau mit dem Gelübde auf sich genommen hat, werden nicht genannt und bleiben Gegenstand der Spekulation. Es gibt jedoch einige Indizien, die dafür sprechen, dass das Gelübde der "fremden Frau" mit der sakralen Ueberhöhung ihrer Sexualität zu tun hat und dass sie dazu des jungen Mannes bedarf. Es beginnt damit, dass das Perfekt *šlmtj* in 7,14 präsentisch übersetzt wird[788] und die folgende Verführungsszene mit der Erfüllung des Gelübdes - vgl. auch das einleitende ^{c}*l-kn* in 7,15 - in Zusammenhang gebracht werden kann. An

785 Proverbiastudien 106. MC KANE folgt BOSTROEM in diesem Punkt: "The foreign woman then becomes a type or paradigm of any woman who spurns the conventions of the society in which she lives ..." (Proverbs 286), wobei er in Anlehnung an SNIJDERS (vgl. weiter oben in diesem Kapitel Anm. 735) die "fremde Frau" jedoch auf einen "Randgruppentyp" einschränkt.

786 Vgl. z.B. seine Begründung, warum Spr 7,14 etwas "allgemein Typisches" darstellen soll: "Stellt man sich auf den Standpunkt der gewöhnlichen Deutung, vermag doch keiner geltend zu machen, dass Ehebrüche in der Regel mit Schlachtopfern verbunden waren" (aaO.).

787 Sprüche 27, 56.

788 Vgl. MC KANE, Proverbs 337; PLOEGER, aaO. 79; dagegen GEMSER, Sprüche 42.

eine Art Opferung der Jungfrauschaft[789] darf jedenfalls hier nicht gedacht werden, da die Frau ja verheiratet ist (vgl. 7,19). Eine Verpflichtung im Stil der berühmten Herodot-Stelle wäre schon eher denkbar.[790] Am ehesten könnte m.E. ein Gelübde im Zusammenhang mit der Fruchtbarkeit der Frau gemeint sein, wobei schon BOSTROEM auf eine Parallele aus der mandäischen Literatur (Johannesbuch 80,4-7) hinwies:

> "... die Frau, die Hurerei in deinem Namen treibt und ins 'Haus der Schande' geht, sie betet um Kinder von ihrem eigenen Manne, bekommt aber keine; wenn sie das Gelübde erfüllt hat und fortgeht, ist sie des 'Hauses des Lebens' unwürdig."[791]

Die Bemerkung, dass der Mann erst zur Zeit des Vollmonds wieder zurückkommen wird (7,20), ist vor allem dann sinnvoll, wenn die "fremde Frau" den jungen Mann zur Neumondszeit verführt. Auch hier weist BOSTROEM daraufhin, "dass der Neumond auf der ganzen Welt in ein besonderes Verhältnis zum Liebesleben gestellt worden ist".[792] Man könnte nur dann einwenden, hier sei eine knappe Textstelle überinterpretiert worden[793], wenn nicht mit der Erwähnung des Neumondes an anderen Stellen (z.B. Hos 2,13 und 2 Kön 4,23)[794] ähnliche Assoziationen verknüpft werden könnten. Wie auch immer der konkrete "Sitz im Leben" eines solchen Gelübdes ausgesehen haben mag, so spielt es im Kontext von Spr 7 keine entscheidende Rolle mehr, sondern liefert uns noch den Vorwand und die Legitimierung für den ausserehelichen Liebesgenuss.[795] Ein derart ausschweifender Lebenswandel (vgl. Amos 6,4-6) zahlt sich aber nicht aus, wie schon die ältere Weisheit lehrt (Spr 31,3):

---

789 BOSTROEM interpretiert Jiftachs Gelübde (Ri 11,31) in diesem Sinne (Proverbiastudien 119f.).

790 Vgl. weiter oben Kap. III C 5.4. Vgl. auch eine Stelle in den Testamenten der zwölf Patriarchen (Test XII):
"Denn es ist ein Gesetz der Amoräer, dass sich eine (Jung-)Vermählte sieben Tage ans Tor setzt zur Hurerei" (T Jud 12,2; BECKER, Die Testamente 69).

791 S.A. PALLIS, Mandaeiske Studier I, Kopenhagen 1919 35, zitiert nach: BOSTROEM, Proverbiastudien 109. Vgl. LIDZBARSKI, Das Johannesbuch 85.

792 AaO. 123f.

793 Vgl. PLOEGER, aaO. 80.

794 Vgl. weiter oben Kap. I B 7.

795 Vgl. PLOEGER, aaO. 80. Der Kampf Jeremias gegen die Himmelskönigin galt dagegen noch den direkten Auswirkungen der Opferverpflichtungen, die die Frauen - mit Erlaubnis der Männer (vgl. Jer 44,19) - eingegangen waren.

"Gib deine Kraft nicht den Frauen preis ..."

Es geht jedoch wie gesagt noch um mehr als um moralische Bedenken. Das "Theater der Lüste" wird zur Todesfalle (7,23; vgl. 5,5). Der Grund dafür kann im Ehebruch gesehen werden, der tödliche Strafsanktionen oder zumindest den materiellen Ruin nach sich zieht. Er kann aber auch in der Apostasie liegen, die derjenige Israelit begeht, der die eigene Sexualität sakral überhöht. In der JHWH-Religion hat es ja die religiöse Ueberhöhung der menschlichen Sexualität zu keinem Zeitpunkt gegeben, und sie konnte schon gar nicht zur Legitimierung einer allgemeinen Promiskuität dienen. Die "fremde Frau" trägt in Spr 7 deshalb nochmals die Züge einer dämonisierten Verehrerin der Göttin. So läuft sie z.B. dem Liebhaber im "Putz einer Hure" *(šjt zwnh)* entgegen (7,10). Der Ausdruck *šjt* kommt nur noch in Ps 73,6 vor:

"Darum ist Hoffart ihr Halsgeschmeid,
hängt Unbill als Putz *(šjt)* ihnen um."[796]

Der Parallelismus legt eine Beziehung zum "Halsschmuck" im ersten Halbvers nahe. Dann könnte unter *šjt* aber nicht nur ein spezielles Kleidungsstück[797] verstanden werden, sondern wiederum ein Schmuckstück, das die Frau als Verehrerin der Göttin auszeichnet.[798] Da das Dirnengewerbe im Kontext von Spr 7 sonst keine Rolle spielt, ist anzunehmen, dass vom "Putz der Hure" nur die Rede ist, damit die "fremde Frau" auf eine ähnliche Art diskriminiert werden kann, wie das anhand des Schlüsselbegriffs *znh* in der prophetischen Literatur bereits geschehen ist.[799] Auf eine weitere, bereits bekannte Art der Dämonisierung stösst man, wenn die Erotik der "fremden Frau" nicht positiv hervorgehoben wird wie in der Ikonographie der Göttin. Ihre Reize sind im buchstäblichen Sinn "bestrickend". Sie fesseln den jungen, törichten Mann so lange, bis es kein Entrinnen mehr gibt (vgl. 7,22f.). Damit ist die "fremde Frau" tatsächlich zur Gegenfigur der personifizierten Weisheit geworden, zur Zauberin.[800] Auch Isebel war als Zauberin verschrieen, und ihr Auftritt am Fenster des Palastes hat Assoziationen zum Motiv der "Frau am

796 Zitiert nach BUBER, Die Schriftwerke 109.

797 Die meisten Kommentare denken mit Verweis auf Gen 38,14 an einen Schleier (BOSTROEM, Proverbiastudien 167; MC KANE, Proverbs 336; PLOEGER, Sprüche 78).

798 Vgl. Abb. 40-42; GEMSER, Sprüche 43.

799 Vgl. weiter oben in diesem Kapitel B 2.1-3.

800 Vgl. weiter oben in diesem Kapitel Anm. 557.

Fenster" geweckt.[801] Es ist möglich, dass die Kenntnis dieses Motivs die LXX veranlasst hat, den Text im Griechischen so wiederzugeben, dass auch die "fremde Frau" zur "Frau am Fenster" wird.[802]

2.5 Zusammenfassung

1. Während der ganzen Periode, in der Israel als staatliche Ein- oder Zweiheit existierte (ca. 1020-586), gab es in Israel neben JHWH andere Götter, die man verehrte - oder zumindest als verheerende Kraft fürchtete.[803] Die Frage, wie weit deshalb die Religion Israel als polytheistisch - die Dominanz JHWHs wäre allerdings selbst dann nicht bestritten - bezeichnet werden kann und wie sich die Entwicklung zum Glauben an einen einzigen Gott entwickelt hat, stand nicht im Zentrum dieser Arbeit und bleibt in den Einzelheiten weiterhin umstritten.[804]

Man hat jedoch m.E. in der atl. Forschung bisher wenig beachtet, dass in der syrisch/kanaanäischen Religion Götterpaare im Vordergrund stehen, bei denen die Göttin oft mit dem Gott zusammen agierte und somit direkt an der Weltherrschaft beteiligt war. Das Zusammenwirken von Gott und Göttin fand in der Vorstellung von der sogenannten "Heiligen Hochzeit" ihren prägnantesten theologischen Ausdruck. JHWH hingegen hatte, wie die Untersuchung im Teil A dieses Kapitels ergab, höchstwahrscheinlich nie eine solche Partnerin. Auch die neuentdeckten Inschriften aus Kuntillet Adschrud und Chirbet el-Qom reichen als Gegenbeweis nicht aus, und selbst für den syrisch/palästinischen El ist eine Paredra nicht zu belegen. Dieser Tatsache sollte noch mehr Beachtung geschenkt werden, wenn es um die Klärung des Ausschliesslichkeitsanspruchs JHWHs geht.[805] Eine Integration von Aspekten der Göttin in weibliche Eigenschaften Gottes existierte ebenfalls nur in sehr beschränktem Mass. Die Integrierung einer bestimmten "Mütterlichkeit" war bis zu einem gewissen Grad möglich, aber nicht die Integrierung der weiblichen

---

801 Vgl. weiter oben in diesem Kapitel B 2.1.

802 Vgl. auch PLOEGER, aaO. 77.

803 "Baal bedeutet zwar eine Nichtigkeit, aber ein nichtendes Nichts *(hbl)*, das seine Verehrer affiziert und zunichte werden lässt (Jer 2,5) " (KOCH, Die Profeten II 31).

804 Vgl. die unterschiedlichen Positionen von H.P. MUELLER (in: KEEL, Monotheismus 132f.) einerseits und F. STOLZ (in: KEEL, aaO. 162f.) und B. LANG (Der einzige Gott 53-57) andererseits.

805 Vgl. ansatzweise bei ROSE, Der Ausschliesslichkeitsanspruch 268, 270.

Sexualität. Da JHWH keine Partnerin neben sich duldete, spielte ja auch seine eigene (männliche) Sexualität keine Rolle. Eine Ausnahme bildet nur die "spielende Weisheit" in Spr 8, die Züge vom erotischen Charakter der Göttin trägt: Durch ihre Lebensfreude und ihr Spiel vor JHWH wirkt sie mit an seiner Schöpfung. An die Vorstellung einer eigentlichen "Heiligen Hochzeit", wo sie mit ihrem göttlichen Partner durch den Vollzug des Geschlechtsverkehrs am Schöpfungsakt beteiligt wäre, ist allerdings nicht im entferntesten zu denken.

2. Da JHWH offensichtlich ein Einzel-Gott ohne göttliche Partnerin war, gelangte die Integration weiblicher Züge ins isrealitische Gottesbild zumindest dann an eine klare Grenze, wenn es um den Einbezug der Sexualität in die israelitische Religion ging. Die Aussparung eines so vitalen Aspekts menschlicher Wirklichkeit aus dem Bereich des Göttlichen dürfte angesichts des Zyklus der mit der "Heiligen Hochzeit" verbundenen Vorstellungen, der besonders in der syrisch/kanaanäischen Religion so dominierte und in dem die Göttin eine dem männlichen Gott ebenbürtige, wenn nicht gar beherrschende Rolle spielte, nicht ohne Kampf und Auseinandersetzung vor sich gegagngen sein. Die atl. Texte, die von der Göttin handeln, erwecken nun aber den Eindruck, als sei dieser Kampf von Anfang an entschieden und sehr einseitig ausgefallen: Die Göttin wird in Einzelzügen kaum je geschildert, sie bleibt oft im Schatten Baals, und sie wird so stark negiert, dass man oft nicht einmal ihren richtigen Namen nennt, sondern diesen auch noch verballhornt. Die Elimination der Göttin erscheint beinahe total. Nur gerade in den Abschnitten über die "Himmelskönigin" (Jer 7 und 44) gewinnt die Göttin "Fleisch und Blut". Ihr assyrisch gefärbter Kult wurde von Frauen ausgeübt und sollte ihnen Nahrung und Wohlbefinden sichern. Die Texte sind ein Zeugnis dafür, dass der Ausschliesslichkeitsanspruch JHWHs spätestens zur Zeit Jeremias auch für den privaten Bereich Geltung hatte. Gleichzeitig sind sie aber auch ein Beleg dafür, dass die Göttin noch zur Zeit des Exils eine ernstzunehmende Gefahr für Israels Glauben darstellte.

3. Die wortkarge Art, mit der das Alte Testament die Göttin behandelt, bedeutet also nicht, dass sie im Alten Israel keine Rolle gespielt hätte. Diese Schlussfolgerung lassen auch Archäologie und Ikonographie nicht erwarten. Dazu ist bekanntlich die Zahl der im eisenzeitlichen Israel gefundenen Frauenfigürchen zu gross und das vor allem aus der syrisch/phönizischen Bildkunst erhobene "Image" der Göttin zu bedeutsam. Das Alte Testament hatte einfach kein Interesse an ihr, ausser an ihrer Elimination. Dass letztere aber

nicht kampflos vor sich ging und dass tatsächlich eine Auseinandersetzung stattgefunden hat, merkt erst derjenige deutlich, der darauf achtet, wie die kanaanäischen Kreise dämonisiert werden. Die letzteren Abschnitte zwingen zum Schluss, dass diese Dämonisierung oft durch weibliche Gestalt geschieht, sei es durch eine historische Persönlichkeit wie Isebel, sei es durch eine Bildgestalt wie das personifizierte Israel/Juda bzw. Samaria/Jerusalem. Diese Frauenfiguren stellen, selbst wenn sie wie Isebel in einem geschichtlichen Kontext stehen, keine Einzelschicksale, sondern Typen dar, die in Einzelzügen, vor allem was Erotik und Sexualität betrifft, an die Göttin erinnern, nun aber gänzlich negativ bewertet werden. Da es im Gegensatz zu Israels Umwelt praktisch keine Möglichkeit gab, die weibliche Sexualität in das jahwistische Gottesbild zu integrieren, musste die Dämonisierung dieses Aspekts der kanaanäischen Religion besonders drastisch ausfallen. Sie konkretisierte sich in Personifikationen wie der "Zauberin", der "Hure" oder der "fremden Frau". Trotz der einseitigen und bisweilen sogar karikierenden Darstellung war die Verwandtschaft zu einzelnen Aspekten (ambivalenter Charakter, Betonung der Erotik und Sexualität, Bedeutung des Schmuckes) und sogar zu konkreten Erscheinungsweisen ("Göttin, die ihre Scham entblösst", "Frau am Fenster") nicht zu übersehen. Während die Aspekte der Göttin in der syrischen Glyptik meistens als lebensfördernde Mächte dargestellt werden, bewirken sie in der Sicht des Alten Testaments gerade das Gegenteil. So gesehen bildet die "fremde Frau" in den Sprüchen tatsächlich eine Art "Anti-Typ"zur personifizierten Weisheit.[806]

4. Den verschiedenen Ausfaltungen dieses Anti-Typs gemeinsam ist das Fremdsein. Alles Fremde wirkt unheimlich, doch weil es zugleich neu ist, auch anziehend. Israel erlag deshalb der Versuchung, sich mit der "fremden Frau" und damit mit der fremden oder entfremdeten Religion einzulassen, immer wieder.

Der Fremde "par excellence" ist der Ausländer. Die erste repräsentative Vertreterin der Göttin war deshalb auch eine Ausländerin, Isebel. Sie steht in der alten Jehu-Erzählung in markantem Gegensatz zum JHWH-getreuen Kreis um Jehu und in religionspolitisch-propagandistischer Hinsicht - wie noch die LXX richtig erkannt hat (vgl. 1 Kön 19,2) - zu Elija. Dass Ausländerinnen Israel zum Abfall von JHWH verführten, wurde zu einem eigentlichen theolo-

---

806 Vgl. dazu aus der Sicht von Spr 9 auch LANG, Frau Weisheit 133-140. "Frau Torheit" ist aber auch da mehr als eine Hure. Wenn ihre Gäste in der Scheol hausen (9,18), so passt auch dies wieder besser zum "Image" einer Hexe.

gischen Topos des Alten Testaments: Eine ebenfalls alte Quelle[807] legt den Beginn dieser für das israelitische Volk negativen Entwicklung bereits an das Ende der Wüstenzeit: Als das Volk in Schittim das letzte Lager vor dem Jordanübergang aufschlug, da begann Israel mit den Töchtern Moabs zu huren *(znh)*. Diese luden das Volk zu ihrem Göttermahl ein, und es ass und warf sich vor ihren Göttern nieder. Israel hängte sich an den Baal Peor (Num 25, 1-5)[808]. Später sind es dann die ausländischen Frauen Salomos, die den König zum Götzendienst verführen (1 Kön 11,1-8). Ninive, das zur Zeit Nahums eine grosse ausländische Metropole darstellte, wird als "Erzhure" und "Hexenmeisterin" verunglimpft, und der Versuch, Juda unter allerlei Versprechungen noch stärker an Assyrien zu binden, wird als "Bauernfängerei" entlarvt. Ebenso schonungslos werden Samaria und vor allem Jerusalem als "geile Huren" und "Ehebrecherinnen" dämonisiert, wenn sie sich (in ihrer Aussenpolitik) allzu leicht und wankelmütig auf den Verkehr mit den "schönen Fremdlingen" (Aegypten, Assur, Babylon) einlassen (vgl. Ez 16 und 23).

Die klare Verteufelung der Ausländer zieht als unausweichliche Konsequenz die Dämonisierung derjenigen Einheimischen nach sich, die mit den Fremden und insbesondere deren Religion sympathisieren. Solche Kreise sind in den Augen der JHWH-treuen der eigenen Religion entfremdet. Der Abfall von JHWH bildet bei Hosea dann auch das zentrale Thema. Die Israeliten sind von JHWH "weggehurt", zu den Baalen, die sich (zusammen mit ihrer Partnerin) mit einer erotisch/sexuellen Aura umgeben haben. Die Göttin ist wenigstens indirekt durch die Zugehörigkeitszeichen, die die "Hure Israel" trägt, vertreten.
Das *znh* wird bei Hosea nicht nur im übertragenen Sinn gebraucht. Es hat einen ganz konkreten Bezugspunkt (vgl. Hos 4,13b.14), ohne dass über Art und Ausmass dieses sexuell gefärbten Kultes genauere Angaben gemacht werden könnten, was die vorliegende Arbeit aber auch nicht zu leisten hat.

Die Anti-Baal-Polemik spielt auch in der jeremianischen Prophetie noch eine wichtige Rolle. Die Dämonisierung der Hure Israel/Juda erfährt dabei gegenüber Hosea durch die streckenweise fast obszöne Sprache noch eine deutliche Steigerung. Nach K. KOCH handelt es sich bei Jeremia nicht mehr um den Kampf gegen einen Fruchtbarkeitsbaal wie bei Hosea, sondern um die Polemik gegen

---

807 Zur literarkritischen Einordnung von Num 25,1-5 vgl. JAROŠ, Die Stellung[2] 238f. JAROŠ hat vor allem wegen der anti-kanaanäischen Tendenz gute Gründe für eine Zuweisung zur elohistischen Schicht (aaO. 239).

808 Indem sich Israel mit dem Baal Peor (= "Baal des Verlangens") verband *(zmd* ni.), kommt dies einem Bruch mit dem ersten (Ehe-)Herrn gleich (vgl. JAROŠ, aaO. 243).

den assyrisch/aramäischen Import eines astralen Baal.[809] Die kurze Analyse der Texte zum Kult der "Himmelskönigin"[810] hat jedoch gelehrt, gegenüber solchen Unterscheidungen vorsichtig zu sein.[811] Eine astrale Komponente gehörte auch schon vor der Zeit des assyrischen Einflusses zum syrisch/kanaanäischen Götterpaar. Ihr wurde während der assyrischen Zeit nur wieder mehr Beachtung geschenkt. Die "Himmelskönigin" blieb bis zu einem gewissen Grad "Fruchtbarkeitsgöttin"[812] und behielt wahrscheinlich auch ihre erotische Ausstrahlungskraft. Letzteres lassen sowohl die assyrischen Darstellungen der "nackten, geflügelten Frau" (vgl. Abb. 170-175) als auch die erotische Sprache, mit der Israels Apostasie weiterhin dämonisiert wird, vermuten. Der prophetische Eifer, Fremdes auszugrenzen, hat schliesslich soweit geführt, dass er auch jene religiösen Traditionen negativ bewertete, die vorher jahrzehntelang unangefochten waren[813] und es später vielleicht auch wieder wurden.[814]

---

809 Die Profeten II 30f.

810 Vgl. weiter oben in diesem Kapitel B 1.4.

811 Eine ähnliche Vorsicht ist gegenüber der häufig zu hörenden Meinung, ein Nebeneinander von Jahwismus und kanaanäischem Fremdgötterkult habe es praktisch nur im Nordreich, dagegen nicht im Südreich gegeben, angebracht (vgl. F. STOLZ, in: KEEL, Monotheismus 178).

812 Für die Frauen, die der "Himmelskönigin" opfern, ist die Befriedigung ihrer konkreten Bedürfnisse ("tägliches Brot", vgl. Jer 44,17f.) ein sichtbares Zeichen für ihr Wohlergehen überhaupt. Vgl. in diesem Zusammenhang Jer 2,7, wo JHWH als Herr des "fruchtbaren Landes" beschrieben wird.

813 Vgl. dazu die negative Beurteilung der Jakob-Tradition in Hos 12,3-15.

814 Für Jeremia kommt der Feind in religiöser ("Götterberg": 16,10-13) und politischer Hinsicht (4,6; 6,1 u.ö.) aus dem Norden (vgl. KOCH, Die Profeten II 31). Ps 48,3 nimmt den Ruhm des Götterbergs *(ṣpwn)* für den Zion in Anspruch (vgl. KRAUS, Die Psalmen I 343; KEEL, AOBPs Taf. VII B).

C. Die Wiederkehr der verdrängten Göttin

Auf das Gesetz von der "Wiederkehr des verdrängten Weiblichen" hat für unseren Zusammenhang bereits K. LUETHI aufmerksam gemacht.[815] Obwohl das Weibliche von der JHWH-Religion ferngehalten wird, da JHWH nie eine eigentliche Paredra kannte und deshalb auch von seiner Sexualität nie Gebrauch machte, lässt es sich nicht total eliminieren,[816] sondern kehrt, auf einer neuen Verbalisations- und Vorstellungsebene, wieder. C.G. JUNG[817] und ihm folgend K. LUETHI[818] sehen z.B. in der Sophiavorstellung eine solche Wiederkehr. Die personifizierte Weisheit stellt aber auf der Ebene einer beinahe direkten Integration die grosse Ausnahme dar, besonders wenn sie in der Figur des erotisch anziehenden Mädchens auftritt.[819] Hingegen bleibt noch nach der Wiederkehr der Göttin auf einer anderen Ebene zu fragen, die sich vom Standpunkt der Göttin aus als Anthropologisierung, vom Standpunkt der Frau aus aber als Mythisierung darstellt. Verschiedene Frauengestalten des Alten Testaments, aber auch eine Kollektivgrösse, der wir uns zuerst zuwenden wollen, kommen m.E. dafür in Betracht.

1. DAS VOLK (ISRAEL/JUDA) ALS "BRAUT JHWHs"

Mit der eben beschriebenen Dämonisierung ist die Anthropologisierung der Göttin bzw. die Mythisierung der Frau im Bild des personifizierten Volkes Israel/Juda als "Braut JHWHs" untrennbar verbunden.[820]

---

815 Weiter oben in diesem Kapitel Anm. 3; vgl. auch H.P. MUELLER: "Kollektiv Unterbewusstes kann auch unter Umgehung des klaren Bewusstseins je wieder zur Wirkung kommen" (Mann und Frau 8).

816 Da die klassische Verdrängung einen Prozess darstellt, der gerade nicht bewusst wahrgenommen wird, die "Verdrängung" der Göttin aber grösstenteils aus zielgerichteten Aktionen besteht, redet man hier besser vom Versuch ihrer Ausrottung oder Elimination.

817 Gesammelte Werke 14/1 195; vgl. UNTERSTE, Theologische Aspekte 143.

818 Eva 184.

819 Vgl. weiter oben in diesem Kapitel A 2.1.2.

820 "The choice of the latter metaphor may be related to the conspicious feature of cult prostitution in Canaanite religion, but the fact that it becomes prominent only in the eighth century while dominating later

Hosea, der Schöpfer des Bilds "Israel als Hure", hat gleichzeitig auch das Bild von der "Braut oder Verlobten Israel" ersonnen. Letzteres steht chronologisch sogar am Anfang: JHWH hat Israel schon während seiner Jugendzeit in Aegypten (zur Verlobten) auserwählt (Hos 2,16f.).[821] Aber Israel "hurte" bekanntlich von JHWH weg.[822] Und erst am Schluss wird das ursprüngliche Verhältnis wieder hergestellt (14,4-7; vgl. 2,16).[823] Da sowohl Jeremia als auch Ezechiel in diesem Punkt stark von Hosea abhängen,[824] darf man eine ähnliche Sicht auch bei ihnen erwarten.

In Jer 2,2 wird denn auch die Romantik der Jugendzeit heraufbeschworen:

> "Noch denke ich an das schrankenlose Vertrauen
> *(ḥsd)*[825] deiner Jugend *(n^{c}wrjk)*,
> an die Liebe deiner Brautzeit *(klwltjk)*.
> Wie du hinter mir herzogst in der Wüste,
> im Land ohne Aussaat."

Diesem *ḥsd* der "Braut Israel" ging jedoch ein *ḥsd* JHWHs voraus:

> "Mit ewiger Liebe habe ich dich geliebt,
> deshalb habe ich *ḥsd* dauern lassen."

Die *ḥsd* JHWHs ist es auch hier, die die Wiederherstellung des ursprünglichen Verhältnisses ermöglicht (Jer 4,1), obwohl ja nach Dtn 24,4 eine geschiedene und wiederverheiratete Frau nicht in ihr erstes Verhältnis zurückkehren darf.[826]

Bei Ezechiel steht, wie schon erwähnt, das Bemühen im Vordergrund, das Bild von der Braut bzw. Ehebrecherin Jerusalem in einen geschichtlichen Zusammenhang zu stellen.[827] In Ez 16 kontrastiert eine lichte Frühzeit (16,1-14) mit einer umso dunkleren Gegenwart (16,15-35).[828] JHWH nahm Israel bei sei-

---

theological language suggests that it should be correlated with the use of the bride/wife motif" (BIRD, Images 66; vgl. HEMPEL, Gott und Mensch 170).

821 Vgl. LUETHI, Eva 184.

822 Vgl. weiter oben in diesem Kapitel B 2.2.

823 Vgl. NEHER, Le symbolisme 43.

824 Vgl. weiter oben B 2.3.2 und 2.3.3.

825 Vgl. dazu H.J. STOEBE, THAT I 615 gegen RUDOLPH, Jeremia 14.

826 Vgl. Jer 3,1 und weiter oben in diesem Kapitel B 2.3.2.

827 Vgl. NEHER, Le symbolisme 31.

828 Vgl. dazu schon weiter oben in diesem Kapitel B 2.3.3.

nem ersten Vorübergang als nacktes, ausgesetztes Kind auf mit den Worten (16,6f.):

"Bleibe leben und wachse heran
wie das Gewächs des Feldes!"

Bei seinem zweiten Vorübergang dann war das Mädchen zur jungen Frau herangereift und JHWH verlobte sich mit ihm (16,8):

"Und siehe, deine Zeit war da,
die Zeit der Liebe *(^{c}t ddjm)*.
So breitete ich meinen Gewandzipfel über dich
und bedeckte deine Scham,
und ich schwor dir zu
und schloss einen Bund mit dir, Spruch JHWHs,
und du wurdest mein."

Von der Jugendgattin (vgl. Jer 2,2) spricht auch Jes 54,4-6. Doch steht bei Deuterojesaja nicht mehr wie bei Jeremia die Sünde der Apostasie im Vordergrund[829], sondern das Gewicht liegt ganz auf dem Zustand der Einsamkeit und Verlassenheit der Tochter Zion (vgl. schon Jes 49,14). Sie kommt sich vor, wie wenn JHWH, ihr Gemahl, sie verstossen hätte oder schon gar nicht mehr leben würde (vgl. bes. 54,4). Dieses Einsamkeitsgefühl wird schon in 50,1 zum Ausdruck gebracht und dort auch nicht in Abrede gestellt.[830] Doch die Abwesenheit des Gemahls (vgl. 54,5: *b^{c}ljk)* war nur vorübergehend (54,7):

"Einen kleinen Augenblick habe ich dich verlassen,
doch mit grossem Erbarmen *(brḥmjm gdljm)*[831]
sammle ich dich."

A. NEHER betont, dass das Bild von der Braut Israel/Juda und ihrem göttlichen Bräutigam sich von andern Bildern ("Herr-Knecht", "König-Untertan", "Schöpfer-Geschöpf") dadurch unterscheidet, dass die beiden Partner - schon von der Natur des Bildes her - ebenbürtig sind: "Ils (les partenaires) sont 'amants', l'un et l'autre et, se désignant l'un l'autre, ils s'invoquent

---

829 Ein enger Zusammenhang von Sünde und Strafe ist allerdings auch bei Deuterojesaja festzustellen, und an einer anderen Stelle (Jes 50,1c) wird deutlich darauf hingewiesen (vgl. WESTERMANN, Jesaja 40-66 181).

830 Die Kommentare sind sich einig, dass damit die politische Ohnmacht des geschlagenen Israel zum Ausdruck gebracht wird (DELITZSCH, Jesaja 535; FELDMANN, Isaias 176; WESTERMANN, aaO. 220).

831 Vgl. weiter oben in diesem Kapitel A 3.1.

par des termes identiques."[832] Nimmt die Mythisierung der Frau aber tatsächlich ein solches Ausmass an, dass der Eindruck entstehen kann, als trete hier Israel/Juda gleichsam in der Rolle der ebenbürtigen göttlichen Partnerin neben JHWH? M.E. drängen sich einer solchen Sicht gegenüber deutliche Vorbehalte auf. Am ehesten dürfte man derlei Ebenbürtigkeit bei einem zweiseitigen Bundesschluss erwarten, doch ist gerade auch bei dem von NEHER zitierten Beispiel (Dtn 26, 18) das Gleichgewicht gestört.[833]

Aehnliche Einseitigkeiten findet man auch beim Bild von Braut und Bräutigam. Das Verhältnis zwischen den beiden ist einseitig in der Liebe JHWHs begründet. Während man in Hos 2,16f. noch den Eindruck gewinnen kann, dass von einer Jugendliebe die Rede ist, wird in 11,1-4 die frühe Erwählung Israels als "Vaterliebe gegenüber einem Kind (Sohn)" beschrieben.[834] Auch bei Jes 54,7 steht eher väterliches Erbarmen *(rḥmjm)* als liebende Zuneigung im Vordergrund. Jer 2,2 spiegelt noch am ehesten die Atmosphäre von zwei gegenseitig Verliebten, doch wird das Verhältnis schon im nächsten Vers richtiggestellt (2,3):

"Heilig[835] war Israel JHWH, sein Erstlingsanteil."

In Ez 16,1-15 schliesslich "bemuttert" JHWH das Findelkind von Geburt an.[836] Die Zeit der Heiratsfähigkeit des Mädchens Jerusalem wird nicht etwa im Hinblick auf sein verliebt-werbendes Gebaren beschrieben, sondern mit einer entwicklungsphysiologischen Bemerkung festgehalten: Seine Brüste wurden fest

---

832 Le symbolisme 38.

833 Die Verpflichtungen, die mit dem Bund nämlich verbunden sind, gehen einseitig zu Lasten von Israel (vgl. VON RAD, Das fünfte Buch Mose 116). Ein vollkommenes Gleichgewicht besteht nur im Hld (z.B. 2,16; NEHER, aaO.), doch ist die allegorische Interpretation auf die Beziehung zwischen JHWH und Israel hin zwar alt, aber dennoch sekundär (vgl. weiter unten in diesem Kapitel D).

834 Deutlich wird die Unmündigkeit dieses Kindes hervorgehoben (Hos 11,3):

"Ich war es, der Israel gehen gelehrt hatte.
Ich, der es in die Arme nahm."

Vgl. BARTHELEMY, Dieu 51. Hos 11,4 wird oft auch auf das Kind bezogen, z.B. aaO. Anm. 19, doch ist hier eher von einem Tier (Rind) die Rede: vgl. RUDOLPH, Hosea 215 und den Entscheid des Komitees des HOTTP (Preliminary and Interim Report Vol. 5 257f.).

835 Zum Zusammenhang von "Heiligkeit", "Erwählung" und "Eigentum" vor allem im Dtn vgl. H.P. MUELLER, THAT II 606.

836 JHWHs Befehl in 16,6f. erinnert sehr an den Ursegen in Gen 1,22. 28 (P.). Vgl. ZIMMERLI, Ezechiel 350.

und das Schamhaar sprosste (16,8). Die folgende Erwählung der Braut geschieht wieder nicht durch eine stürmische Liebeserklärung von seiten JHWHs, sondern durch das Einhalten eines Rechtsmittels:

wᵓprś knpj ᶜljk wᵓksh ᶜrwtk.

Während im Teil über die Dämonisierung uns verschiedentlich das Nacktausziehen und Blossstellen der Hure begegnete,[837] bedeutet das "Bedecken mit dem Gewandzipfel" gerade das Gegenteil: Ein Mann nimmt eine Frau in Schutz und deutet damit an, dass er sie zur Frau nehmen will.[838] Noch deutlicher den rechtlichen Charakter verrät diese symbolische Handlung im Buche Rut. In 3,8 fordert Rut den Boas auf, seinen Gewandzipfel über sie zu breiten, weil er ihr Löser sei.[839] Der gleiche Gestus scheint auch unter den modernen Arabern noch eine ähnliche Bedeutung zu haben.[840]

Dort, wo nach dem Abfall der Ehebrecherin Israel/Juda das Verhältnis neu geknüpft wird, steht nochmals das Rechtsvokabular im Vordergrund. Schon in Hos 2,21 ist dies der Fall,[841] auch wenn die Verlobung dann in den umfassenderen Kontext von *ṣdq* und *mšpṭ* hineingestellt wird. In einer ähnlichen Sprache wird das Verhältnis auch in einem Nachtrag zu Ez 16 neu geknüpft (16, 60).

Zwei Stellen im Alten Testament - sofern man von der allegorischen Deutung des Hohenliedes absieht - bedienen sich dennoch der Liebessprache, um das Verhältnis zwischen JHWH und Israel zu charakterisieren.

Die erste, das sogenannte Weinberglied in Jes 5 beginnt folgendermassen (5,1):

---

837 Vgl. weiter oben in diesem Kapitel B 2.2; 2.3.2; 2.3.3.

838 Vgl. ZIMMERLI, Ezechiel 351.

839 Vgl. WUERTHWEIN, Ruth 18; RUDOLPH, Ruth 56; GERLEMAN, Ruth 32. Zur Rolle des Gewandzipfels vgl. ausserdem 1 Sam 15,27; 24,5 und JIRKU, Die magische Bedeutung 14,20.

840 Vgl. die Literaturhinweise bei GERLEMAN, Ruth 32.

841 *ᵓrś pi.* bedeutet eigentlich mehr als "verloben", es beschliesst endgültig die voreheliche Zeit, "als es den Akt bezeichnet, der durch Erstattung des Heiratsgeldes *(mhr)* das letzte Ehehindernis beseitigt, das im Einspruch des Brautvaters bestehen könnte." Zudem ist *lᶜwlm* "Rechtsterminus für lebenslängliche, endgültige, unabänderliche Bindung" (WOLFF, Hosea 64; RUDOLPH, Hosea 80).

"Ich will singen von meinem Freund *(ljdjdj)*,
das Lied meines Geliebten *(dwdj)* von seinem
Weinberg *(lkrmw)*."

Aus dem Kontext, besonders aus 5,7, geht einwandfrei hervor, dass mit dem Geliebten JHWH gemeint ist. Trotzdem hat es den Exegeten oft Mühe gemacht, dass Jesaja für JHWH eine so intime Bezeichnung[842] gewählt hat.[843] Doch konstatierte schon DUHM, dass Konjekturen nur den Spieltrieb der Exegeten befriedigen und der MT hier beizubehalten sei.[844] Allerdings ist auch zu beachten, was BENTZEN[845] und, ihn präzisierend, WILDBERGER[846] bemerken: Die Zuhörer sollen zunächst gar nicht merken, dass Jesaja von JHWH und seinem Volk spricht. Er will vorerst als "Freund" oder "Brautwerber" das Klagelied eines Bräutigams vom ungebührlichen Verhalten seiner Braut anstimmen. Die Braut wird im Lied mit einem Weinberg *(krm)* verglichen, den der Bräutigam umgrub *(ᶜzq)*, den er entsteinte, mit Edelreben bepflanzte, in ihm einen Turm baute und eine Kelter aushieb *(jqb)*, der aber schliesslich die in ihn gesetzten Erwartungen doch nicht erfüllt und nur saure Trauben hervorbringt (5,2). Erzürnt rechtfertigt sich der Bräutigam, warum er diesen Weinberg den Dornen und Disteln preisgibt.

Der "Acker" oder "Weinberg" war im ganzen Alten Orient ein Symbol für die Frau bzw. ihr Geschlechtsorgan. WILDBERGER verweist auf Parallelen aus der ägyptischen Literatur und den Amarnabriefen,[847] ebenso gut kann man auf das bereits bekannte sumerische Mythenfragment hinweisen, wo Inannas Geschlecht mit einem Acker verglichen wird.[848] Doch die frappanteste Parallele bietet das Alte Testament selber, wo die Geliebte bzw. der Harem Salomos in Hld 8,11 als Weinberg geschildert wird.[849] Am erotischen Hintersinn des Wein-

---

842 Das Wort *dwd* kommt in der Bedeutung "Liebling/Geliebter" ausser im Hld nur hier vor.

843 Sie änderten *dwdj* in 5,1 zu *dwdjm* oder *dwd(a)j* und übersetzten mit "Liebeslied" (vgl. J. SANMARTIN-ASCASO, ThWAT II 160; WILDBERGER, Jesaja 164).

844 Jesaja 54.

845 Zur Erläuterung 209.

846 Jesaja 165.

847 AaO. 169.

848 Vgl. weiter oben Kap. III C 4.1. Zu einer ähnlichen Stelle in der Nikkal-Hymne vgl. dagegen Kap. III C 5.2.

849 Vgl. GERLEMAN, Das Hohelied 222; RUDOLPH, Das Hohe Lied 185; WUERTHWEIN, Das Hohelied 70f.; POPE, Song 691; anders dagegen, ROBERT/TOURNAY/FEUILLET, Le cantique 322.

bergbildes ist also nicht zu zweifeln,[850] doch ist nicht immer eindeutig feststellbar, wieweit ein solches Bild auch erotisch/sexuell ausgedeutet werden soll und wieweit das Hintergründige sich in den Vordergrund drängt.[851] Während Inannas Aufforderung an Dumuzi, "ihr Feld zu beackern" kaum Zweifel an der Intention lässt, fragt sich WILDBERGER zu Recht, ob das ^{c}*zq* in Jes 5,2 auch sexuell gedeutet werden soll,[852] da ja sowieso nicht alle auf dem Weingut ausgeführten Tätigkeiten auch auf die Frau bzw. das männliche Liebesspiel mit der Frau gedeutet werden können. Die Zweideutigkeit, die bei solchen Bildern oftmals anzutreffen ist, hatte zu allen Zeiten ihren Reiz.[853] Dazu kommt noch die abschliessende Feststellung, dass der Weinberg trotz allen Aufwands schlechte Frucht trägt. Damit ist auch die Erotik dahin, das Liebeslied ist zur Liebesklage geworden, die Zärtlichkeit ist dem Zorn gewichen. Erst zu diesem Zeitpunkt[854] wird deutlich, dass mit dem klagenden Geliebten JHWH und mit dem Weinberg das Haus Israel gemeint ist. Die Tatsache, dass Jes 5,1-7 gattungsmässig am besten als Gerichtsrede bezeichnet wird,[855] macht das Mass voll und mindert die erotische Stimmung, die ein unverfälschtes "Weinberglied" zweifelsohne provozieren würde, zur kaum zu beachtenden Nebensächlichkeit herunter.

Die zweite Stelle (Hos 14,6-9) erfreut sich eines günstigeren Kontexts:

6 "Ich will für Israel wie der Tau sein *(kṭl)*,
es soll blühen wie ein Lotus *(kšwšnh)*[856],
soll Wurzeln schlagen wie der Libanon.

---

850 Vgl. KRINETZKI, Kommentar zum Hohenlied 229.

851 Vgl. dazu auch GERLEMAN, aaO.

852 Jesaja 169.

853 Das heisst dann natürlich auch, dass der vordergründige Phänomensinn nie ganz aus dem Auge verloren werden darf, ähnlich wie bei einem Abstraktplural das "abstractum" nie ganz vom Stammbegriff zu lösen ist (vgl. z.B. zu *znwnjm* weiter oben in diesem Kapitel B 2.2).

854 Mit dieser Deutung werden die Zuhörer in 5,7 brüsk konfrontiert. Allerdings soll wahrscheinlich 5,6b davon bereits eine Vorahnung geben, denn den Wolken gebieten und den Regen verhindern kann nur Gott (vgl. WILDBERGER, aaO. 171).

855 Vgl. aaO. 166.

856 *šwšn* wird meistens mit "Lilie" übersetzt (LXX: κρίνον , Vulgata: lilium). Doch hat W. MUELLER mit guten Gründen nachgewiesen, dass damit wahrscheinlich der Lotos gemeint ist (Die Macht 29f.; vgl. auch weiter unten in diesem Kapitel Anm. 987).

7 Seine Triebe sollen ausschlagen,
dass seine Pracht dem Oelbaum gleicht,
und sein Geruch dem des Libanon.
8 Sie werden wieder in seinem (?) Schatten wohnen,
werden Korn ziehen.
Sein Ruf wird spriessen wie ein Weinstock,
wie der Wein vom Libanon.
9 Ephraim, was habe ich zu tun mit den Götzen.
Ich will antworten und mich um es kümmern,
ich bin wie der immer grüne Wacholder (die
grüne Zypresse?),
nur von mir findet sich Frucht für dich."[857]

Die Passage gehört zum überraschend versöhnlichen Abschluss des Hosea-Buches. Nach dem Busslied des Volkes (14,3) knüpft JHWH das Verhältnis mit Israel neu. Die Sprache, in der er das tut, erinnert stark an das Hohelied,[858] was die Kommentatoren eifrig vermerken.[859] Doch ergeben sich auch gewichtige Unterschiede: Die Vergleiche bleiben allgemein, sie dienen nicht wie im Hohenlied zur (bisweilen stark erotisierenden) Beschreibung einzelner Körperteile[860]. Obwohl der neue Bundesschluss zwischen JHWH und Israel sich der affektiven Sprache der Liebespoesie bedient, haben die beiden Bundespartner nicht das gleiche Gewicht. Die Aussagen darüber, was JHWH für Israel bedeutet, bilden nämlich die "Klammer" zur Schilderung dessen, was Israel daraus erwächst. JHWH ist wie der Tau und wie der immergrüne Wacholder. Der Tau (vgl. Dtn 33,28; Sach 8,12; Sir 18,16; 33,22) und erst recht eine immergrüne Pflanze sind Symbole für die lebenspendende und lebenerhaltende Funktion JHWHs, genauso wie Pflanze und Wassergefäss (vgl. Abb. 440 und 441) die "syrische Göttin" als Lebenspenderin auszeichneten. Nur weil Israel von der lebenspendenden Kraft JHWHs "umklammert" ist, erblüht es zu neuem Leben. Mit dem Oelbaum und dem Weinstock sind zwei der typischsten Fruchtbäume Pa-

857 Zu textkritischen und lexikalischen Problemen vgl. WOLFF (Hosea 300-302) und RUDOLPH (Hosea 247-249).

858 Der Lotos *(šwšnh)* von 14,6 findet sich im Hohenlied mehrmals (2,1. 2.16; 4,5; 5,13; 6,23; 7,3). Vgl. die Stichwörter Libanon (14,6) mit Hld 4,8; Geruch des Libanon (14,7) mit Hld 4,11; das Wohnen im Schatten (14,8) mit Hld 2,3; Wein (14,8) mit Hld 1,2.4; 4,10; 5,1; 7,10; Sprossen des Weinstocks (14,8) mit Hld 6,11; 7,13.

859 WOLFF, Hosea 302; RUDOLPH, Hosea 252; KOCH, Die Propheten I 101.

860 Vgl. die Beschreibungslieder in Hld 4,1-7; 5,10-16; 7,2-6 und ausserdem 4,11.13.

lästinas genannt.[861] In friedlichen Zeiten, wo ihre intensive Kultivierung möglich war, gehörten Oel und Wein zu den wichtigsten Exportartikeln Palästinas (Hos 2,8; 12,2). Oelbaum und Weinstock stellten deshalb auch ein Symbol für die Prosperität des Landes dar. Der Lotos galt in Aegypten, von daher beeinflusst aber auch in Palästina, als Regenerationssymbol schlechthin.[862] Mit den "Wurzeln des Libanon" ist wahrscheinlich nicht der Zedernwald, sondern der Berg gemeint, der nach antiker Auffassung tief in der Erde verwurzelt war [863] und dessen Höhe und Wildheit (zum Libanon als Wohnort wilder Tiere vgl. Hld 4,8) beinahe bedrohlich wirkte. Die Mythisierung Israels wird hier soweit getrieben, dass es fast zu einer numinosen Grösse geworden wäre, wenn nicht am Anfang und am Schluss deutlich gesagt würde, dass JHWH der Quellgrund ist, der Israel zu solcher Grösse aufsteigen lässt. Das Gefälle zwischen JHWH und Israel bleibt trotz der Liebessprache erhalten, und deshalb deutet hier auch nichts auf eine erotisch/sexuelle Beziehung zwischen den beiden Bündnispartnern hin. Eine stärkere Erotisierung des Verhältnisses von JHWH und Israel im Bild von Braut und Bräutigam war ähnlich wie bei der personifizierten Weisheit[864] wahrscheinlich erst in frühjüdischer Zeit, etwa in der allegorisierenden Deutung des Hohenlieds[865], möglich.[866]

Auch die "Wiederkehr der Göttin" auf der Ebene der Anthropologisierung der Göttin bzw. der Mythisierung der Frau lässt also das personifizierte Israel nur in beschränktem Mass zur Partnerin JHWHs werden. Nicht nur fehlen-

---

861 Schon in der um 1950 v. Chr. entstandenen Geschichte des Sinuhe heisst es: "... es gab dort Feigen und Weintrauben; es hatte mehr Wein als Wasser, besass viel Honig und reichlich Oel" (GALLING, Textbuch 4). Auch in der Jotamfabel (Ri 9,8-15) gehören Oelbaum und Weinstock (mit dem Feigenbaum) zu den würdigsten Vertretern der Bäume.

862 Selbst die Göttin bezieht von ihm ihre Lebenskraft (Abb. 241). Vgl. zur Bedeutung des Lotos: MUELLER, Die Macht 60-66; HORNUNG/STAEHELIN, Skarabäen 164.

863 Vgl. RUDOLPH, Hosea 252 (gegen WOLFF, Hosea 306).

864 Vgl. weiter oben in diesem Kapitel A 2.2.

865 Vgl. POPE, Song 92.

866 Vgl. LUETHI, Eva 187. PHILO VON ALEXANDRIEN verwendet das Hieros-Gamos-Motiv zwar häufig (vgl. J. SCHMID, RAC II 545), doch heisst das noch nicht, dass er sich nicht der Gefahr einer Vergöttlichung des Eros bewusst gewesen wäre (vgl. HEINEMANN, Philons Bildung 286). Auch die Vorstellung von der Hochzeit Christi mit der Kirche als seiner Braut (Eph 5,22-32) kommt wahrscheinlich ohne den heidnischen Mythos von der "Heiligen Hochzeit" aus (SCHMID, aaO. 543; vgl. 1 Kor 6,17).

de Ebenbürtigkeit, sondern auch mangelnde Erotik kennzeichnen das Verhältnis von Braut und Bräutigam. Dies wird vor allem daran deutlich, dass in den entsprechenden Texten die Juristen-Sprache dominiert. Immerhin gibt es auch einige wenige Stellen, wo die Sprache affektiver wird. Zwar hat man es nicht unterlassen, das Gefälle im Verhältnis JHWH - Israel stark zu betonen, denn nur durch JHWH als Spender allen Lebens wird es Israel ermöglicht, selbst auch als "Baum des Lebens" zu gelten. Trotz der genannten Einschränkungen kann dieser Zug prophetischer Verkündigung, der es seit Hosea (und gerade bei ihm) erlaubt, das Verhältnis zwischen Land/Volk und JHWH als Liebes- bzw. Eheverhältnis zu beschreiben, nicht genug betont werden. Noch mehr als bei den Propheten selbst droht nämlich in der Rezeption der Alttestamentler die Gefahr, dass dieser Aspekt gegenüber der viel stärker dominierenden Gerichtsprophetie in Vergessenheit gerät.[867]

2. "GOETTLICHE" FRAUENGESTALTEN IM ALTEN TESTAMENT

Dieser Abschnitt führt endgültig von der Frage weg, ob in der Religion Israels nicht doch auf irgendeine Weise eine weibliche Grösse mit JHWH in Beziehung stehen kann,und führt zu den Frauen des Alten Testaments zurück. Es stellt sich die Frage, ob es unter den geschichtlichen oder literarischen Frauengestalten des Alten Testaments solche gibt, die die Göttin zwar nicht ersetzen, aber doch so über den Durchschnitt hinausragen, dass sie an die Göttin oder an gewisse ihrer Eigenschaften erinnern. Solche Frauen kennt das Alte Testament m.E. etliche, auch wenn sie gegenüber den Männern in der Minderzahl bleiben. Sie mögen zwar im Schatten der alttestamentlichen Patriarchen, Richter, Könige, Priester und Propheten stehen und insofern eher Ausnahmefiguren darstellen, "die Plastizität dieser Gestalten, ihre oft überlegene Freiheit und Initiativkraft sind um so erstaunlicher, je stärker man sie vom Hintergrund ihrer Gesellschaftsordnung aus sieht."[868] Die folgende Auswahl stellt drei Gruppen von Frauen vor, deren hervorragende Eigenschaften an einen, z.T. auch mehrere Aspekte der Göttin erinnern. Mehr als die wichtigsten Namen in Erinnerung zu rufen und auf den Zusammenhang zwischen "Göttin" und "Frau" aufmerksam zu machen, ist hier nicht möglich. Eine aus-

867 Neben Hosea ist es auch bei andern Vertretern der frühen Prophetie so, dass nicht alles auf die Annahme des drohenden Gerichts hinausläuft (vgl. KEEL, Rechttun 200-218).

868 CRUESEMANN/THYEN, Als Frau und Mann 69.

führliche Darstellung ihrer "Rollen" oder besser ihrer "sozialen Wirklichkeit"[869], besonders auch unter dem Aspekt, inwiefern hier Frauen imstande waren, die Normen der patriarchischen Gesellschaftsordnung zu durchbrechen, muss anderen, und insbesondere auch Frauen, überlassen bleiben.

2.1 "Schutzpatroninnen" des Volkes

Ich habe weiter oben die Vermutung geäussert, dass die Göttin vor allem unter dem Aspekt der "thronenden Herrscherin", oft aber auch unter dem Aspekt der "Kriegerin" oder "Beschützerin" in besonderer Weise zur Garantien einer Stadt oder eines Volkes werden konnte.[870] Eine ähnliche Funktion, nämlich den Bestand ihrer Familie, ihrer Sippe oder ihres Stammes zu sichern, kommt nun auch einigen alttestamentlichen Frauen zu.

Als Sarai, die Frau Abrahams, kinderlos bleibt (vgl. Gen 11,30), da gibt sie ihrem Mann die Magd Hagar zur Ehefrau und löst auf diese Weise die Nachwuchsfrage (Gen 16,1-6 J). Damit hat Sarai nicht nur den Bestand ihrer Sippe gesichert, sondern zugleich ihre eigene Ehre gerettet, "denn in der Welt, in der dies geschieht, ist die Kinderlosigkeit einer verheirateten Frau eine der grossen, beherrschenden Nöte".[871] Dass dann der natürliche Mutterstolz der Hagar stärker war als die befriedigende, soziale Stellung der Stammmutter Sarai und dass daraus eine richtiggehende Rivalität zwischen den beiden Frauen entstand, damit hatte Sarai wohl nicht gerechnet. So kann nur JHWH diese - nicht in allen Teilen gelungene - Selbsthilfeaktion noch überbieten, indem er auch der alten Sarai die Geburt eines Sohnes verheisst (Gen 17,16 P; 18,10 J). P verbindet mit dieser Verheissung die Namensänderung von Sarai zu Sara (17,15). Eine Begründung für diese Aenderung wird nicht ausdrücklich genannt. Sie muss wahrscheinlich in der Bedeutung des Namens selbst ("Fürstin") gesucht werden.[872] Da das hebr. śrh mit dem akkadischen *šarratu(m)* ("Fürstin, Königin") verwandt ist und letzteres einen recht häufigen Beinamen für eine Göttin darstellt,[873] ergäbe sich auch von

869 W. STEGEMANN, in: SCHOTTROFF/STEGEMANN, Traditionen der Befreiung II 9.

870 Vgl. weiter oben Kap. III E 1 Anm. 1251.

871 Vgl. WESTERMANN, Genesis II 283.

872 Vgl. aaO. 322; ZIMMERLI, Abraham 72.

873 Vgl. VON SODEN, AHw 1188.

daher eine für unseren Zusammenhang besonders interessante Uebereinstimmung.[874]

In der Konzeption des J haben aber nicht nur Frauen Platz, die ihre traditionelle Rolle als Erhalterin des Stammes erfüllen, sondern auch solche, die zugunsten erweiterter Lebensformen alte Ordnungen zerbrechen. Dazu gehört Rebekka, die ihren jüngeren Sohn Jakob dazu anleitet, sich das Erstgeburtsrecht[875] anzueignen (Gen 27). Diesen Plan können Rebekka und ihr Lieblingssohn Jakob natürlich nicht mehr wie Sara unter Zuhilfenahme eines Rechtsmittels in die Tat umsetzen, sondern nur noch mit List und Betrug. Rebekka erreicht ihr Ziel, doch die Folgen des Betrugs bleiben nicht aus. Eine tödliche Feindschaft entwickelt sich zwischen Esau und Jakob, und die Mutter muss nochmals aktiv werden, um die drohende Katastrophe abzuwenden. Auch wenn Rebekka keinen Grund hat, sich als moralische Siegerin zu fühlen, so hat sie in den Augen des J schlussendlich doch das wesentliche Ziel erreicht: das alte Privilegrecht des Erstgeburtssegens stellt kein unveränderliches Dogma mehr dar. Der Hauptsegen wurde dem sonst benachteiligten, jüngeren Sohn zuteil (27,27-29), aber auch dem Erstgeborenen wurde ein - wenn auch ungleich schmälerer - Segen zugesprochen (27,39f.). So ist Rebekka zur Stammutter, nicht nur von einer, sondern von zwei Verwandtschaftslinien geworden.[876]

Eine weit riskantere List wendet Tamar an, um den Fortbestand ihrer Familie zu sichern (Gen 38).[877] Juda hat Tamar mit seinem Erstgeborenen Er verheiratet, der aber kinderlos stirbt. Onan, der zweite Sohn Juda, missachtet die israelitische Pflicht zur Schwagerehe (vgl. Dtn 25,5-10)[878]. Bald danach stirbt auch er. Den dritten Sohn, Schela, enthält die Familie Judas mit einer Ausrede, dem Hinweis auf sein jugendliches Alter, der Tamar vor. Um der Schande der Kinderlosigkeit zu entgehen, greift Tamar zu einer List, bei der sie Ehre und Leben riskiert. Sie kleidet sich als Hure oder vielleicht auch als Dirne im Dienste der Göttin[879] und verführt Juda, der inzwischen

---

874 Vgl. WESTERMANN, aaO. 158.

875 Vgl. dazu BOECKER, Recht 103.

876 Vgl. WESTERMANN, Genesis II 541f.

877 Die Erzählung von Juda und Tamar bildet eine eigenständige Einheit, die traditionellerweise zu J gerechnet wird (SKINNER, Genesis 450). Vgl. dagegen WESTERMANN, Genesis III 42f.

878 Zur Schwagerehe (Levirat) und der praktischen Durchführbarkeit dieses Rechts vgl. BOECKER, Recht 105.

879 Neben *zwnh* (38,15) wird auch das Wort *qdšh* (38,21) verwendet. Die Erzählung lässt noch nichts vom späteren Kampf gegen die (Kult-) Prostitution erkennen. Allerdings wird hier deutlich, dass es keine sehr starke Trennung zwischen kultischer und profaner Prostitution gab. Vgl.

ebenfalls Witwer geworden ist, zum Geschlechtsverkehr. Als entdeckt wird, dass Tamar schwanger ist, wird sie als Ehebrecherin (am verstorbenen Er und am verlobten Schela) zum Tode durch Verbrennen[880] verurteilt. Erst im letzten Moment, vor dem Scheiterhaufen, deckt sie anhand ihres Pfandes (Siegelring, Siegelschnur und Stab Judas) auf, wer der Urheber ihrer Schwangerschaft ist. Juda bleibt nichts anderes übrig, als den Sachverhalt anzuerkennen und durch sein Wort ("Sie ist im Recht gegen mich" 38,26) die Verurteilung rückgängig zu machen. Die Erzählung rückt - noch stärker als bei Rebekka - die Einzeltat einer Frau in den Vordergrund, die sich das Recht, ihrem Mann einen Sohn zu verschaffen, gegen die Autorität des Schwiegervaters durchgesetzt hat.[881] Für die späteren Hörer wurde auch sie zu einer Art "Schutzpatronin" des Stammes Juda, die durch ihre Tat das Geschlecht Davids bewahrt hat (vgl. Rut 4,18-22).

Zu "Retterinnen" des ganzen Volkes Israel werden nach Ex 1,15-20[882] die beiden hebräischen Hebammen[883] Schifra und Pua, die die Weisung des Pharaos missachten, die Knäblein der Israelitinnen zu töten. Sie geben sich nicht dazu her, statt als "Geburtshelferinnen" zu wirken, "Henkersmägde" zu sein.[884] Ohne Anwendung einer List leisten sie offenen Widerstand. Erst als sie zur Rechenschaft gezogen werden, ziehen sie sich mit einer naiv-schlagfertigen Antwort aus der Affäre.

Nach Jos 6,22-25 verfallen die kanaanäische Dirne Rahab und ihre Sippe bei der Zerstörung Jerichos als einzige nicht dem Bann. Den Grund dafür schildert Jos 2 ausführlich: Rahab hat den beiden israelitischen Kundschaftern

---

WESTERMANN, Genesis III 48 und weiter oben in diesem Kapitel B 2.2.

880 Der Feuertod ist vielleicht eine frühe Form der Strafe bei Ehebruch und ist erst später durch die Steinigung (vgl. Dtn 22,23f.; Ez 16,40) ersetzt worden.

881 Vgl. WESTERMANN, Genesis III 51f.

882 Die Stelle wird traditionellerweise der Schicht E zugerechnet (vgl. JAROŠ, Die Stellung 26). E. ZENGER ordnet den Abschnitt der "jehowistischen" Theologie zu (Das Buch Exodus 261).

883 Für W.H. SCHMIDT ist es eine offene Frage, ob die Hebammen Hebräerinnen oder Aegypterinnen waren. Obwohl auch er zugeben muss, dass von der Konstruktion des MT her die erste Lösung die wahrscheinlichere ist (Exodus 4) und die Hebammen zudem hebräische Namen tragen, macht er nachher sachliche Gründe für die zweite Lösung geltend (aaO. 19f.). Doch die Argumente, die er anführt, sind fadenscheinig.

884 Theoretisch wäre es für Hebammen möglich, die Neugeborenen beiseitezuschaffen, da im Orient der Vater bei der Geburt auch heute noch in der Regel abwesend ist (vgl. weiter oben Kap. I Anm. 124).

Gastfreundschaft gewährt (2,2). Mehr noch! Als der König von Jericho ihre Auslieferung verlangt, versteckt sie die Israeliten auf dem Dach und hetzt die Gesandten des Königs auf eine falsche Fährte.[885] Im Gegenzug erbittet sie sich von den beiden israelitischen Kundschaftern die Schonung ihrer Familie (2,12) und wird so zu ihrer Retterin,[886] aber auch zur Schlüsselfigur für die israelitische Eroberung des Westjordanlandes. Die Bedeutung der Rahab, besonders auch als Dirne und Gastwirtin, hat F. LANGLAMET ausführlich dargestellt, weshalb ich hier auf ihn verweisen kann.[887] Es sei in diesem Zusammenhang aber daran erinnert, dass Jos 2 einen weiteren Beleg für die Kombination von Prostitution und Gastgewerbe darstellt.[888] Es wäre m.E. lohnend, einmal näher zu untersuchen, ob die Prostitution im Alten Orient in der Regel nicht nur Sex, sondern auch umfassendere Gastfreundschaft einschloss. Ich halte dies bis zu einem gewissen Grad für möglich, da die Prostitution in vielen Teilen des Alten Orients eine sakrale Ueberhöhung genoss. Doch darf diese Berufsgruppe trotzdem nicht zu stark idealisiert werden. Prostituierte stellten wie gesagt auch im Alten Orient eine gesellschaftliche Randgruppe dar, und ihre Klienten stammten nicht selten ebenfalls aus dem "Milieu". Die Gastfreundschaft, die Prostituierte gewährten, könnte deshalb ihren Grund eher in einer Art "Ganovenehre" haben, die man gegenseitig respektierte. Dass es so etwas gab und dass es für die Staatsmacht nicht leicht war, sie zu unterbinden, lässt § 109 des Kodex Hammurabi vermuten, der einer Gastwirtin/Dirne die Todesstrafe androht, wenn sie Verbrecher, die in ihrem Hause verkehren, nicht an den Palast ausliefert.[889] "Ganovenehre" wäre es dann aber auch gewesen, die den Israeliten ermöglicht hätte, im gelobten Land Fuss zu fassen, und die der kanaanäischen Dirne Rahab und ihrer Familie als einziger erlaubte, weiterhin unter den Israeliten zu wohnen.

---

885 Vgl. auch 2 Sam 17,19, wo eine Frau aus Bahurim Jonatan und Ahimaaz in einer Zisterne versteckt, um sie vor den Knechten Absaloms zu retten.

886 Als Retterin ihrer Familie kann Rahab auch gelten, selbst wenn man die Legende in Jos 2 nicht als Aitiologie der "Rehabiter" akzeptieren will. Vgl. F. LANGLAMET, DBS X 1074.

887 Vgl. aaO. 1065-1092. Interessant ist zu sehen, dass sich die Auslegungsgeschichte immer wieder mit der Frage beschäftigte, ob Rahab eine Prostituierte oder eine Gastwirtin war, und dass sich erst in jüngerer Zeit die Meinung durchsetzte, dass sie beides war.

888 Vgl. weiter oben Kap. III C 5.4.

889 Vgl. weiter oben Kap. III Anm. 560.

2.2 Kriegerinnen

Kriegerische Züge - so konnten wir bei der ikonographischen Analyse immer wieder feststellen - spielen sowohl bei der mesopotamischen als auch bei der syrischen Göttin nicht nur eine Nebenrolle, sondern prägen ihr "Image" ganz wesentlich mit.[890] Vor diesem Hintergrund wird verständlicher, was den unvorbereiteten Leser des Alten Testaments sonst eher überraschen mag, dass es unter den Frauen auch aktive Kriegerinnen gibt.

Das bedeutendste Ereignis der Richterzeit stellte die Schlacht bei Megiddo dar, bei der ein israelitischer Stämmeverband gegen eine grössere kanaanäische Koalition unter Führung von Sisera von Haroschet und Jabin von Hazor die Oberhand behielt.[891] Das Ereignis wird in zwei unabhängigen Darstellungen, in einer Prosaerzählung (Ri 4) und einem Lied (Ri 5) berichtet. Das Verhältnis dieser beiden Kapitel steht hier nicht zur Diskussion.[892] Beide Ueberlieferungsstränge sind sich in einem, in unserem Zusammenhang besonders interessanten Punkt einig: Beidemal geht die Initiative zum Verteidigungskampf von der gleichen Frau aus, der charismatischen Führerin Debora. Sie ist es, die Barak aus Naftali anstachelt, die militärische Führung der israelitischen Stämmekoalition[893] zu übernehmen (4,6; 5,7). Beidemal findet die Auseinandersetzung ihren Abschluss durch die Heldentat einer weiteren Frau: Der kanaanäische Heerführer Sisera ist nach der Niederlage zum Lager des befreundeten Keniters Heber geflohen. Da lockt ihn Jael, seine Frau, in

---

890 Vgl. weiter oben Kap. III A.

891 Vgl. NOTH, Geschichte 139; GUNNEWEG, Geschichte 49. Die Schlacht dürfte mit ziemlicher Sicherheit ins 12. Jh. v. Chr. anzusetzen sein, doch erweist sich ihre genauere Datierung als sehr schwierig (vgl. NOTH, aaO. 140; LEMAIRE, Histoire 15f.). Die Historizität der Person Jabins ist in diesem Kontext (vgl. Jos 11,1-14) ebenfalls umstritten.

892 Gemeinhin wird das Lied in Ri 5 als älteste Ueberlieferung angesehen und zu den ältesten Texten des Alten Testaments überhaupt gezählt (FOHRER, Einleitung 227; HERTZBERG, Richter 182; CRUESEMANN/THYEN, Als Mann 78). Differenzierter sind RICHTER (Traditionsgeschichtliche Untersuchungen 111f.) und STOLZ (Jahwes und Israels Kriege 113).

893 Ihr gelingt es in einer für das Ueberleben der israelitischen Stämme sehr bedrohlichen Situation - die Kanaanäer waren vor allem durch die Streitwagen besser ausgerüstet - zum ersten Mal, mehrere Stämme zu einem ad-hoc Bündnis zu bewegen. Sechs Stämme (Naftali, Benjamin, Efraim, Machir, Sebulon und Issachar: 5,14f.) beteiligen sich am Kampf. Vier Stämme, die etwas weiter weg vom "Geschütz" siedelten (Ruben, Gilead, Dan und Ascher: Ri 4,16) konnten sich nicht zur Teilnahme entschliessen (vgl. CRUESEMANN/THYEN, Als Mann 77; J. KEGLER in: SCHOTTROFF/STEGEMANN

das Zelt und bietet ihm "Kost und Logis" an. Kaum ist er aber eingeschlafen, da greift Jael zu Hammer und Zeltpflock und durchbohrt ihm damit die Schläfe (4,17-24; vgl. 5,24-27).[894]

Ebenso handgreiflich wie Jael wird eine Frau aus der Stadt Tebez geschildert: Als der Usurpator Abimelech die Stadt erobert und auch noch die Burg, in die sich die Bevölkerung geflüchtet hat, stürmen will, da wirft eine Frau ihren Mühlstein[895] nach ihm und verletzt ihn lebensgefährlich, so dass er sich von seinem Diener den Todesstoss geben lässt, um nicht durch eine Frau den Tod erlitten zu haben (Ri 9,53f.). Obwohl nicht einmal der Name der Frau bekannt ist, wird ihre Tat auch noch in der Geschichte von David und Batseba Erinnerung gerufen (1 Sam 11,21).

An die Tat Jaels erinnert das Buch Judit, wo die gleichnamige Hauptperson über den Feldherrn Holophernes triumphiert. Judit ist nicht nur eine reiche und fromme Witwe[896], sondern auch eine schöne und attraktive Frau.[897] Als der Feldherr Nebukadnezzars, Holofernes, Betulia[898] belagert und die Juden bereits den Beschluss gefasst haben, die Stadt zu übergeben, da will Judit Abhilfe schaffen (Kap. 8). "Nach einem Gebet (Kap. 9) begibt sie sich, schön geschmückt, ins feindliche Lager (Kap. 10). Es gelingt ihr, Holofernes' Vertrauen zu gewinnen und zugleich seine Leidenschaft zu erregen. Als er hofft, sich nach einem Mahl ihrer freuen zu können, schlägt sie ihm das Haupt ab und begibt sich damit nach Betulia zurück (Kap. 11-13)."[899] So wie einst

---

50). M. NOTH (Geschichte 139) und F. STOLZ (Jahwes und Israels Kriege 111f.) halten die Angabe in 4,6, wonach nur Naftali und Sebulon am Kampf teilgenommen hätten, für historisch zuverlässiger.

894 Die Jaelepisode (zumindest aber 4,18-22) stellt wohl den ältesten Teil von Kap. 4 dar (vgl. RICHTER, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen 62), und innerhalb des Deboralieds (Ri 5) lässt sich die Tat der Jael ebenfalls deutlich abgrenzen (vgl. STOLZ, Jahwes und Israel Kriege 105).

895 Gemeint ist der Reibstein der Handmühle (vgl. DALMAN, Arbeit und Sitte III 210).

896 EISSFELDT, Einleitung 794.

897 Das Thema der Schönheit Judits wird von ihrem ersten Auftreten an ständig wiederholt (8,7; 10,7.14.19.23; 11,21; 12,13; 16,7.9). Zudem ist ἀπάτη , ἀπατᾶν ("verführen") ein Leitwort der Erzählung (ZENGER, Judit 434).

898 Mit Betulia ist wahrscheinlich Jerusalem gemeint (ZENGER, Das Buch Judit 435). Es gelingt nicht, die Namen sowie die historischen und geographischen Details zu einem Gesamtbild zusammenzufügen. Das Juditbuch ist eine Fiktion.

899 EISSFELDT, aaO. 794.

die Keniterin Jael (Ri 5,24), so preisen die herbeilaufenden Frauen Israels nun auch die Jüdin Judit und führen ihr zu Ehren einen Reigentanz auf (Jdt 15,22). Was bei der Jael-Erzählung nur sehr diskret angetönt wird (Ri 4,18), nämlich die Verführung eines hohen Militär durch eine Frau, wird im Juditbuch in gut hellenistischer Manier erotisiert und farbig geschildert (vgl. bes. Jdt 12,15-19).[900] Jael und vor allem Judit sind Kriegerinnen mit "Sex-Appeal", ein Zug, der auch bei der Göttin nicht fehlt (vgl. Abb. 201).

In den vielen Interpretationsversuchen, zu denen das Deboralied (Ri 5) allein schon wegen seiner philologischen Probleme Anlass gab[901], gesellten sich in jüngster Zeit auch solche, die der feministischen bzw. sozialgeschichtlichen Bibelexegese nahestehen und für die Ri 5 ein Lied von einer Frau und für Frauen darstellt.[902]

Für J. KEGLER ist dabei die Tat der Jael fast noch höher einzustufen als diejenige der Debora: "Am Anfang und am Ende des Geschehens steht das Tun einer Frau! Organisation des Widerstandes die Tat der einen, aktiver Widerstand die Tat der andern. Darauf liegt der Nachdruck: Debora lenkt von sich und ihrem Tun weg auf die Tat einer anderen: nicht ich bin Vorbild, Jael hat noch aktiver gekämpft."[903] Tatsächlich betont die gängige Ueberschrift "Deboralied" einseitig die Tat der Titelheldin. Im Milieu, wo dieses Lied entstand, mass man ihr als zweitem Pol der Erzählung hingegen schon das nötige Gewicht bei. Darauf lässt 5,6 schliessen, wo die Periode, in der die Schlacht stattgefunden hat, nach Jael (und nach Schamgar ben Anat[904]) benannt wird. Einen versteckten, aber wichtigen Hinweis auf ihre Stellung enthält aber auch 5,26f., wo ihre Tat besungen wird:

26 "Ihre Hand streckte sie zum Pflock,
ihre Rechte zum Hammer,
zerhämmerte Sisera,
zerschlug seinen Kopf,
zerschmetterte, durchbohrte seine Schläfe.
27 Zwischen ihren Füssen sank er in die Knie,

---

900 Vgl. ZENGER, aaO. 437.

901 Vgl. z.B. die Literaturübersicht bei J. KEGLER, in: SCHOTTROFF/STEGEMANN, Traditionen der Befreiung II 58f.

902 Vgl. KEGLER, aaO. 55; CRUESEMANN/THYEN, Als Mann 81; vgl. OTWELL, Sarah 135.

903 AaO. 56.

904 Vgl. weiter oben in diesem Kapitel B 1.1.

fiel nieder,
lag da,
wo er in die Knie sank,
fiel er nieder,
erschlagen."[905]

Der Liedvers 26 schildert den Mord, den Jael (analog zu 4,21) mit Hammer und Zeltpflock am ermattet am Boden eingeschlafenen Sisera begeht. Dazu passt nun 5,27 schlecht, wo vom "In-die-Knie-Sinken" (eines Stehenden) die Rede ist. Die Exegeten standen diesem Vers meistens auch recht hilflos gegenüber[906], bis A. GLOBE zum Schluss gelangte, dass "the main point of the verse is to describe the conquest of an enemy, using the language of military defeat."[907] Das in 5,26 besungene geschichtliche Element wird also in 5,27 durch ein idealisierend-typisches Motiv überhöht, das Motiv des "Niederschlagens der Feinde" durch einen Fürsten oder eine kriegerische Gottheit. A. GLOBE zieht zur Illustration nur Texte heran, doch ist in der Ikonographie das "in die Knie sinken" und "zwischen den Füssen des Gottes/Fürsten bzw. Göttin liegen" noch eindrücklicher zu verfolgen. Abb. 188 ist dafür ein gutes Beispiel und zeigt neben dem Fürsten beim Niederschlagen die ihn unterstützende Göttin mit einem erschlagenen Feind zwischen ihren Füssen. Das Siegeslied in Ri 5 hat sich nicht gescheut, dieses Motiv auf Jael zu übertragen.

Bei Debora glaubt J. KEGLER "aus dem Satz 'bis ich aufstand, eine Mutter in Israel' den Stolz und das Selbstbewusstsein einer Frau herauszuhören, die um die objektive Ueberlegenheit des Mutterseins über das Vatersein in ihrer Gesellschaft weiss ... Die mannhafte, wehrhafte Frau, die vermochte, was Männer sich nicht zutrauten, die initiativ wurde, anstachelte, agierte, zum Kampf ermutigte. Eine Mutter, die sich für ihre Kinder verantwortlich fühlte und darum politisch aktiv wurde."[908] Wenn KEGLER Debora "nur" als Planerin und Initiantin des Kampfes so wie als Sängerin des Siegesliedes einstuft und ihr Beitrag neben der aktiven Tat Jaels seiner Meinung nach etwas verblasst, so wird er ihr nicht ganz gerecht. Die Rolle der Debora darf näm-

---

905 Zitiert nach KEGLER, aaO. 41.

906 Im "zwischen den Füssen" wird immer wieder eine sexuelle Anspielung vermutet (vgl. z.B. HERTZBERG, Richter 182 Anm. 1; KEGLER, aaO. 55 und neuerdings ZAKOVITCH, Sisseras Tod 367f.).

907 Judges 366.

908 AaO. 46.

lich nicht aus dem Zusammenhang des JHWH-Krieges, von dem hier die Rede ist[909] und auf den KEGLER gar nicht eingeht, gelöst werden. Während in 5,7 geschildert wird, wie sehr die Initiative der Debora eine Not-Wendigkeit war, lässt sich ihre genauere Aufgabe aus 5,12 herauslesen: Singend soll sie die Krieger in die Schlacht begleiten (vgl. 5,51). Die Annahme von F. STOLZ dürfte richtig sein, dass damit nicht irgendein Kampflied, sondern machthaltige Worte gemeint waren.[910] Debora darf deshalb mit den Scheich-Töchtern der vorislamischen und islamischen Araber verglichen werden, die die Krieger auf ihren Schlachtzügen begleiteten.[911] Das "Deboralied" stellt sie als religiös-magische Symbolfigur des JHWH-Krieges dar. Als solche ist Debora aber nicht nur Kriegerin, sondern eben auch "Mutter in Israel" (5,7). Ich möchte diesen Ausdruck deshalb nicht wie KEGLER als Anspielung auf das Schicksal der palästinischen Mutter verstehen, sondern ihn lieber als Titel deuten[912]. Aehnlich wie die Göttin[913] verkörpert Debora als Symbolfigur des JHWH-Krieges[914] zugleich einen kriegerischen und einen lebenspendend-mütterlichen Aspekt. Vor diesem Hintergrund mag es nicht mehr erstaunen, dass spätere Generationen diese Frau als "Richterin" und "Prophetin" über Israel (vgl. Ri 4,4) verehrt haben.[915]

---

909 Vgl. dazu schon VON RAD, Der Heilige Krieg 21; vgl. auch CRUESEMANN: "Drei Faktoren sind es, die nach Ri 5 am Sieg beteiligt sind. Die Person der Debora, die Freiwilligkeit des Volkes (5,2.9), das auf den Aufruf reagierte, und das Kommen Jahwes" (CRUESEMANN/THYEN, Als Mann 80).

910 Jahwes und Israels Kriege 109.

911 Vgl. weiter oben Kap. III A 5.2, in diesem Kapitel A 1.1 und Abb. 511 und 512.

912 Vgl. zu solchen Titeln bei Gottheiten weiter oben in diesem Kapitel A 3.2; ausserdem WEISER, Das Deboralied 77.

913 Vgl. weiter oben Kap. III F 3, und Abb. 508; DE BOER, Fatherhood 31.

914 "Mein Herz schlägt für die, die Israel einritzen" (*ḥqq*; 5,9). Damit könnten Krieger gemeint sein, die sich mit Zeichen der Zugehörigkeit zu Israel tätowieren und mit denen sich Debora solidarisiert (vgl. J. KEGLER, aaO. 47). Zu Zugehörigkeitszeichen allgemein vgl. weiter oben in diesem Kapitel B 2.2.

915 Vgl. CRUESEMANN/THYEN, Als Mann 79.

2.3 Mittlerinnen

In der Ikonographie nimmt die "syrische Göttin" häufig eine Mittlerstellung zwischen dem Beter (meistens der Fürst) und der thronenden Gottheit ein, ja sie scheint in der Vermittlung zwischen menschlichem und göttlichem Bereich eine ihrer wesentlichsten Funktionen zu besitzen.[916] Im Alten Testament konnte die personifizierte Weisheit diese Rolle ein Stück weit übernehmen.[917] Hingegen hat es für die israelitische Frau eine solche Mittlerrolle zwischen Gott und Mensch nie offiziell gegeben, da kein Frauenpriestertum existierte und entsprechende Praktiken der Volksfrömmigkeit schnell bekämpft wurden.[918] Die Totenbeschwörung z.B. wurde schon von Saul bekämpft (vgl. 1 Sam 28,3b.9). Doch beweist dann gerade seine Konsultation der Totenbeschwörerin von En-Dor, dass das magische Bemühen, mit den Toten in Verbindung zu treten, nicht so leicht auszurotten war. Daneben kennt das Alte Testament aber auch eine Reihe von Frauengestalten, die im zwischenmenschlichen Bereich, vor allem zwischen verfeindeten Gruppen, als Vermittlerinnen auftaten.

Glück hatte der einfältige und undiplomatische Nabal, dass seine Frau Abigajil nicht nur schön, sondern auch klug war (1 Sam 25,3). Als er die Boten des Freibeuters David beleidigt und David sich entschliesst, die Ehrverletzung blutig zu rächen, da stellt sich ihm Abigajil in den Weg. Durch ihr Auftreten, ihre Rede und schliesslich mit Geschenken bringt sie David von seinem Vorhaben ab und versöhnt ihre Familie wieder mit ihm (25,23-35). Aber nicht nur der törichte Nabal wird gegenüber Abigajil zur Kontrastfigur, sondern auch David.[919] Nach H.W. HERTZBERG ruft die Rede der Abigajil "David unter die Verantwortung vor dem Herrn, aus der er im Begriff ist auszubrechen, und bewahrt ihn davor, damit seiner Stellung im Gottesplan verlustig zu gehen oder sie wenigstens zu belasten".[920] Damit ist das zukünftige Königtum Davids angesprochen, auf das der zweite Teil der Rede Abigajils besonders Bezug nimmt und das einen theologischen Schwerpunkt der Erzählung bildet.

---

916 Vgl. weiter oben Kap. III F 2.

917 Vgl. weiter oben in diesem Kapitel A 2.2.

918 Vgl. weiter oben Kap. I B 10 und 12.

919 Diesem Umstand trägt m.E. auch STOEBE noch zu wenig Rechnung (vgl. z.B. den Titel "Nabals Hass, Abigails Klugheit": 1 Samuelis 451).

920 Die Samuelbücher 161f.; vgl. MC CARTER jun., 1 Samuel 401.

Gerade wenn man die äusseren Gegebenheiten für historisch zuverlässig überliefert hält[921], bildet diese Erzählung aber auch ein schönes Beispiel dafür, wie sich das Raisonnement einer Frau gegenüber den Emotionen eines Mannes durchsetzt. Denn wenn auch die Rächung verletzten männlichen Ehrgefühls kurzfristig persönliche Genugtuung verschaffen mag, so zahlt sie sich langfristig selten aus. Dass auch ein Mann wie David dieser Versuchung erliegen kann und von einer Frau zur Vernunft gebracht werden muss, gehört hier mit zur Intention der Erzählung.

Es ist wieder ein Fall von Blutrache, den eine namenlose Frau aus Tekoa dem König David vorträgt, wobei sie ihn durch kluge Rede zu einer Grundsatzerklärung gegen diesen tödlichen Kreislauf nötigt (2 Sam 14,1-21). Erst im Verlauf des weiteren Gesprächs wird David gewahr, dass Joab durch diese Frau die Versöhnung mit dem aus Angst vor der Blutrache geflohenen Absalom betreibt, die er nun - wegen seiner Grundsatzerklärung - nicht mehr verweigern kann.[922]

Eine weitere Frau aus Abel-Bet-Maacha vermittelt mit diplomatischem Geschick zwischen dem Belagerer Joab und der Bevölkerung der Stadt (2 Sam 20,16-22). Sie gibt Joab zu verstehen, dass es auch in seinem Interesse liegen müsse, nicht die ganze Stadt und ihre Bevölkerung zu vernichten[923], sondern nur den Kopf des Rädelsführers Scheba zu fordern, der dann auch prompt geliefert wird.

Als Mittlerin darf schliesslich auch Ester gelten. Die Heldin des gleichnamigen Buches, das geschickt so gestaltet wurde, dass es zur Begründung des Purimfestes dienen konnte,[924] wird von König Ahaschwerosch (Xerxes) an der Stelle seiner Gemahlin Waschti zur Königin erhoben, weil sie sich weigerte, bei einem Gastmahl zu erscheinen. Als dann Haman, ein Günstling des Königs, einen Erlass erwirkt, dass die Juden im ganzen Reich ausgerottet werden

---

921 Vgl. STOEBE, 1 Samuelis 453.

922 Zur "Klugheit" einer Frau in der damaligen Gesellschaft gehörte es nach HERTZBERG, das Gespräch so zu führen, dass schlussendlich doch der Mann als Sieger erscheint (Die Samuelbücher 269; vgl. 2 Sam 14, 19). Doch dass es auch eine weniger abwägende Frauenklugheit geben kann, hat das Beispiel der Abigajil bewiesen.

923 Interessant ist, dass die Frau die Stadt dadurch als lebenswert bezeichnet, indem sie ihr den Titel "Mutter in Israel" gibt, dessen Bedeutung bereits bei der Behandlung der kriegerischen Debora erörtert wurde (vgl. KEIL, Die Bücher Samuel 330 und weiter oben in diesem Kapitel C 2.2).

924 Vgl. BARDTKE, Esther 243.

sollen (Est 3), da entschliesst sich Ester, die von ihrem Vetter Mordechai unterrichtet ist, beim König zu intervenieren. Bei verschiedenen Gastmählern und Audienzen deckt sie nach und nach den Mordplan Hamans auf, gibt ihre jüdische Herkunft zu erkennen (6 und 7) und legt Fürbitte für ihr Volk ein (8,6). Alle diese Wünsche werden erfüllt: Haman wird gehängt, Mordechai an seiner Stelle mit königlicher Vollmacht ausgestattet und den Juden wird erlaubt, sich ihrer Feinde zu erwehren.[925] Während Ester in der christlichen Literatur wenig kommentiert wurde, gibt es in der jüdischen Literatur[926], aber auch in der profanen Kunst eine sehr reiche Beschäftigung mit dem Esterstoff.[927] Im Talmud z.B. wird sie zu den schönsten Frauengestalten gezählt.[928]

Im Buch Rut bilden zwei Frauen die Hauptfiguren der Novelle[929], Noomi und Rut. Nachdem neben der Israelitin Noomi aus Betlehem auch ihre beiden moabitischen Schwiegertöchter verwitwet sind, schlägt sie ihnen, da Noomi keine weiteren Söhne hat und schon alt ist, vor, zu ihren Familien (und ihren Göttern) zurückzukehren (Rut 1,8-13). Die eine, Orpa, gibt dem Wunsch ihrer Schwiegermutter nach, die andere, Rut, entscheidet gegen Noomis Anweisungen und bleibt bei ihr: "Wo du hingehst, da will auch ich hingehen, und wo du bleibst, da bleibe ich auch; dein Volk ist mein Volk, und dein Gott ist mein Gott" (1,16). Während Noomi später in einer Art Berater- und Mittlerrolle zwischen Rut und Boas steht, führt die Reaktion Ruts weit darüber hinaus. Indem sie bei Noomi bleibt, ergreift sie Partei[930] und gibt - aus Solidarität mit der an ihrem Schicksal verbitterten (vgl. 1,20) Schwiegermutter und aus Treue zu ihrem verstorbenen Mann - ihre nationale und religiöse Identität auf. Mit dem Aehrenlesen sorgt sie für die Existenzsicherung der beiden Frauen. Dass sie dabei gerade auf das Feld des Lösers Boas

---

925 Vgl. SCHMIDT, Einführung 316f.

926 Vgl. BARDTKE, aaO. 258; GERLEMAN, Esther 1.

927 Vgl. BARDTKE, aaO. 256f.; E. DAVIS, EJ IV 907-912.

928 Megilla 13a, 15a; GOLDSCHMIDT, Talmud III 583f., 593f. Unter den Kommentatoren dieses Jahrhunderts hat es sogar Versuche gegeben, die die Helden des Esterbuches mit Göttern identifizieren wollten (Ester = Ischtar und Mordechai = Marduk), doch beruhten sie auf unhaltbaren Hypothesen (vgl. BARDTKE, aaO. 246f.; GERLEMANN, aaO. 6).

929 Zur Gattung der Erzählung vgl. FOHRER, Einleitung 269; SMEND, Die Entstehung 216.

930 Das *dbq* ("anhangen") in 1,14b bringt die elementare Kraft dieses Schrittes zum Ausdruck (vgl. Gen 2,24; WESTERMANN, Genesis I 318).

gerät, erfährt Noomi als eine Fügung Gottes (2,20). Die Verbitterung weicht der Hoffnung. Noomi ergreift die Initiative, Rut doch noch einen Mann aus ihrer Verwandtschaft zu verschaffen (3,8), und Rut führt diesen Plan aus. Er führt zum "Happy End", das in Kap. 4 geschildert ist. Man könnte nun mit GOETHE zum Schluss gelangen, dass der Zweck dieses "Happy Ends" darin liege, "einem König von Israel anständige, interessante Voreltern zu schaffen".[931] Allzuviele Exegeten dürften ihm heute dieses Urteil allerdings nicht mehr bestätigen, da die Wahrscheinlichkeit doch gross ist, dass es sich beim Stammbaum (4,18-22), der die Verbindung mit David herstellt, vielleicht aber auch schon bei 4,17b um sekundäre Zusätze handelt.[932] Doch selbst wenn man von der Verknüpfung mit David absieht, kann man dieser "Frauengeschichte" immer noch ein männlich orientiertes Ziel zuordnen, die Geburt eines Stammhalters für den verstorbenen Machlon bzw. Elimelech. Wesentliche Voraussetzung für dieses Ziel war die Bereitschaft eines wiederum männlichen Lösers, der nicht mehr allzu streng gehandhabten Leviratspflicht[933] nachzukommen. Und selbst wenn dieser in der Person eines Boas, der der wachsenden Zuneigung Ruts mit Wohlwollen begegnet, gefunden ist, so ist diese Liebe - wenigstens nach unserem Verständnis - doch nicht so gross, dass er das Vorrecht eines andern Lösers zu umgehen trachtet (vgl. 3,12f.). Dass die Novelle nicht aus dem patriarchalischen Milieu herausgelöst ist, hat auch P. TRIBLE beachtet.[934] "Hence, it is all the more important to discern that the power of the story is not transferred to him (dem Mann)."[935]

Trotz der genannten Einschränkungen bleibt die Zeichnung der Frauengestalten im Buche Rut tatsächlich in mancherlei Hinsicht überraschend: Es beginnt mit der in einer patriarchalischen Kultur unerwarteten Aufforderung Noomis, die Schwiegertöchter sollten in das "Haus ihrer Mutter" zurückkehren (1,8).[936] Nach dem Entschluss Ruts, bei ihrer Schwiegermutter zu blei-

931 Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des Westöstlichen Divans, Hebräer; zitiert nach: SMEND, Die Entstehung 215.

932 Vgl. GERLEMAN, Ruth 38; WUERTHWEIN, Ruth 24; FOHRER, Einleitung 269f.; SMEND, aaO. 215f.

933 Vgl. weiter oben in diesem Kapitel C 2.1 Anm. 878.

934 Vgl. z.B. zu 3,12 God 185.

935 AaO. 196. Dieser Schlussfolgerung TRIBLEs darf man zustimmen, auch wenn die Schlüssel zu einer "feministischen Hermeneutik" nicht immer so leicht zu finden sein dürften, wie dies die - vor allem auch graphische - Darstellung der Autorin suggeriert.

936 Vgl. TRIBLE, Gods 169; GERLEMAN, Ruth 18. Mit Recht wird die These,

ben und für ihren Lebensunterhalt zu sorgen, und nach der Initiative Noomis, Rut einen Löser zu beschaffen, fällt vor allem der fast dreiste Mut der Rut auf, mit dem sie ans Nachtlager des Boas schleicht und ihn auffordert, ihr Löser zu sein (3,9). Erstaunlich ist schliesslich das abschliessende Lob der Frauen aus Betlehem (4,15f.).[937] Zwar jubeln auch sie zu Anfang darüber, dass JHWH dem Machor bzw. Elimelech den Löser nicht versagt hat. Die Moabiterin Rut aber, die ihn geboren hat, ist in ihren Augen "mehr wert als sieben Söhne". Noomi schliesslich nimmt sich mit solcher Inbrunst der Pflege des Kindes an, dass die Nachbarinnen ausrufen: "Der Noomi wurde ein Sohn geboren." Dass gesagt wird, Noomi und nicht Rut sei ein Sohn geboren worden, wurde von den Exegeten oft als Hinweis auf die Adoption gedeutet, um dem Kind "eine echt judäische Mutter zu geben".[938] Zu Recht weist RUDOLPH jedoch darauf hin, dass die Deutung als Adoptionsakt zu wenig Anhalt im Text hat.[939] Den Ausruf der Frauen wie RUDOLPH als Scherz aufzufassen, trifft m.E. ebenfalls die Sache nicht genau genug. Ich frage mich, ob man hier nicht von einer Art "Frauensolidarität" reden darf. Nicht nur Rut, sondern auch Noomi war kinderlos. Durch das neugeborene Kind wird nicht nur die Mutter, sondern auch die Stiefgrossmutter weiterleben. Als die Nachbarinnen sehen, wie enthusiastisch sich Noomi der Pflege des Säuglings annimmt, veranlasst sie dieses doppelte Glück zum genannten Ausruf. Die Rut-Novelle wird man vom Inhalt her am besten als "Führungsgeschichte" bezeichnen,[940] die die menschliche Leistung jedoch nicht verdeckt, sondern - als hauptsächlich weibliche Leistung - vorbildlich zeichnet.

Ohne dass es möglich war, die Frauen des Alten Testaments eingehend in die Untersuchung einzubeziehen, haben die genannten Beispiele schon deutlich gezeigt, dass sie in den Texten oft ein Profil gewinnen, das vergleichbaren Männergestalten nicht nachsteht. Drei Bücher des Alten Testaments (Rut, Ester, Judit) tragen gar den Namen der Heldin im Titel. Die Gründe für diesen Sachverhalt sind verschieden. Oft wirkt allein schon die Eigenständigkeit dieser Frauen überraschend, besonders, wenn es sich wie im Fall der

---

dass hier eine Spur von Matriarchat zum Vorschein komme, zurückgewiesen (vgl. RUDOLPH, Ruth 40). Doch darf die Stellung der Mutter auch nicht zu gering veranschlagt werden (vgl. Hld. 3,4; 8,2).

937 Vgl. TRIBLE, aaO. 193-195.

938 GERLEMAN, aaO. 37; vgl. WUERTHWEIN, aaO. 24.

939 AaO. 71.

940 Vgl. SMEND, Die Entstehung 216.

Rut um eine Ausländerin handelt. Dies bestätigt einerseits nur die im Exkurs zur sozialen Stellung der Frau gemachte Feststellung, dass die Lebenspraxis oft besser gewesen ist als das Recht.[941] Andererseits können die Frauen in manchen Fällen ihr Ziel nur mit Hilfe einer List (z.B. Rebekka oder Tamar) erreichen. Normalerweise greift jemand dann zu einer List, wenn er einem andern unterlegen ist (z.B. Jakob gegenüber seinem Schwiegervater Laban). Da Frauen, die in einer patriarchalischen Kultur leben, eben relativ oft in dieser Situation sind, haben nur die Klugen unter ihnen eine Chance. Obwohl gerade diese Einschränkung zeigt, dass solche Frauen die Ausnahme und nicht die Regel bilden, so fällt doch auf, wie stark im Alten Testament die weibliche Klugheit mit dem männlichen Affekt oder gar der männlichen Dummheit kontrastiert (vgl. die Frauen von Tekoa und Abel-Bet-Maacha und besonders Abigajil). Schliesslich hat sich die These von der Anthropologisierung der Göttin weitgehend bestätigt, was aufgrund des anthropomorphen Charakters der altorientalischen Gottheiten auch zu erwarten war.[942] In den drei Beispielgruppen ("Schutzpatroninnen", Kriegerinnen, Mittlerinnen) spiegeln sich drei wichtige Aspekte der Göttin. Trotzdem bleibt auch hier erstaunlich, dass man die für die Göttin so typischen Aspekt-Kombinationen auch bei den alttestamentlichen Heldinnen wiederfindet, z.B. bei Judit die Kombination von martialischem und betont erotischem, bei Debora die Verbindung von kriegerisch-aggressivem und mütterlich-erotischem Aspekt. Zudem trägt die Ikonographie auch wieder direkt zur Erhellung eines Textes bei: Das sonst unverständliche "in die Knie sinken" und "zwischen den Füssen liegen" in Ri 5,27 spielt auf das Motiv des "Niederschlagens der Feinde" an, das in der Ikonographie am eindrücklichsten tradiert worden ist.[943] Indem dieses Motiv im Siegeslied der Debora an die Schilderung der Jael-Episode anschliesst, wird die Mordtat an Sisera legitimiert und überhöht. Weibliche Schönheit und Erotik spielen bei der Schilderung der Frauengestalten mehrmals eine Rolle. Sie wird meistens jedoch nur kurz und diskret angedeutet (bei Tamar, Jael, Abigajil und Ester)[944]. Eine Ausnahme bildet einzig das hellenistische Genre der Judit-Erzählung mit seiner starken Erotisierung. Gerade dort wird aber besonders deutlich, dass die Erotik diesen Frauen nur als Köder dient. Das in Spr 7 stark dämonisierte Verhalten der

941 Vgl. weiter oben Kap. I EXKURS 1.

942 Vgl. weiter oben Kap. I C 2.

943 Vgl. KEEL, AOBPs 271-276; ders., Siegeszeichen 51-74, Abb. 19, 29, 47-53 u.ö.

944 Vgl. dazu neuerdings ZAKOVITCH, Sisseras Tod 369.

"fremden Frau" ist also solange erlaubt,als es darum geht, den Lüstling damit in die Falle zu locken und auszuschalten, bevor er ans Ziel gelangt. Eine solche Darstellung war deshalb eher geeignet, die Keuschheit statt der Erotik und Sexualität zu idealisieren.[945] So bleibt das Hohelied das einzige Buch des Alten Testaments, in dem Erotik und Sexualität als dynamische Elemente des Zusammenlebens von Frau und Mann entfaltet und besungen werden.

945 Vgl. ZENGER, Judit 437.

D. Die desakralisierte Erotik des Hohenlieds

Das Hohelied kennt die reichste Auslegungsgeschichte des Alten Testaments.[946] Erst seit dem Ende des letzten Jahrhunderts setzte sich das wörtliche Verständnis dieses Buches, mit dem wir uns hier abschliessend beschäftigen wollen, langsam durch. Vorher dominierte die allegorische Deutung jahrhundertelang die Auslegungsgeschichte.[947] Sie wurde bis heute immer wieder auch als älteste Erklärungsart des Hohenlieds bezeichnet.[948] Doch wenn der ursprüngliche Sinn darin bestanden hätte, die Liebe JHWHs zum Volk Israel zu besingen, so hätte dies notwendigerweise zu Missverständnissen führen müssen. Zumindest ein späterer Ergänzer hätte dann wahrscheinlich an irgendeiner Stelle einmal verdeutlicht, wer der Geliebte und die Geliebte eigentlich sind.[949] Aber auch dann bliebe noch der grosse Unterschied zu konstatieren, dass dort, wo mit Sicherheit vom Verhältnis JHWH-Israel die Rede ist, ein ganz anderer Ton herrscht oder zumindest das Gefälle zwischen den beiden Partnern betont wird.[950] Ein JHWH, der zwar als Mann vorgestellt wurde,

---

946 Vgl. GERLEMAN, Das Hohelied 43.

947 Auf eine ausführliche Darstellung und Beurteilung der verschiedenen Auslegungen zum Hohenlied kann ich verzichten, da dies andere schon gründlicher, als es hier möglich wäre, getan haben:
Zur allegorischen Auslegung vgl. RUDOLPH, Das Hohe Lied 84-90, 116f. (Lit.); GERLEMAN, Das Hohelied 43-48, 87-89 (Lit.); POPE, Song 89-132.
Seit dem Anfang dieses Jahrhunderts spielte die sogenannte kultmythische Deutung immer wieder eine mehr oder minder wichtige Rolle. Sie will im Hohenlied vorwiegend dem kanaanäischen oder mesopotamischen Kulturkreis entlehnte Kultlieder sehen. Doch wäre es dann wohl schwierig, eine plausible Antwort auf die Frage zu finden, wie diese Lieder in den Kanon gelangten. Oder aber man sieht wie H. SCHMOEKEL im überlieferten Hohenlied ein absichtlich verdunkeltes und verharmlostes Kultlied, dessen ursprüngliche Rekonstruktion (Heilige Hochzeit 45-47) dann aber reine Hypothese bleiben muss (vgl. zum Ganzen: RUDOLPH, aaO. 90-93; POPE, aaO. 145-153). Wenn ich dieser Deutungsart nicht zustimmen kann, so heisst das jedoch nicht, dass das von den Vertretern dieser Auslegungsrichtung verwendete ausserbiblische Material nicht mehr in eine motivgeschichtliche Untersuchung einbezogen werden dürfte.
Einen Kompromiss zwischen der allegorischen und der wörtlichen Deutung stellt die typologische Deutung dar, die jedoch nicht sehr stark vertreten ist (RUDOLPH, aaO. 90).

948 Vgl. RUDOLPH, aaO. 82; GERLEMAN, aaO. 43.

949 Vgl. z.B. die Erklärung der Namen Ohola und Oholiba in Ez 23,4.

950 Vgl. weiter oben in diesem Kapitel C 1.

dessen Geschlechtlichkeit aber auch in vorexilischer Zeit höchstwahrscheinlich nie in die Polarität von Mann und Frau einbezogen war, lässt sich nicht mit dem männlichen Protagonisten des Hohenlieds identifizieren.[951] Dass das Hohelied noch im 2. Jh. n. Chr. als erotisches Lied empfunden wurde, legt schliesslich der bekannte Ausspruch der Rabbinen, darunter Rabbi Akibas, nahe, die diejenigen verfluchen, die das Hohelied im Weinhaus singen.[952] Während es immer wieder vereinzelte Theologen gab, die das Hohelied profanerotisch deuteten,[953] setzte sich das wörtliche Verständnis erst seit der Wegbereitung HERDERS um 1878 langsam durch.[954] Das wörtliche Verständnis als eine "Sammlung profaner Liebeslieder"[955] weckt in unserem Zusammenhang vor allem die Frage, wie nun in ihnen Schönheit, Erotik, Sexualität und Liebe zur Sprache kommen.

---

951 Die Datierung der Lieder im Hld lässt sich kaum mit Sicherheit bestimmen. Wenn die Sammlung vielleicht auch erst in nachexilischer Zeit entstanden ist, so legt die Nennung der alten Königsstadt Tirza (6,4) doch nahe, dass in ihr auch Traditionsgut aus vorexilischer Zeit aufgenommen worden ist (vgl. SMEND, Die Entstehung 217).

952 Tosefta Sanhedrin 12,10 und ähnlich bab. Sanhedrin 101a. Vgl. WUERTHWEIN, Das Hohelied 31f.; RUDOLPH, aaO. 83; GERLEMAN, aaO. 43.

953 Unter den christlichen Exegeten ist der bekannteste Vertreter THEODOR VON MOPSUESTIA (350-428), der für seine Hohelied-Auslegung noch nach seinem Tode auf dem Konzil von Konstantinopel (550 n. Chr.) verurteilt wurde (POPE, Song 119; vgl. auch MIGNE, PG 33 1141).

954 Vgl. RUDOLPH, aaO. 94; GERLEMAN, aaO. 49.

955 Mit dieser Bezeichnung habe ich einiges vorweggenommen, was m.E. keiner ausführlichen Begründung mehr bedarf, weil dies schon ausreichend getan worden ist und weil es unsere Fragestellung nicht wesentlich beeinflusst.
Der Begriff "Sammlung" beantwortet die Frage nach der Einheitlichkeit des Hohenlieds. Dass es wahrscheinlich verlorene Liebesmühe ist, in diesem Buch eine literarische Einheit zu suchen, beweisen die zahlreichen in dieser Richtung unternommenen Versuche, die alle unterschiedlich ausfallen und alle nicht zu überzeugen vermögen (POPE, Song 40-54; vgl. GERLEMAN, aaO. 59). "... the Egyptian lyrics appear to support the claim that the Song is a collection of independent love songs which have been brought together (WHITE, A Study 163). Statt von profanen Liebesliedern zu reden, hat man den "Sitz im Leben" hie und da auf die Hochzeit eingeschränkt (vgl. z.B. WUERTHWEIN, Das Hohelied 34f.). Es ist zwar gut denkbar, dass solche Lieder an Hochzeiten gesungen wurden, doch darf ihr "Sitz im Leben" nicht zu einseitig auf dieses Fest eingeschränkt werden. Diesen Vorwurf macht O. LORETZ (Der erste "Sitz im Leben" 32) auch G. KRINETZKI, der im Hoheliedkommentar in der "Neuen Echter Bibel" (aaO. 4) einige Texte (3,6-8.9-10; 7,1-6; 8,3ab) als "Hochzeitslieder" bezeichnet. Doch besteht die Einseitigkeit bei KRINETZKI wohl eher darin, dass er die Bilder und Motive des Hohenlieds zu sehr von seinen tiefenpsychologischen Er-

Mit den Bildern und Vergleichen des Hohenlieds aber haben die Kommentatoren trotz der langen Auslegungsgeschichte immer noch Mühe. Zwar stellen sie nicht mehr ein völliges Rätsel dar wie für AUGUSTINUS (354-430)[956], aber sie muten doch vielfach noch so fremd an, dass die Kommentatoren ihnen hilflos gegenüberstehen, wofür die meistens sehr weit divergierenden Erklärungsversuche den besten Beweis liefern.[957] Der einzige Weg aus dem Dilemma besteht darin, die Lieder möglichst von ihrem Kontext her zu verstehen und zu deuten. Schon in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts haben die Vertreter der kultmythischen Methode mesopotamische Texte zum Vergleich herangezogen.[958] Doch die Begeisterung der Anhänger dieser - religiös liberalen - Methode, der allegorischen Erklärung des Hohenlieds endlich ein Gegengewicht bieten zu können, war wohl grösser als die Vergleichsbasis, die ihnen zur Verfügung stand. Meistens beschränkte sie sich auf die Assoziation einzelner Begriffe. So wird z.B. herausgestrichen, dass die im Hohenlied häufigen Bezeichnungen "Braut" (Hld 4,8-12; 5,1) und "Schwester" (4,9f.12; 5,1f.; 8,8) auch als Titel der Inanna/Ischtar belegt sind,[959] oder dass

---

kenntnissen (vgl. zum Vorrang der tiefenpsychologisch orientierten Motivkritik seinen neuesten Kommentar, Beiträge zur Exegese und Theologie 16, 5) und zu wenig vom historischen Kontext (z.B. der zeitgenössischen Ikonographie) her zu erklären versucht. LORETZ postuliert - in bewusster Absetzung von KRINETZKI - als ersten "Sitz im Leben" für das Hohelied das Milieu der Dirnen im Weinhaus (Der erste "Sitz im Leben" 33). Solange LORETZ den versprochenen Nachweis seiner These nicht geliefert hat, scheint sie mir, obwohl in Hld 2,4 ein Weinhaus erwähnt wird, mindestens so einschränkend zu sein, wie wenn man den "Sitz" dieser Lieder nur an der Hochzeit sucht. Oder passt etwa die Erwähnung des "Hauses der Mutter" (Hld 3,4; 8,2) auch ins "Milieu" (als "Bordell" und "Bordellmutter")??? - Dafür scheint mir die in den Liebesliedern aufscheinende Sprache zu vielfältig (vgl. WHITE, A Study 92).

956 "Quid est quod mihi de Canticis canticorum profers? Quod forte non intelligis. Etenim illa Cantica aenigmata sunt, paucis intelligentibus nota sunt, paucis pulsantibus aperiuntur " (MIGNE, PL 38 290; vgl. LORETZ, Der erste "Sitz im Leben" 32).

957 Man vergleiche zu diesem Zweck nur einmal die Kommentare zu den sogenannten Beschreibungsliedern (Hld 4,1-7; 5,10-16; 7,2-6).

958 Vgl. die Literaturangaben bei RUDOLPH, Das Hohe Lied 117. Ausserdem: CIVIL, The "Message ..." 1-11; KRAMER, The Sacred Marriage 85-106.

959 Vgl. KRAMER, The Sacred Marriage 90; Der Sumerologe S.N. KRAMER verteidigte noch vor rund zehn Jahren die kultmythische Deutung, wobei er die These von T.J. MEEK modifizierte. MEEK interpretierte die Texte, die die Vereinigung von Dumuzi und Inanna beschreiben, als Götterhochzeit und glaubte, dass sich das Hohelied auf eine Hochzeit zwischen JHWH und Astarte beziehe (Babylonian Parallels 244), obwohl JHWH im Hld gar nicht erwähnt wird. KRAMER versuchte diese Deutung dann mit dem Hinweis darauf zu retten, dass Dumuzi ursprünglich gar kein Gott, sondern ein König war, und dass sich da in der Person Salomos eine bes-

"König" sowohl im Hohenlied als auch in den mesopotamischen Texten auf den Vegetationsgott anzuwenden sei.[960] Der Vergleich von Strukturelementen bleibt auf einer sehr allgemeinen Stufe[961], z.B. dass die Texte da wie dort in Dialogform komponiert seien.[962] Lässt man die kultmythische Deutung aus den erwähnten Gründen[963] ausser acht, so verbleiben im mesopotamischen Textmaterial[964] neben reihenweisen Stichwortassoziationen[965] nur vereinzelte grössere Topoi, die einen Vergleich wirklich aushalten. In einem Dialog zwischen dem König Schulgi (2093-2046) mit seiner "Schwester" Inanna wird der König als Gärtner beschrieben, der Inanna bittet, ihr bei der Bewässerung seiner Felder zu helfen und sie nachher einlädt, die Freuden des Gartens zu teilen, was an Hld 6,2.11; 7,11-13 erinnert.[966] Eine ähnliche Passage findet man auf auf einer Tafel des Britischen Museums.[967] Dumuzi hat Inanna in den Garten gebracht, der durch ihre Anwesenheit zum Gedeihen kommt.[968] Während es in einem weiteren sumerischen Liebesgedicht vom König heisst "My apple tree which bears fruit up to (its) top - he is lettuce planted by the water"[969], wird die Braut in Hld 7,8f. mit einer Palme verglichen. In 4,12-14 ist die

---

sere Analogie zum Hohenlied ergebe: "With Jahweh eliminated from the rite, Meeks thesis would have been considerably more acceptable to biblical scholars" (aaO. 91). Doch ist KRAMER trotzdem kein namhafter Alttestamentler gefolgt. Vgl. auch noch die neueste, 1978 erschienene Auflage der IntB, wo MEEK die alte These etwas gemässigter als "liturgische Interpretation" vertritt (Song 94f.).

960 MEEK, aaO. 249 Anm. 30.

961 Vgl. WHITE, A Study 24.

962 KRAMER, aaO. 90.

963 Vgl. weiter oben in diesem Kapitel Anm. 918.

964 Die mesopotamische Liebeslyrik ist allerdings in weit weniger grossem Masse aufgearbeitet als die ägyptische. Für eine abschliessende Beurteilung der Bedeutung mesopotamischer Texte im Vergleich zum Hohenlied wäre da noch eine wichtige Vorarbeit zu leisten.

965 Als Auswahl seien hier einige Begriffe und Redewendungen genannt: Zu kostbaren Materialien (Hld 6,8) vgl. KRAMER, The Sacred Marriage 95; zu "in die Kammer führen" (1,4) vgl. RINGGREN, Hohes Lied 301; zu "Mutter" (1,6; 3,11 u.ö.) vgl. KRAMER, aaO. 92, 104; zu "Bräutigam als Apfelbaum" (2,3) vgl. aaO. 96; "Frucht" (2,3; 4,13.16) entspricht akk. *inbum* vgl. POPE, Song 80; zu "Arme" (5,14) und "Lippen" (8,6) vgl. POPE, aaO. 84 Zeile 25.

966 KRAMER, The Sacred Marriage 100.

967 BM Nr. 88318; vgl. KRAMER, aaO. 101.

968 Zum Ausdruck "I poured out plants from my womb" (aaO.) vgl. unsere Abb. 453-457.

969 PRITCHARD, ANET 645.

Braut ein versiegelter Garten mit allerlei köstlichen Gewürzpflanzen.[970]

Ein anderer Topos bezieht sich auf die Freuden des Liebesgenusses. In Hld 1,2.4 heisst es, dass die Liebe süsser als Wein sei, wozu die Stelle aus der Hymne einer l u k u r -Priesterin des Schu-Sin (2036-2028) passt, wo diese ihre Scham mit dem süssen Kaschbir-Rauschtrank vergleicht.[971] Den mehrfachen Anspielungen auf den Honig (Hld 4,11; 5,1) ist eine Stelle aus einem weiteren Lied einer l u k u r -Priesterin zu vergleichen:

"Bridegroom, [dear to] my heart,
Goodly is your beauty, honeysweet,
Lion, [dear to] my heart,
Goodly is thy beauty, honey sweet.
...
Bridegroom, let me [caress] you,
My precious [caress is more savory]than honey,
In the Bed-chamber, [after honey has been made to flow],
Let us enjoy your goodly beauty,
[Lion], let me caress you,
My precious [caress is more savory than] honey."[972]

In einem anderen Lied schliesslich wird der Geliebte als "Honigmann" besungen:

"The 'honey-man', the 'honey-man' sweetens me ever,
My lord, the 'honey-man' of the gods,
my favored of the womb.
Whose hand is honey, whose foot is honey,
sweetens me ever.
Whose limbs are honey sweet, sweetens me ever.
My sweetener of the ... navel (?),
[my favored of the womb],
My ... of the fair thighs, he is lettuce
[planted by the water].
It is a b a l b a l e of Inanna."[973]

---

970 Stärker auf die geschlechtliche Vereinigung ausgerichtet ist hingegen der Vergleich Inannas mit einem unbeackerten Feld, das gepflügt werden will (PRITCHARD, ANET 643; vgl. weiter oben Kap. III C 4.1).

971 Vgl. FALKENSTEIN/VON SODEN, Hymnen und Gebete 120; KRAMER, aaO. 94; vgl. weiter oben Kap. III C 5.6.1.

972 RINGGREN, Hohes Lied 301.

973 PRITCHARD, ANET 645.

Solche Topoi, die sich mit dem Hohenlied in Verbindung bringen lassen, findet man nun aber in noch grösserer Zahl in der ägyptischen Liebeslyrik.[974] Seit S. SCHOTT 1952 praktisch alle bekannten ägyptischen Liebeslieder in deutscher Uebersetzung zugänglich gemacht[975] und A. HERMANN 1959 ihre Struktur und Thematik analysiert hat,[976] haben sie auch die Alttestamentler, vor allem natürlich die Verfechter der literalen Auslegung, in ihre Kommentare einbezogen.[977] Für einen ausführlichen Vergleich zwischen dem Hohenlied und der ägyptischen Liebespoesie kann nun auch auf die Dissertation von J.B. WHITE verwiesen werden, die die enge Verwandtschaft zwischen den beiden bestätigte.[978] In der Anlage erweist sich WHITEs Arbeit allerdings nicht gerade als originell, da die Untersuchung erneut im Rahmen der schon von A. HERMANN herausgearbeiteten Motivschemata[979], Gattungen[980] und Topoi[981]

---

974 Bisher sind vier wichtige Textgruppen veröffentlicht:
1. Papyrus Harris 500 (18. Dyn.);
2. Kairo-Ostrakon 25218 (18./19. Dyn.);
3. Papyrus Turin (Anfang 20. Dyn.);
4. Papyrus Chester Beatty I (20. Dyn.);
vgl. SCHOTT, Liebeslieder 11; WHITE, A Study 68-71.

975 Liebeslieder, passim.

976 Liebesdichtung, passim. Unter den Gattungen der altägyptischen Liebesdichtung sticht in diesem Zusammenhang vor allem das "Beschreibungslied" heraus (aaO. 124-130), da es als Gattung auch im Hohenlied figuriert, wie schon 1935 F. HORST ermittelt hat (Die Formen 180-182). HORSTs Klassifizierung in 1. Bewunderungslied, 2. Vergleiche und Allegorien, 3. Beschreibungslied, 4. Selbstschilderung, 5. Prahllied, 6. Scherzgespräch, 7. Erlebnisschilderung, 8. Sehnsuchtslieder hat auch J.B. WHITE übernommen (A Study 50-53). Der Nutzen dieser Einteilung ist allerdings nicht immer ganz so einleuchtend, wie WHITE vorgibt (aaO. 150), da Bewunderungslied und Beschreibungslied (arab. *waṣf)* kaum zu unterscheiden sind.

977 RUDOLPH, Das Hohe Lied 104; WUERTHWEIN, Das Hohelied 31 und vor allem GERLEMAN, Das Hohelied 60f. Obwohl der Kommentar von ROBERT/TOURNAY/ FEUILLET eher typologisierend/allegorisierend angelegt ist, bietet R. TOURNAY eine längere Uebersicht zur altägyptischen Liebesdichtung (Le cantique 340-352).

978 A Study 162.

979 1. "Ritter"-Travestie, 2. "Diener"-Travestie, ". "Hirten"-Travestie (vgl. HERMANN, Liebesdichtung 111-124; WHITE, A Study 110-114 und 146-148).

980 1. Beschreibungslied, 2. Tagelied, 3. Türklage (vgl. HERMANN, aaO. 124-136; WHITE, aaO. 114-118 und 148-150).

981 1. Erblicken, 2. Hören, 3. Berühren, 4. Riechen-Atmen-Schmecken, 5. das Herz, 6. die Liebeskrankheit, 7. Helfer und Feinde der Liebenden (vgl. HERMANN, aaO. 89-110; WHITE, aaO. 99-108 und 134-143). Einzig hier fügt WHITE einen neuen Topos "Pflanzen und Tiere" hinzu (vgl. aaO. 108f. bzw. 143f.).

der Liebesdichtung durchgeführt wird.

Ueberhaupt hat die Feststellung solcher Verwandtschaften zwischen dem Hohenlied und ausserbiblischen Liebesliedern die Ratlosigkeit bei der Deutung mancher Einzelheiten des Hohenlieds, vor allem was die Bilder der Beschreibungslieder (Hld 4,1-7; 5,10-16; 7,2-6) betrifft, nicht wesentlich gemildert. Ein Grundfehler liegt wahrscheinlich darin, dass das "tertium comparationis" dieser Bilder und Vergleiche bisher meistens bei der den altorientalischen Menschen nicht sehr interessierenden Form[982] und nicht bei der darin enthaltenen Bewegung, Dynamik und Macht gesucht worden ist.[983] Da Syrien/Palästina seit jeher eine Pufferzone zwischen Vorderasien und Aegypten bildete, hat man bei palästinischer Literatur und Kunst immer mit Einflüssen aus beiden Richtungen zu rechnen. Vorderasiatischer Einfluss ist auch im Hohenlied manchmal ganz offensichtlich, etwa bei der Passage von der Libanon-Braut (4,8)[984], hie und da aber auch stärker versteckt, z.B. wenn die Augen der Verliebten mit Tauben verglichen werden (4,1; 5,12)[985], vorhanden. Es scheint aber doch so, dass auch diese Bilder stark von Aegypten beeinflusst sind,[986] da z.B. das meistens mit "Lilie" übersetzte *šwšn* (2,1.16; 4,5; 5,13; 6,2; 7,3) eigentlich den ägyptischen Lotos meint.[987]

---

982 Vgl. z.B. GERLEMAN, Das Hohelied 71.

983 Diese Einsicht verdanke ich Prof. O. KEEL, der in absehbarer Zeit in einer Monographie zu den Bildern und Vergleichen im Hohenlied auch auf diese These näher eingehen wird.

984 Die Libanonbraut hat hier Züge der Göttin, die (unter Löwen) auf einem Berg thront. Vgl. Abb. 491: Ein Löwe bildet den Schemel der thronenden Göttin und das Schuppengewand deutet vielleicht einen Berg an (vgl. den Berggott aus Assur: ORTHMANN, Der Alte Orient Taf. 194).

985 Statt wieder an die Form (vgl. GERLEMAN, aaO. 14; KRINETZKI, Kommentar zum Hohenlied 135; ebenso unorientalisch wäre auch der Gedanke an die Unschuld der Taube: vgl. BOMAN, Das hebräische Denken 65) hat man hier an die Bewegung der Taube, die als Botenvogel zwischen der (Liebes-) Göttin und dem Beter hin- und herfliegt (vgl. Abb. 278, 283, 284, 289-291) zu denken. Die Augen der bzw. des Geliebten werden zu Liebesboten, wobei ein einziger Blick schon genügt, das Gegenüber zu verzaubern (vgl. Hld 4,9).

986 Aegyptische Vorstellungen waren in Palästina vor allem auch durch das weitverbreitete ägyptisch-phönizische Kunsthandwerk bekannt.

987 Diese Identifikation wird dadurch nahegelegt, dass *šwšn* zweimal als Kapitellform (1 Kön 7,19.22) und zweimal als Gefässform (des ehernen Meeres: 1 Kön 7,26; 2 Chr 4,5) erwähnt wird. Lotoskapitelle (vgl. D. ARNOLD, LdÄ III 323-326) und Gefässe in Lotosform oder mit Lotosdekoration kommen in Aegypten häufig vor. Vgl. dazu W. MUELLER, Die Macht 29f. und ausserdem 58-66.

Wenn dann in 4,5 die Wasserpflanze Lotos den mit den Brüsten der Geliebten verglichenen und eher in der Steppe beheimateten Gazellen-Zwillingen zugeordnet wird, so macht diese auch in der ägyptischen Ikonographie belegte Kombination[988] erst recht klar, dass damit nicht ein "hübsches Naturbild"[989], sondern das berauschende Angebot jugendlicher Lebenskraft vergegenwärtigt wird (vgl. Spr 5,19). Durch den stärkeren Einbezug der ägyptischen Ikonographie liesse sich wahrscheinlich noch einiges für die Auslegung des Hohenliedes gewinnen, doch muss diese lohnende Aufgabe anderen überlassen bleiben.

Die Abhängigkeit des Hohenlieds von der Liebespoesie Altägyptens lässt sich aber auch noch an einem anderen Phänomen aufzeigen, auf das ich mich nun beschränken möchte, nämlich an der Art, wie in der altorientalischen Liebeslyrik die Sexualität zur Sprache kommt.

Mesopotamische Texte gehen die Sexualität in der Regel sehr direkt an. Wohl existieren einige Gedichte, bei denen sie nicht im Vordergrund steht,[990] normalerweise ist es aber doch so, dass z.B. nicht einfach die Süssigkeit der Liebe (vgl. Hld 1,4)[991], sondern noch direkter die Süssigkeit der weiblichen Vulva beschrieben wird,[992] oder in der Vegetationsmetaphorik das weibliche Geschlecht als Acker erscheint, der gepflügt werden will.[993] Noch bedeutender für unseren Zusammenhang ist nun aber die Sakralisierung dieser so direkt geschilderten Sexualität. Die Lieder sind "Divine Love Lyrics" wie W.G. LAMBERT in einer Artikelüberschrift richtig sagt. Abgesehen vielleicht

---

988 Vgl. KEEL, Das Böcklein Abb. 49 und 49a. Die Gazelle ist deshalb wie der sich jeden Morgen neu öffnende Lotos ein Regenerationssymbol, weil sie auch in der Wüste, einem im Alten Orient Tod und Chaos symbolisierenden Ort (vgl. KEEL, AOBPs 35), ihre Anmut und Vitalität behält.

989 RUDOLPH, Das Hohelied 147.

990 Vgl. z.B. das Zwiegespräch zwischen Dumuzi und Inanna weiter oben Kap. III C 2 oder ein Liebesgedicht, das W. VON SODEN zuerst als "Zwiegespräch Hammurabis mit einer Frau" vorstellte (Ein Zwiegespräch 155f.; vgl. dagegen POPE, Song 78).

991 Das schliesst natürlich nicht aus, dass auch *ddjk* sexuell gefärbt sein kann (vgl. J. SANMARTIN-ASCASO, ThWAT II 163), aber andererseits ist doch zu beachten, dass es für die Bezeichnung der Genitalien im Hebräischen nur Euphemismen gibt (vgl. C.R. TABER, IDBSuppl. 818).

992 Vgl. weiter oben in diesem Kapitel Anm. 971.

993 Vgl. weiter oben in diesem Kapitel Anm. 970. Nicht recht verständlich, aber in der vorgeschlagenen Uebersetzung recht drastisch mutet ein Text an, wo der "Konkubine Ischtar" ein Tuch verweigert wird, um ihre

von den bereits erwähnten Liedern, in denen die Sexualität viel weniger im Vordergrund steht[994], gehören die mesopotamischen Liebesgedichte in den Vorstellungskreis der "Heiligen Hochzeit".[995] Oft sind Gottheiten, z.B. Inanna und der vergöttlichte Dumuzi oder Ischtar und Marduk die Hauptpersonen des Gedichts. Oder aber irdische Repräsentanten, eine Priesterin und ein König, z.B. Schulgi, Schu-Sin oder Iddindagan, nehmen ihre Stelle ein. Die Beschreibung der (weiblichen) Genitalien, die Bereitschaft Dumuzis bzw. des Königs, zum "heiligen Schloss" der Inanna zu gehen, und die durch die geschlechtliche Vereinigung hervorgerufene Vitalität und Lebensfreude bilden die Schwerpunkte dieser Gedichte. Sie sind nochmals eine literarische Bestätigung für die in der Ikonographie auch der syrisch/kanaanäischen Gottheiten so dominierende sakrale Ueberhöhung der Sexualität.

In den ägyptischen Liebesliedern steht die Schönheit und Erotik der Liebenden stärker im Vordergrund als die Sexualität. Die Diskretion, mit der die Aegypter in der Literatur, normalerweise aber auch in der Kunst[996] die menschliche Sexualität darstellen, darf aber nicht als Prüderie verstanden werden: Das sexuelle Vokabular z.B. besteht nicht nur aus Euphemismen[997], im Pantheon Aegyptens gibt es ithyphallische Götter,[998] die die Schöpfung durch Masturbation und Zeugung in Gang setzen,[999] und im erotischen Turiner Papyrus ist uns eine ägyptische "ars amandi" mit satirischem Unterton (der ältere Mann in den Fängen einer jungen mondänen Frau) überliefert.[1000] Auch in den ägyptischen Lebenslehren und in den Liebesliedern fehlen sexuelle An-

---

Vulva zu wischen, und wenig später dafür vom Einlassen von Hunden und Vögeln in ihre Genitalien die Rede ist (LAMBERT, Divine Love Lyrics 13; vgl. eine neuere Uebersetzung bei POPE, Song 83).

994 Vgl. weiter oben in diesem Kapitel Anm. 958. Eine Beschreibung weiblicher Schönheit, jedoch ohne männliche Gegen-Strophe, enthält die "Botschaft des Ludingirra an seine Mutter" (vgl. CIVIL, The "Message" 3-5).

995 Damit ist natürlich nicht gesagt, dass diese Texte alle kultisch-rituellen Charakter haben. Zur "Heiligen Hochzeit" als Thema "theologischer Reflexion" in Kunst und Literatur vgl. weiter oben Kap. III C 5.8.

996 Neben dem erotischen Turiner-Papyrus sind Koitus-Darstellungen sehr selten. Vgl. LEPSIUS, Denkmäler Abt. II Bl. 143b.

997 Das Determinativ von *nk* ("Koitieren") ist ein Phallus in der Vulva:

998 Z.B. Min und Amun; vgl. R. GUNDLACH, LdÄ II 6.

999 L. STOERK, LdÄ II 6.

1000 OMLIN streicht ausschliesslich die gesellschaftskritische Seite des Papyrus heraus (Der Papyrus 55001 74). Vgl. dagegen BRUNNER-TRAUT, Die Alten Aegypter 88.

spielungen nicht ganz,[1001] aber sie sind im Vergleich zu den mesopotamischen Texten selten und z.T. stärker kaschiert. Vor allem aber fehlt die sakrale Ueberhöhung der Sexualität in diesen Liedern fast ganz. Gottheiten kommen zwar vor,[1002] und die Verliebten bitten die Göttin um die Erhörung ihrer Wünsche[1003], erfahren die Erfüllung des Wunsches als ihr Geschenk[1004] und fühlen sich von ihr zur Liebe getrieben,[1005] aber es läuft nicht alles auf die geschlechtliche Vereinigung hinaus. Letztere spielt auch in der ägyptischen Götterwelt keine entscheidende Rolle. Wohl pflanzt sich das erste, noch ungeschlechtlich hervorgegangene Götterpaar (Schu und Tefnut) durch Zeugung fort und setzt damit Zeugung und Geburt in Gang, aber nicht die (geschlechtliche) Einheit ist das Ziel, sondern im Gegenteil die daraus hervorgehende Differenzierung.[1006] Auch die Welt entsteht nach ägyptischer Vorstellung nicht durch Vereinigung, wie man bei gewissen Darstellungen der übereinanderliegenden Götter Nut (Himmel) und Geb (Erde) meinen könnte,[1007] sondern gerade durch ihre Tennung mit Hilfe des Luftgottes Schu. Die Vorstellung von der "Heiligen Hochzeit" scheint in Aegypten keine grosse Bedeutung zu haben,[1008] und auch das Problem der kultischen Prostitution ist

---

1001 Schon die Lebenslehre des Ptahhotep sagt von der Frau: "Sie ist ein trefflicher Acker für ihren Herrn" (VON BISSING, Lebensweisheit 48). In einem Liebesgedicht vergleicht sich die Geliebte selbst mit einem Garten und lädt den Geliebten ein, darin zu graben (SCHOTT, Liebeslieder 56). Die in einem andern Lied erwähnte "Höhle" (aaO. 45) ist vielleicht auch stärker sexuell zu deuten (vgl. HERMANN, Liebesdichtung 152).

1002 Vor allem natürlich die Liebesgöttin Hathor (vgl. SCHOTT, Liebeslieder 39f., 41f., 45 und 62), aber auch Ptah (aaO. 47), Re (aaO. 48) und Amon (aaO. 52, 63).

1003 AaO. 42.

1004 AaO.

1005 AaO. 45.

1006 Vgl. HORNUNG, Der Eine 165f.

1007 Vgl. z.B. KEEL, AOBPs Abb. 25.

1008 Zwar ist schon früh ein Besuch der Hathor von Dendera bei ihrem Gemahl, dem Horus von Edfu, belegt (BONNET, Reallexikon 278; BRUNNER-TRAUT, Die Alten Aegypter 104). Ebenso nimmt Amun während des Opetfests den Aspekt eines Fruchtbarkeitsgottes an (Amun-Min-Kamutef), der mit seiner Gemahlin das göttliche Kind zeugt (vgl. W.J. MURANE, LdÄ IV 576). Aehnlich könnte es sich bei den Besuchsfesten des Ptah, des Wepwawet und der Anukis verhalten haben (vgl. WOLF, Das Schöne Fest 73). Doch stand im Unterschied zu Vorderasien der Festzug und die Erscheinung des göttlichen Besuchers in ungleich stärkerem Mass im Vordergrund als die geschlechtliche Vereinigung.

umstritten.[1009] Wenn in den Liebesliedern des Hohenliedes deshalb nicht der sakral überhöhte Koitus, sondern die profane und individuell erlebte Liebe von Mann und Frau im Vordergrund steht, so stellt dies ein weiteres Charakteristikum dar, mit dem es der ägyptischen Liebeslyrik näher steht als der vorderasiatischen. Von der - zumindest gegenüber mesopotamischen Texten - untergeordneten Rolle der Gottheiten in der ägyptischen Liebespoesie[1010] ist es nur noch ein kleiner Schritt bis zum Hohenlied, wo JHWH überhaupt nicht erwähnt wird.[1011]

Im Hohenlied sind Erotik und Sexualität desakralisiert und nicht mehr Bestandteil eines sakralen Geschehens, das die Liebenden mit der "Heiligen Hochzeit" von König und Priesterin bzw. von Gott und Göttin verbindet und so in "einen den ganzen Kosmos umfassenden Eros einordnet".[1012] Was sowohl im Alten Israel, wohl aber auch in Altägypten höchstens für die kurze Zeit der ungebundenen Jugendliebe, aber nicht für ein verheiratetes, in die Grossfamilie eingebundenes Paar zu realisieren war, wird in den ägyptischen, vor allem aber in den alttestamentlichen Liebesliedern in starken Bildern beschworen: Die individuelle Entfaltung der Liebe zwischen Mann und Frau, bei der sich beide Partner ebenbürtig gegenüberstehen.

Doch gilt es schliesslich zu beachten, dass zur Beschreibung dieser individuellen Wirklichkeitserfahrung dann doch wieder mythisches Sprachmaterial Verwendung findet. J.B. WHITE hat klargestellt, dass von den von A. HERMANN erarbeiteten Motiv-Schemata, die der Ueberhöhung des Lebensgefühles dienen[1013], die "Königs-" und die "Hirten-Travestie" im Hohenlied ebenfalls eine Rolle spielen.[1014] Darüber hinaus werden nun aber den beiden Liebenden "gelegentlich Attribute zuerkannt, die die menschliche Wirklichkeit weit überschreiten".[1015] So sehr das Hohelied vor allem von der Struktur her,

---

1009 Vgl. YAMAUCHI, Cultic Prostitution 216.

1010 Vgl. WHITE, A Study 98f.

1011 Das Hapaxlegomenon *šlhbtjh* in Hld 8,6 ist oft als ein Kompositum mit der Kurzform des JHWH-Namens als Endglied verstanden worden, als "JHWH-Flamme" (vgl. WUERTHWEIN, Das Hohelied 67; RUDOLPH, Das Hohe Lied 179). Bei andern Nomina kommt die Endung *-jh* als Gottesname kaum in Frage,und deshalb könnte es sich auch hier um ein Intensivsuffix handeln (GERLEMAN, Das Hohelied 217; vgl. KRINETZKI, Kommentar 290 Anm. 562).

1012 MUELLER, Mann und Frau 7.

1013 Liebesdichtung 111-123.

1014 A Study 146f.

1015 MUELLER, Mann und Frau 9.

aber auch in inhaltlichen Einzelzügen mit der ägyptischen Liebeslyrik verwandt ist, so erinnert die theomorphe Steigerung der Braut doch stark an die syrische Göttin: Die Libanon-Braut in 4,8 lebt wie eine Berggöttin und "Herrin der Tiere" in der Wildnis. Vor allem aber verbreitet die Freundin in der Schilderung von 6,4f. jene Mischung von Anmut und Schrecken, die uns als ein Hauptcharakteristikum der syrischen Göttin im Verlaufe dieser Arbeit immer wieder begegnete. Da aber der theomorph gesteigerte Mensch, wie übrigens im wesentlichen auch die altorientalischen Gottheiten, naturhafte Grössen darstellen, so bleibt die Gefahr einer illusionären Uebersteigerung des Wirklichkeitsbewusstseins dann gebannt, solange die Theomorphie nur zeichenhaft aufleuchtet und nicht in das geschlossene System des Mythos zurückkehrt, solange die Liebeslyrik nicht zum magischen Ritual deformiert wird.[1016]

H.P. MUELLER hat wohl recht, wenn er den religiösen Hintergrund des Hohenlieds "in einer weisheitlichen Urheberreligion" vermutet und damit die atmosphärische Nähe zu Kohelet unterstreicht.[1017] Der Schöpfergott ist ja auch bei Kohelet nie bezweifelte Wirklichkeit, aber es ist ein ferner Gott geworden.[1018] Genau dieser ferne Gott jenseits der Geschlechtlichkeit, der Kohelet zum Ausruf, dass alles unberechenbar und nichtig sei, veranlasste, ist es, der wesentlich zur Steigerung des Menschseins beiträgt, weil er eine desakralisierte Erotik und Sexualität als intensivste Erfahrung spezifisch menschlicher Wirklichkeit ermöglicht.

1016 Vgl. MUELLER, Die lyrische Reproduktion 41.

1017 AaO. 40.

1018 Vgl. SCHMID, Wesen und Geschichte 192.

E. Zusammenfassung und Ausblick

1. War der Gott des Alten Testaments wirklich so total auf sein männliches "Image" beschränkt, wie gerade auch feministische Stimmen immer wieder behaupten (vgl. Kap.I B 14)? Angesichts der reichhaltigen Palette von Identifikations- und Verklärungsmöglichkeiten, die die syrisch/kanaanäische Göttin der Frau anbot (vgl. Kap.II und III) bin ich einerseits versucht, das Urteil der feministischen Bewegung vorerst mit einem glatten "Ja" zu beantworten: Der Gott des Alten Testaments ist einseitig männlich (als Handwerker, Krieger, Richter und König) gezeichnet. In dieser Tatsache ist einer der entscheidenden Gründe für die bis heute andauernde Diskriminierung der jüdisch/christlichen Frau zu suchen. Und die noch in jüngerer Zeit aufgeworfene Frage, warum gerade die israelitischen Frauen für Fremdkulte anfällig waren[1019] ist damit im Grunde schon beantwortet.

Doch stellt sich uns andererseits die Auseinandersetzung der israelitischen mit der kanaanäischen Religion im Zeugnis der biblischen Literatur als ein so lang dauernder und komplizierter Prozess dar, dass ich es für nötig erachtete, vor dem Hintergrund der zwei letzten Kapitel im Schlussteil eine differenziertere Erklärung und Begründung für das oben statuierte Urteil zu liefern. Dies dürfte zudem erlauben, eine Antwort auf eine zweite Frage zu finden, was nämlich das Alte Testament der Frau anstelle dieser Identifikations- und Verklärungsmöglichkeiten noch zu bieten hatte.

1.1 Vor der Frage nach einer möglichen Integration der Göttin in die JHWH-Religion steht seit einiger Zeit wieder das Problem im Vordergrund, ob JHWH nicht ursprünglich doch eine Partnerin neben sich duldete. Anhaltspunkte für die Wiederbelebung dieser These lieferten vor einigen Jahren Inschriftenfunde aus der Schefela und dem östlichen Sinai, die nach den ersten Bearbeitern von "JHWH und seiner Aschera" reden. In letzter Zeit mehren sich jedoch die Stimmen, die diese These ebenso verwerfen (vgl. Kap.IV A 1.2) wie die Ansicht GRESSMANNs, in der Lade JHWHs hätte sich

1019 Vgl. weiter oben Kap.IV Anm. 1.

einmal eine göttliche Zweiheit, ein Gott und eine Göttin, befunden (vgl. Kap.IV A 1.1). Zumindest stehen sie ihr so skeptisch gegenüber wie der weit verbreiteten Ansicht, in der jüdischen Kolonie von Elephantine sei am Ende des 5. Jhs. v. Chr. Anat als Partnerin JHWHs verehrt worden (Kap.IV A 1.4). Aus philologischen und sachlichen Erwägungen teile ich diese Skepsis: JHWH hat wahrscheinlich nie eine gleichwertige Partnerin neben sich geduldet, eine Eigenschaft, die er übrigens mit anderen Stammes- und Nationalgöttern halbnomadischer Randkulturen (Kemosch, Milkom) zu teilen scheint. Auch für die syrisch/palästinischen El-Gottheiten ist bisher keine eigentliche Paredra belegt (Kap.IV A 1.3).

Die Integration der Göttin in die JHWH-Religion steht meistens da zuerst zur Diskussion, wo JHWH weibliches Verhalten zeigt. Als Paradebeispiel gilt das vom hebr. *rḥm* ("Mutterschoss") abgeleitete *rḥmjm* ("Erbarmen") JHWHs (Kap.IV A 3.1). Doch sobald *rḥmjm* auf JHWH angewendet wird, meint es nicht mehr ausschliesslich ein spezifisch weibliches Verhalten (vgl. Ps 103,13). Dort wo vom mütterlichen Verhalten JHWHs gegenüber Israel gesprochen wird (Kap.IV A 3.2), ist ein solch mann-weibliches Verhalten noch in stärkerem Masse bei Gottheiten und Regenten der Umwelt festzustellen. Dabei diente die jeweilige gegengeschlechtliche Prädikation dem Zweck, ihre Schöpfer- bzw. Schutz- und Sorgefunktion umfassend zu umschreiben..

Die deutlichsten Spuren der Göttin finden sich in der Vorstellung von der in Spr 1-9 stark personifizierten "Weisheit" JHWHs (Kap. IV A 2). Besonders die "spielende Weisheit" von Spr 8,22-31 erinnert an die Darstellungen der sich entschleiernden Göttin vor dem thronenden Herrscher (vgl. Kap.IV A 2.1.2 und Abb. 263, 278-283, 304-305).

1.2 Viel stärker als die Integration tritt im Alten Testament die Elimination der Göttin und die Dämonisierung ihres erotisch/sexuellen Aspekts in Erscheinung. Die Gründe dafür liegen im Kampf gegen den Baalskult bzw. den baalisierten JHWH-Kult, in deren Kontext die Göttin als Partnerin Baals steht. JHWH konnte andere Aspekte der kanaanäischen Religion (vgl. die kanaanäisch gefärb-

ten Epitheta "Wolkenreiter" in Ps 68,5 und "der auf dem Kerub einherfährt" in Ps 18,11) in stärkerem Masse integrieren. Dieser Integrationsfähigkeit war jedoch da eine klare Grenze gesetzt, wo JHWH zusammen mit einer Partnerin hätte sexuell aktiv werden sollen. Da gab es nur noch einen Weg, die Elimination der Göttin und ihres Kultes, der zum Fremd-Kult wurde, sowie die Dämonisierung ihrer Anhänger/-innen.

Drei kanaanäische Göttinnen sind im Alten Testament in diesem Zusammenhang namentlich erwähnt, nämlich Anat, Astarte und Aschera. Doch kommen auch neuere Analysen der entsprechenden Stellen, selbst wenn sie die ugaritische Literatur einbeziehen, zu einem mageren Resultat, was den Charakter und den Kult dieser Gottheiten betrifft. Der Name Anat taucht im Alten Testament nur gerade in der Verbindung mit Namen (Kap.IV B 1.1) und Astarte durchwegs in späteren Texten (Kap.IV B 1.2) auf. Für Aschera ist immerhin soviel festzuhalten, dass die Göttin und ihr gleichnamiges Kultobjekt oft nicht scharf zu unterscheiden sind und die früheste Vernichtungsformel für die Aschera in Ex 34,13 noch vor die dtn. Fassung von Dtn 7,5 zu setzen ist (Kap.IV B 1.3.2).

Aufschlussreicher als die drei erwähnten Namen ist der in Jer 7 und 44 geschilderte Kult der "Himmelskönigin". Es handelte sich dabei wahrscheinlich um den assyrisch geprägten Privatkult einer syrisch-kanaanäischen Göttin (Kap.IV B 1.4). Auch in assyrischer Vermittlung, wo sie in erster Linie das "tägliche Brot" (vgl. Jer 44,17) garantierte, behielt sie wahrscheinlich - soviel lässt wenigstens die entsprechende Ikonographie vermuten (vgl. Abb. 170-175) - etwas von ihrer erotischen Ausstrahlungskraft und war deshalb gerade bei Frauen besonders beliebt. Der Blick auf weitere Kreise, die in Israel den sogenannten Fremdkulten frönten, bestätigt den gewonnenen Eindruck.

Wie ich in der Zusammenfassung weiter oben (Kap.IV B 2.5) bereits festhielt, richtete sich die Polemik zuerst gegen die Ausländerin als Fremde schlechthin. Dies ist historisch vor allem an Isebel (Kap.IV B 2.1) und theologisch an weiteren atl. Stellen (Num 25; 1 Kön 14,4; Nah 3,4f.=Kap.IV B 2.3.1) festzumachen. Sie zog nur

wenig später auch die Dämonisierung der einheimischen Sympathisanten/-innen nach sich. Der baalisierte JHWH-Kult wird als "Hurerei" und "Zauberei" abqualifiziert, bei Hosea (Kap.IV B 2.2), später bei Jeremia (Kap.IV B 2.3.2) und Ezechiel (Kap.IV B 2.3.3).

Die Abqualifizierung von Schmuck (z.B. in Hos 2,4b.15) mag auf den ersten Blick nicht sehr bedeutend für die Religiosität einer Frau erscheinen. Solche alltäglichen Details sind es aber gerade, durch die die israelitische Durchschnittsfrau an der Verklärung der Göttin teilhaben konnte. Ein Vergleich aus der heutigen Zeit soll dies illustrieren. Nur wenige Frauen können ihre Aussteuer bei den Meistern der Haute Couture einkaufen. Umso beliebter sind deshalb die kleinen Accessoirs dieser Häuser. Jede Frau kann sich so durch ein Halstuch, ein Eau de Toilette oder ein Handtäschchen mit der "Göttin" Haute Couture identifizieren. Zur Bedeutung des Schmuckes im Alten Testament sei präzisierend festgehalten, dass es erst die frühjüdische Literatur ist, die Frauenschmuck und Frauenschminke auch ohne Beziehung zur Göttin als "diabolisch" qualifiziert. Total eliminiert wird im Alten Testament jedoch die sakrale Ueberhöhung von Erotik und Sexualität.

1.3 Das Defizit an Erotik und Sexualität prägt nun auch die Passagen des Alten Testaments, die ich als "positive Wiederkehr der verdrängten Göttin" charakterisieren möchte.

Anstelle der Göttin kann Israel bzw. Juda - zuerst bei Hosea, dann bei Jeremia und Ezechiel - zur "Braut JHWHs" werden (Kap.IV C 1). Von Erotik ist da aber nichts zu spüren; stattdessen dominiert meist eine trockene Juristensprache, und selbst dort, wo das Verhältnis zwischen Israel/Juda und JHWH als Liebes- bzw. Ehebund beschrieben wird (z.B. Hos 14,6-9) streichen die Autoren die Einseitigkeit dieses Verhältnisses überdeutlich heraus.

Auch einige der atl. Frauengestalten erinnern an bestimmte Aspekte der Göttin. Sara, Rebekka und Tamar könnte man als "Schutzpatroninnen" (Kap.IV C 2.1) bezeichnen, Debora, Jael und Judit als "Kriegerinnen" (Kap.IV C 2.2), Abigajil, Ester und Rut als Mittlerinnen (Kap.IV C 2.3). Bezeichnenderweise spielt die Erotik auch

bei diesen Frauen kaum eine Rolle, d.h. sie ist gerade solange erlaubt, als sie dazu dient, einen männlichen Bösewicht zu verführen und aus dem Weg zu schaffen.

2. Zusammengefasst bietet die JHWH-Religion der Göttin nur minimale Integrationsmöglichkeiten. Sie ist viel stärker vom Kampf gegen die Göttin geprägt, wobei Erotik und Sexualität systematisch dämonisiert werden. Für diesen Aspekt menschlicher Lebenswirklichkeit wird somit jegliche sakrale Ueberhöhung unmöglich.

Unter dieser Voraussetzung konnte die "Wiederkehr der verdrängten Göttin" auf einer anderen Ebene, etwa in der "Braut Israel"-Metapher oder in gewissen Frauengestalten, nur in sehr beschränktem Masse den Bedürfnissen der israelitischen Frauen entgegenkommen.

3. Das Alte Testament hat nun aber noch eine neue, eigenständige Perspektive erschlossen: Bedingt durch das Fehlen der Göttin, die fehlende Ueberhöhung weiblicher Sexualität spielt das "Männliche" an JHWH auch keine primäre Rolle mehr. Dieses Fehlen männlich-sexueller Züge bei JHWH muss unbedingt beachtet werden. Die Geschlechtlichkeit von Mann und Frau wird im Alten Testament somit zu einer spezifisch menschlichen Angelegenheit, und das Hohelied bietet den deutlichsten Niederschlag davon (Kap.IV D).

Man hat bis in neueste Zeit (vgl. den Kommentar von M.H. POPE) immer wieder behauptet, diese Liedsammlung sei von der Kultdichtung um die sogenannte "Heilige Hochzeit" abhängig. Der sakralen Ueberhöhung in der Vorstellung von der "Heiligen Hochzeit" (vgl. Kap.III C 5.8) steht die desakralisierte Erotik des Hohenlieds jedoch diametral gegenüber. Man hat das Buch in den letzten Jahren m.E. zu Recht stärker mit den profanen Liebesliedern aus Aegypten verglichen. Doch selbst da ist es bisweilen die Göttin Hathor, die das Liebesglück garantiert. Im Hohenlied hingegen ist von JHWH mit keinem Worte die Rede. Die liebende Frau und der liebende Mann sind ganz unter sich. Wohl leuchtet hie und da in einzelnen Topoi ihrer Liebessprache die Theomorphie auf, deren Bilder auch nicht an das ägyptische Repertoire gebunden bleiben, sondern gelegentlich stark an die syrisch-kanaanäische Göttin (vgl. die Schilderung der Braut in Hld 4,8 und 6,4) oder ihr Botentier,

die Taube (vgl. Hld 1,15; 4,1 u.ö.) erinnern.[1020] Entscheidend ist jedoch, dass diese Theomorphie an die lyrisierte Form der Sprache gebunden bleibt.

Wenn also die feministische Bewegung dem Alten Testament vorwirft, dass sein Gott nur in männlichen Bildern erscheint und damit im Vergleich zur Umwelt, wo die Göttin verehrt wurde, der Frau kaum Identifikations- und Verklärungsmöglichkeiten bot, so sollte sie mitbedenken, dass auch JHWH seine Männlichkeit nicht beliebig, vor allem nicht in sexueller Hinsicht entfalten konnte. Genau diese Tatsache aber macht m.E. eine stärkere Transzendierung Gottes möglich, wie sie sich am deutlichsten bei Kohelet und im Hohenlied niedergeschlagen hat. Die Folgen für das Menschenbild bleiben nicht aus. Der Mensch, die Frau ebenso wie der Mann, werden auf das Hier und Jetzt ihrer Existenz verwiesen. Damit ist eine menschliche, nicht-sexistische Gesellschaft noch nicht realisiert, aber eine wichtige Grundbedingung dafür bereits im Alten Testament angelegt.

4. In der "neuen" Frauenbewegung versuchen Frauen Probleme des Menschen und der Gesellschaft neu zu beurteilen. Der kurze Ausblick will nicht beanspruchen, die Resultate der vorliegenden Arbeit für die aktuelle Feminismusdiskussion auszuwerten. Tabellarischer Auswertung widersetzen sich nicht nur die Frau und die Göttin, sondern auch die zur Zeit noch sehr divergierenden Ansätze zu einer Theorie des Feminismus. In den folgenden, eher persönlichen Schlussbemerkungen möchte ich lediglich versuchen, einige Hauptlinien des letzten Kapitels in die heutige Situation hinein auszuziehen. Ich knüpfe dabei am zuletzt besprochenen, transzendenten Gottesbild Kohelets und des Hohenlieds an, das mir am wichtigsten scheint.

4.1 Der Schüler Kohelets wird eingeladen, sich ohne sichernde Gottesvorstellung ins jeweils Offene des nächsten Augenblicks zu stellen. In der Verfügung eines transzendenten Gottes muss er den Weg von Augenblick zu Augenblick suchen. Auch Jesus fordert auf, die Sicherungen der alten Gesellschaft loszulassen. Aber er schickt seine Jünger nicht einfach in die Ungewissheit des Augenblicks, sondern, indem er auf sich zeigt und zur Nachfolge aufruft, in

1020 Zur Metaphorik des Hohenlieds wird O. KEEL im Kongress-Band (VT.S) des Alttestamentler-Kongresses vom September 1983 in Salamanca einen Beitrag publizieren, sowie in einem Kommentar der Reihe "Zürcher Biblische Kommentare" ausführlich dazu Stellung nehmen.

den Augenblick der Herrschaft Gottes."[1021]

Im Augenblick der βασιλεία τοῦ θεοῦ aber ist "nicht Jude noch Grieche, nicht Sklave noch Freier, nicht Mann noch Frau, sondern ihr seid alle einer in Christus" (Gal 3,28).

Der Gott jenseits der Geschlechtlichkeit, der die Liebeslyrik des Hohenlieds als Reflexion spezifisch menschlicher Erfahrung ermöglicht, erwirkt in der Verlängerung dieser Linie auch das "Programm" von Gal 3,28. Im auferstandenen Jesus erscheint das Mann-Frau-Verhältnis in einem neuen Licht, das nicht erst das Jenseits, sondern unsere Gegenwart ausleuchten soll.

Diese eben skizzierte Perspektive scheint mir auf lange Sicht tragfähiger zu sein als die utopische Leitidee von der "Göttin" und der "Wiederherstellung des Matriarchats", wie sie von gewissen Feministinnen propagiert wird.[1022] Der Blick auf die weiteren Teile des 4. Kapitels hat deshalb von diesem Horizont aus zu erfolgen.

4.2 Auch wenn Gott weder in weiblichen noch in männlichen Bildern zu fassen ist, so kann der Mensch eben doch nicht auf ein Gottesbild verzichten. Geschichten, Bilder und insbesondere Vor-Bilder, egal ob diesen frühkindliche Erfahrungen, pubertäre Phantasien oder reife Visionen zugrundeliegen, prägen das menschliche Leben oft stärker als manche Lehre oder Doktrin. Darin liegt nun gerade auch die Bedeutung der Göttin bzw. atl. Frauengestalten und damit auch ihrer Mythen und Erzählungen. Sie bieten, wie ich bereits mehrmals betont habe, Identifikationsmodelle und ermöglichen ein

---

1021 Vgl. LOHFINK, Kohelet 17.

1022 H. GOETTNER-ABENDROTH ist eine typische Vertreterin dieser Richtung, die die abhanden gekommenen Bilder matriarchalischer Weiblichkeit durch eine neue Heraufbeschwörung der Göttin zurückholen möchte (Die Göttin 8f.). Dabei simplifiziert sie den Begriff des "Matriarchats" noch stärker als dies BACHOFEN (vgl. weiter oben Kap.III Anm. 1080) schon getan hat. Sie redet ohne Einschränkung von matriarchalen Kulturen, obwohl es solche im Alten Orient in geschichtlicher Zeit überhaupt nicht (mehr?) gibt, und sie redet von der Göttin, ohne sich Rechenschaft zu geben, bis zu welchem Grad diese Figur ein Produkt der Männerphantasie darstellt (vgl. z.B. ihre Bemerkungen zur Göttin in Palästina aaO. 79-83). Wenn M. DALY (Der qualitative Sprung 10f.) den männlichen Gott mit der Göttin austreiben möchte, ist sie sich wenigstens bewusst, dass dieser Begriff nicht das Ei der "Kolumba" sein kann.

Stück weit die eigene Verklärung.

Im Falle der Identifikation mit einer Göttin (oder einem Gott) erschöpft sich dieser Prozess allerdings nicht im Versuch, sich mit der Projektion seines eigenen idealen Ichs zur Deckung zur Deckung zu bringen. In den Gottesvorstellungen des ganzen Alten Orients einschliesslich der JHWH-Religion ist das Moment des "Tremendum" ebenso deutlich spürbar wie das Moment des "Fascinosum". Das Anerkennen der Macht einer Gottheit spielt in der altorientalischen Gebetsliteratur, aber auch in der Ikonographie (vgl. den kriegerischen oder uranischen Aspekt der Göttin) eine wichtige Rolle. Sie prägt Gebetsformeln (Ehrfurchtsbezeugung, Bitte) und Haltungen (z.B. Proskynese des Beters, Hulderweisung der Gottheit).

Trotzdem glaube ich nicht, dass das Moment der Identifikation in dieser Arbeit überbewertet wurde. Sowohl die Ikonographie der Göttin (vgl. z.B. Abb. 486) als auch das Alte Testament (vgl. Isebel oder die "fremde Frau" in Spr 7) bieten eindrückliche Beispiele. Neben der "Kommunion" (vgl. die Bankettszenen in Kap.III C 1) war sie das wichtigste Mittel, durch das der altorientalische Mensch an der Verklärung der Gottheit teilhaben konnte. Die Identifikation war für ihn mindestens so wichtig wie für heutige Jugendliche im Prozess des Erwachsenwerdens die Beziehung zu einem Vorbild. Die Frau fand dabei ihre spezifisch weibliche Identität bei der Göttin bzw. bis zu einem gewissen Grad bei entsprechenden Frauengestalten des Alten Testaments.

Selbst wenn sowohl die weiblichen Götterfiguren als auch die atl. Frauengeschichten ein Stück weit männlich geprägte Vorstellungen der "Weiblichkeit" repräsentierten, so spiegelten sie doch auch zu einem Teil das Selbstbewusstsein damals lebender Frauen.[1023]

1023 In diesem Zusammenhang sei nochmals an die ebenbürtige Darstellung der weiblichen Gottheit in der syrischen Glyptik erinnert, wo sie nicht selten sogar den initiativeren Teil darstellt, sowie an ihre überragende Stellung als "Himmelskönigin". Die Frau war zudem in diesen Kulturen nicht wie bei uns seit der Industrialisierung nur noch ein kontrollierter Faktor der Reproduktion, sondern auch noch ein wichtiges Element der Produktion. Ihre Arbeit war für das Ueberleben der Familie absolut notwendig (vgl. Kap.I C 1).

Nun ist es aber so, dass sich die neue Frauenbewegung beileibe nicht damit begnügt, jene "Weiblichkeit" ins Zentrum zu rücken, die in der patriarchalischen Kultur unterdrückt, pervertiert oder unterbewertet wurde (z.B. die Bejahung der weiblichen Biologie oder die Naturverbundenheit). Ihr geht es u.a. gerade um den Abbau der psychischen Geschlechtsrollendifferenzierung auf das Ideal einer androgynen Persönlichkeit hin. "Die androgyne Persönlichkeit vereint in sich positiv bewertete 'weibliche' Züge (z.B. soziale Sensibilität, emotionale Expressivität, Zärtlichkeit, Wärme) und positiv bewertete 'männliche' Züge (z.B. Konfliktbereitschaft, Sachorientierung, Disziplin, Leistungswillen)."[1024] Das schliesst jedoch nicht aus, dass die androgyne Persönlichkeit in der Lage ist, "situationsspezifisch eher 'weibliches' oder eher 'männliches' Verhalten zu aktualisieren."[1025]

Gerade in der Frauensubkultur, in Frauenläden, Frauenhäusern und Frauenarbeitsgruppen versuchen Frauen eine nicht an männlichen Verhaltensmustern orientierte weibliche Identität zu entwickeln.

Innerhalb dieses Entwicklungsprozesses sehe ich auch die Möglichkeit, dass Frauen sich mit der Göttin oder mit atl. Frauengestalten auseinandersetzen. Dabei muss unbedingt der zeitliche und kulturelle Unterschied mitberücksichtigt werden, was zur Folge hat, dass die Göttin bzw. das atl. Vorbild nur mehr selten als direktes Identifikationsmodell übernommen, sondern eher in ihren geschichtlichen Zusammenhängen analysiert und als Impuls für die eigene Entwicklung überdacht werden kann. Innerhalb dieser Einschränkung halte ich es für legitim, wenn Frauen den minimalen Ansatz weiblichen Redens von Gott in der Bibel aufgreifen, um daraus Anstösse für eine feministische Theologie zu gewinnen.[1026]

1024 H. SCHENK, Die feministische Herausforderung 204; vgl. DALY, Der qualitative Sprung 7.

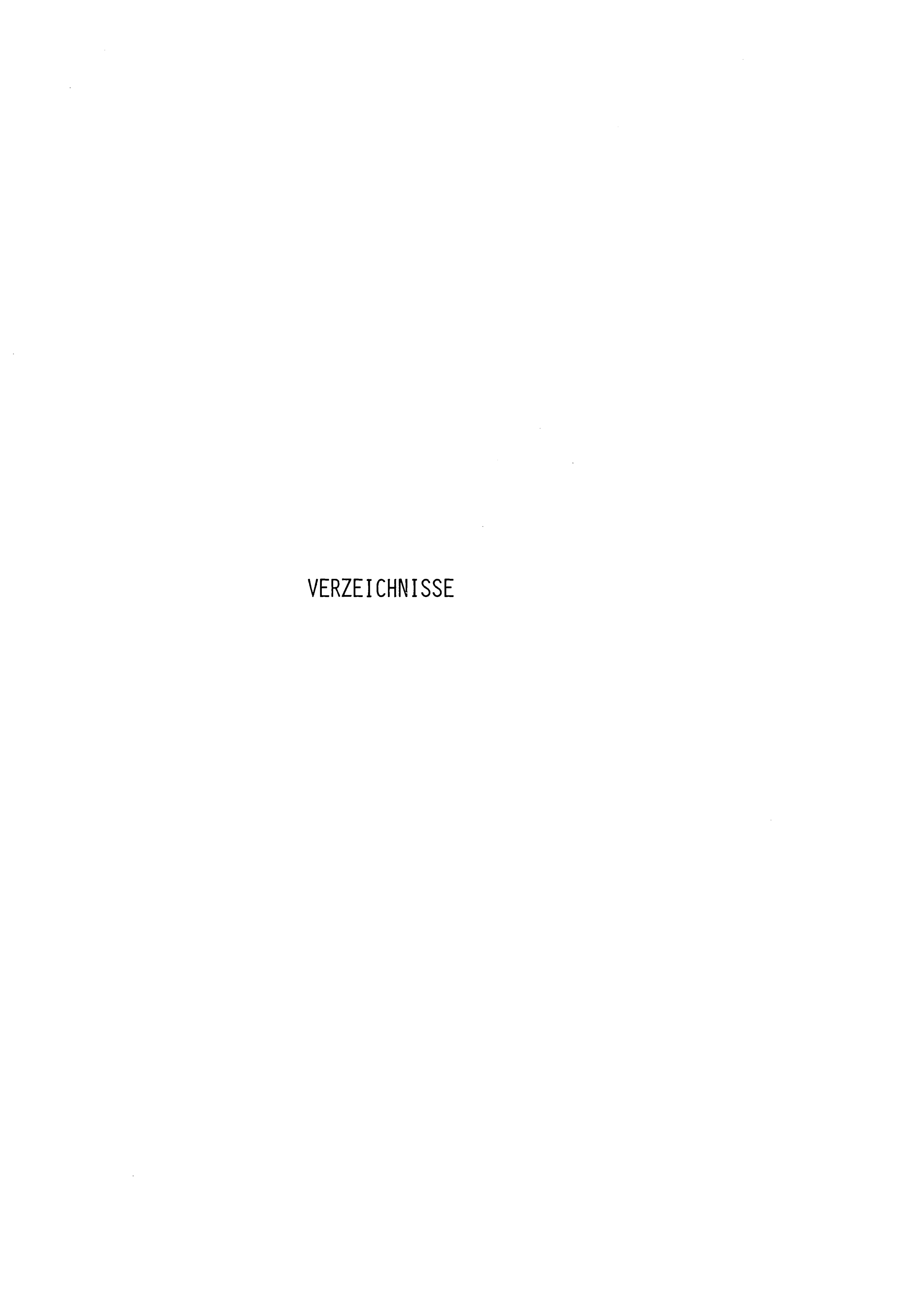
1025 SCHENK, aaO.; vgl. JANSEN-JURREIT, Sexismus 717.

1026 C. MULACK beachtet m.E. gerade die historischen Voraussetzungen zu wenig, wenn sie in ihrem neu erschienenen Buch meint, dass das "Weibliche" im jüdisch-christlichen Gottesbild durch das über Gott reflektierende männliche Bewusstsein verdrängt und verschüttet worden sei und deshalb nur in seiner Göttlichkeit wieder neu erkannt und zu jener Wertschätzung, die bei Jesus schon exemplarisch vorgegeben sei, geführt zu werden brauche (Die Weiblichkeit Gottes 11-20).

Dort wo Identifikation schliesslich stattfindet, darf sie nicht auf ein "Bild" fixiert bleiben. Dies gilt nicht nur für das weibliche, sondern für jedes Gottesbild. Wer sich z.B. - was ja bis heute nicht selten anzutreffen ist - auf das Gottesbild der bärtigen Vaterfigur aus der Kleinkinderzeit fixiert, wird entweder eines Tages mit diesem Gottesbild auch den Gottesglauben abwerfen oder psychisch daran erkranken. Bei der Beschäftigung mit unserem Thema war ich immer wieder überrascht von der schillernden Vielfalt des weiblichen Gottesbilds in der syrisch/kanaanäischen Ikonographie. Alle Aspekte konnten in dieser Arbeit natürlich nicht ausgelotet werden.[1027] Diese Vielfalt mag vielleicht Frauen dazu anregen, die "Feminisierung der Gesellschaft" auf möglichst vielfältige Art zu erreichen, nicht zuletzt auch in der Zusammenarbeit mit Männern.

4.3 Den letzten Abschnitt formuliere ich als Mann, der durch einen Zufall auf dieses Frauenthema gestossen ist, inzwischen aber nicht nur aufgrund dieser Arbeit von den Anfragen der feministischen Bewegung betroffen ist. Es lässt sich nicht übersehen, dass die Dämonisierung der Göttin zur Dämonisierung weiblicher Sexualität und weiblicher Verhaltensformen allgemein geführt hat. Das spürt man in der frühjüdischen Literatur noch stärker als im Alten Testament, und auch Paulus kann ja sein Grundsatzprogramm (Gal 3,28) gegenüber den Frauen nicht durchhalten. Heutige Männer tendieren immer noch stark zum Pol der Dämonisierung einerseits, zur Frau als Verführerin, Vamp, Hexe usw., und zum Pol der Verklärung andererseits, zur Frau als Jungfrau, Lady und Madonna. Erst wenn die Männer die Folgen dieser Dämonisierung bzw. androzentrischen Verklärung aufgebrochen haben, werden sie - mit Frauen zusammen - an der Verwirklichung von Gal 3,28 arbeiten.

1027 Zu kurz kam z.B. der Aspekt der "Herrin der Tiere". Für Palästina wäre nach den neuesten Funden (vgl. Abb. 39a) das Motiv der "Göttin auf dem Pferd" stärker zu berücksichtigen.



VERZEICHNISSE

1. ABKUERZUNGSVERZEICHNIS

Für die Abkürzungen hielt ich mich an das Internationale Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (IATG) von S. SCHWERTNER, Berlin/New York 1974, und an den Ergänzungsteil vom selben Autor in der Theologischen Realenzyklopädie (TRE), Berlin/New York 1976.
Biblische Namen und Orte sind im allgemeinen nach dem ökumenischen Verzeichnis der biblischen Eigennamen gemäss den Loccumer Richtlinien, Stuttgart 1971, geschrieben bzw. abgekürzt.
Die Ugarit-Texte werden sowohl nach den Siglen von C. VIROLLEAUD/J. AISTLEITNER als auch nach CTA und KTU zitiert.
Ueber die im Duden (17. Auflage) figurierenden Siglen hinaus werden folgende Abkürzungen verwendet:

AB	Anat-Baal-Mythos
aethHen	äthiopischer Henoch
akk.	akkadisch
ALT	Alalach Texts
AOBPs	KEEL O., Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1972, [3]1980.
AP	COWLEY A., Aramaic Papyri of the 5th Century, Oxford 1923.
APO	SACHAU E., Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militär-Kolonie zu Elephantine, Leipzig 1911.
AR	Altes Reich (Aegypten)
aram.	aramäisch
aramAch	aramäischer Achikar
atl.	alttestamentlich
bab.	babylonisch
Cat.	Catalogue
CH	Codex Hammurabi
CS	FRANKFORT H., Cylinder Seals, London 1939.
CT	Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum, London 1896ff.
DAE	GRELOT P., Documents Araméens d'Egypte, Paris 1972.
ders.	derselbe
dies.	dieselbe(n)
dtn.	deuteronomisch
dtr./Dtr.	deuteronomistisch / Deuteronomistische Redaktion

Dyn.	Dynastie
E	Elohist
EZ	Eisen-Zeit
FB(Z)	Frühe Bronze-Zeit
FD	frühdynastisch (Mesopotamien)
fem./Fem.	feminin(um)
Fig.	Figur(en) / figures
fol.	folium
Fs.	Festschrift
GMA	AMIET P., La Glyptique Mésopotamienne Archaîque, Paris 1961, ²1980.
griech.	griechisch
hebr.	hebräisch
hgg.	herausgegeben von
hi.	hifʿil
HOTTP	Hebrew Old Testament Text Project. Preliminary and Interim Report, ed. by the United Bible Societies, 5 Vol., London/Stuttgart/New York 1973-1980.
impf.	Imperfekt
inf.abs.	infinitivus absolutus
J	Jahwist
JE	Jehowist
Jh./Jhs.	Jahrhundert(s)
Jt./Jts.	Jahrtausend(s)
K	Keret-Epos
Kl.Schr.	Kleine Schriften
Kol.	Kolumne(n)
KTU	DIETRICH M./LORETZ O./SANMARTIN J., Die Keilalphabetischen Texte aus Ugarit (AOAT 24), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1976ff.
LB	Signatur der Sammlung de Liagre Boehl, Leiden.
LIMC	Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae, Zürich/München 1981ff
LXX	Septuaginta
M./masc.	masculin(um)
MAM	PARROT A., Mission Archéologique de Mari, Paris 1956ff.
MB(Z)	Mittlere Bronze-Zeit
MR	Mittleres Reich (Aegypten)
MT	masoretischer Text
mündl.	mündlich

nab. nabatäisch

ni. nif^{c}al

NK Nikkal-Hymne

NR Neues Reich (Aegypten)

O Origines, Hexapla

P Priesterschrift

Pap. Papyrus

Par. Parallelstelle

Parr. Parallelstellen

Part. Partizip

pass. passivum

perf. Perfekt

Pers. Person

pi. pi^{c}el

pilp. pilp^{c}el

Pl. Plural; Planche(s), Plate(s)

pu. pu^{c}al

pulp. pulp^{c}al

Pyr. Pyramiden-Spruch (ed. FAULKNER)

q. qal

RS Ras Schamra

SAHG FALKENSTEIN A./VON SODEN W., Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete, Zürich/Stuttgart 1953.

SB(Z) Späte Bronzezeit

SER Seder Eliyyahu Rabba

SRT CHIERRA E., Sumerian Religious Texts. Upland 1924.

SS Schachar und Schalim-Mythos

st.abs. status absolutus

st.cstr. status constructus

sum. sumerisch

Suppl. supplément / supplement

T Targum

Taf. Tafel

Tav. Tavola

Test XII Testamente der zwölf Patriarchen

TJud Testament des Juda

TLB	Tabulae Cuneiformes a F.M.T. DE LIAGRE BOEHL collectae, Leiden o.J.
TRS	DE GENOUILLAC H., Textes Religieux Sumériens du Louvre, Paris 1930.
ug.	ugaritisch
V	Vulgata
Vv.	Verse
Vol.	Volumen / Volumina / volumes
VR	MOORTGAT A., Vorderasiatische Rollsiegel. Ein Beitrag zur Geschichte der Steinschneidekunst, Berlin 1940.
vso.	verso
*	von ZITA RÜEGG gezeichnet

2. LITERATUR - VERZEICHNIS

ABEL F.-M./BARROIS A., Neirab, Syr. 9 (1928) 301-319.

ACKROYD P.R., The Composition of the Song of Deborah, VT 2 (1952) 160-162.

AHARONI Y., Excavations at Ramat Rachel. Seasons 1959 and 1960 (Ramat Rachel I), Rom 1962.
- Excavations at Ramat Rachel. Seasons 1961 and 1962 (Ramat Rachel II), Rom 1964.
- The Land of the Bible. A Historical Geography (Translated from the Hebrew by A.F. RAINEY), London 1967.
- Trial Excavation in the "Solar Shrine" at Lachish. Preliminary Report, IEJ 18 (1968) 157-169.
- Beer Sheba I. Excavations at Tell Beer-Sheba 1969-1971 Seasons, Tel Aviv 1973.
- Beer Sheba. Notes and News, IEJ 74 (1974) 271.
- Investigations at Lachish (Lachish V), Tel Aviv 1975.

AHLSTROEM G.W., Aspects of Syncretism in Israelite Religion (HS 5), Lund 1963.
- An Israelite God Figurine from Hazor, OrSuec 19-20 (1970-71) 54-62.

AHMED S., A Note on the Style of the Syrian Glyptic, ZA 57 (1965) 173-176.

AISTLEITNER J., Wörterbuch der ugaritischen Sprache, Berlin 1963.
- Die mythologischen und kultischen Texte aus Ras Shamra, Budapest 1964.

AKURGAL E., Späthethitische Bildkunst, Ankara 1949.

AKURGAL E./HIRMER M., Die Kunst der Hethiter, München 1961.

ALBERTZ R., Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion (CThM Bd.9), Stuttgart 1978.

ALBRIGHT W.F., The Goddess of Life and Wisdom, AJSL 36 (1920) 258-294.
- The Evolution of the West-Semitic Divinity ^{c}An-^{c}Anat-^{c}Atta, AJSL 41 (1925) 73-101.
- The Excavation of Tell Beit Mirsim. Vol.II: The Bronze Age, AASOR 17 (1936/37), New Haven 1938.
- Astarte Plaques and Figurines from Tell Beit Mirsim, in: Mélanges Syriens, offerts à M.R. DUSSAUD, Vol.1, Paris 1939 lo7-120.
- A Prince of Taanach in the 15th Century, BASOR 94 (1944) 12-27.
- Archaeology and the Religion of Israel, Baltimore 1946.
- Some Canaanite-Phoenician Sources of Hebrew Wisdom, in: M. NOTH/D.W. THOMAS (ed.), Wisdom in Israel and in the Ancient Near East (VT.S 3), Leiden 1955 1-15.
- The Beth-Shemesh Tablet in Alphabetic Cuneiform, BASOR 173 (1964) 51-53.

ALBRIGHT W.F./KELSO J.L., The Excavation of Bethel, 1934-1960 (AASOR 39), Cambridge 1968.

ALDRED C., Jewels of the Pharaohs. Egyptian Jewellery of the Dynastic Period, London 1971.
- Akhenaten and Nefertiti, New York 1973.

ALLAM S., Beiträge zum Hathorkult bis zum Ende des Mittleren Reichs (MÄSt 4), Berlin 1963.

ALLAM S., Zur Stellung der Frau im alten Aegypten in der Zeit des Neuen Reichs 16.-10.Jh.v.u.Z., Altertum 16/2 (1970) 67-81.

ALONSO-SCHOEKEL L., Proverbios y Eclesiastico (Los Libros Sagrados), Madrid 1968.

ALP S., Zylinder- und Stempelsiegel aus Karahöyük bei Konya (Türk Tarih Kurumu Yayinlarindan V. Seri-SA. 26), Ankara 1968.

ALT A., Der Gott der Väter, in: Kl. Schriften I, München [3]1963 1-78.
- Das Gottesurteil auf dem Karmel, in: Kl. Schriften II, München 1959 135-149.
- Der Stadtstaat Samaria, in: Kl. Schriften III, München 1959 258-302.

ALTENMUELLER H., Die Apotropeia und die Götter Mittelägyptens (Diss.), München 1975.

AMIET P., Problèmes d'iconographie mésopotamienne II: Déesse nue et ailée, RA 48 (1954) 32-36.
- Notes d'archéologie mésopotamienne à propos de quelques cylindres inédits du Musée de Bagdad, Sumer 11 (1955) 50-60.
- Le temple ailé, RA 44 (1960) 1-10.
- Notes sur le répertoire iconographique de Mari à l'époque du palais, Syr. 37 (1960) 215-232.
- La glyptique de Mari à l'époque du palais. Note additionnelle, Syr. 38 (1961) 1-6.
- La glyptique mésopotamienne archaïque, Paris (CNRS) [1]1961, [2]1980.
- La glyptique syrienne archaïque. Notes sur la diffusion de la civilisation mésopotamienne en Syrie du Nord, Syr. 40 (1963) 57-83.
- Cylindres syriens présargoniques, Syr. 41 (1964) 189-193.
- Un vase rituel iranien, Syr. 42 (1965) 235-251.
- Elam, Paris 1966.
- Glyptique Susienne (Mémoires de la délégation archéologique en Iran), Paris 1972.
- Les sceaux de l'Ancien Orient, Archéologia 63 (1973) 37-49.
- Bas-reliefs imaginaires de l'Ancien Orient d' après les cachets et les sceaux-cylindres, Paris 1973.
- Artikel zu "Bas-reliefs imaginaires de l'Ancien Orient", La Revue du Louvre et des Musées de France 23 (1973) 205.
- La glyptique de la fin de l'Elam, ArAs 28 (1973) 3-32 Pl. I-XI.
- Introduction à l'étude archéologique du panthéon systématique et des panthéons locaux dans l'Ancien Orient, Or. 45 (1976) 15-32.
- Pour une interpretation nouvelle du répertoire iconographique de la glyptique d'Agadë, RA 71 (1977) 107-116.

AMIRAN R., A Seal from Brak: Expression of Consecutive Movements in Late Minoan Glyptic, Iraq 18 (1956) 57-59.
- Myths of the Creation of Man and the Jericho Statues, BASOR 167 (1962) 23-25.
- A Note on Figurines with "Disks", ErIs 8 (1967) 99-100 Pl. *jb*.
- Ancient Pottery of the Holy Land, Jerusalem 1969.
- A Cult Stele from Arad, IEJ 22 (1972) 86-88 Pl. 14 und 15.

AMSLER S., La sagesse de la femme, in: M. GILBERT, La sagesse de l'Ancien Testament (BEThL 51), Löwen 1979 112-116.

ANDRAE W., Die archaischen Ischtar-Tempel in Assur (WVDOG 39), Leipzig 1922, Osnabrück 1970 (Neudruck).
- Die jüngeren Ischtar-Tempel in Assur (WVDOG 58), Berlin 1935, Osnabrück 1967 (Neudruck).
- Das wiedererstandene Assur, Leipzig 1938, München [2]1977.

ARKELL A.J., The Shoulder Ornament of Near Eastern Lions, JNES 7 (1948) 52.

ARNAUD D., La prostitution sacrée en Mésopotamie, un mythe historiographique?, RHR 183 (1973) 111-115.

ARTZI P./MALAMAT A., The Correspondence of Šibtu, Queen of Mari,in ARM X, Or. 40 (1971) 75-89.

ARTZY M./ASARO F./PERLMAN I., The Origin of the Palestinian Bichrome Ware, JAOS 93 (1973) 446-461.

dies., The Tel Nagila Bichrome Krater as a Cypriote Product, IEJ 25 (1975) 129-134.

ASMUSSEN J., Bemerkungen zur sakralen Prostitution im AT, StTh 11 (1957) 167-192.

ASTOUR M.C., Un texte d'Ugarit récemment découvert et ses rapports avec l'origine des cultes bachiques grecs, RHR 164 (1963) 1-15.
- Tamar the Hierodule: An Essay in the Method of Vestigial Motifs, JBL 85 (1966) 185-196.

AVIGAD N., Excavations at Makmish 1958, IEJ 10 (1960) 90-96.
- The Seal of Jezebel, IEJ 14 (1964) 274-276 Pl. 56C.
- Excavation in the Jewish Quarter of the Old City of Jerusalem (2nd Preliminary Report), IEJ 20 (1970) 129-140 Pl. 30B.
- Bullae and Seals from a Post-Exilic Judean Archive, Qedem 4 (1976) 11-36.
- The Kings Daughter and the Lyre, IEJ 28 (1978) 146-151 und Taf. 26C.

AVI-YONAH M./STERN E. (ed.), Encyclopedia of Archaeological Excavations (English Edition, 4 Vol.), Jerusalem 1975-1978.

BACHOFEN J.J., Mutterrecht und Urreligion. Eine Auswahl, hgg. von R. MARX, Stuttgart 1941.

BAENTSCH B., Exodus-Leviticus-Numeri (HK I.Abt., 2.Bd.), Göttingen 1903.

BAER A., Neuf cylindres-sceaux inédits de la collection privée L. Buffet, RA 67 (1973) 63-71.

BAETHGEN F., Die Psalmen. 2.neubearb.Aufl. (HK II.Abt., 2.Bd.), Göttingen 1897.

BAILEY J.A., Initiation and the Primal Woman in Gilgamesh and Genesis 2-3, JBL 89 (1970) 137-150.

BAILEY K.B., Women in Ben Sirach and in the New Testament, in: "For me to live". Essays in Honor of J.L. KELSO, Cleveland 1972 56-73.

BAR-ADON P., Rare Cylinder Seal Impressions from Beth-Yerah, ErIs 11 (1973) 99-100.

BARAG D., Rare Cylinder-Seal Impression from Beth-Yerah, ErIs 11 (1973) 101-lo3 Pl. 18.

BARDTKE H., Das Buch Esther (KAT XVII,5), Gütersloh 1963 243-419.

BARNETT R.D., The Nimrud Ivories and the Art of the Phoenicians, Iraq 2 (1935) 179-210.
- Early Greek and Oriental Ivories, JHS 58 (1948) 1-25.
- A Catalogue of Nimrud Ivories, London 1957, ^{2}1975.
- North Syrian and Related Harness Decoration, in: Vorderasiatische Archäologie, Fs. A. MOORTGAT, Berlin 1964 21-26 Taf. 1-5.
- Anat, Ba^{c}al and Pasargadae, MUSJ 45 (1969) 407-422.

BARNETT R.D., The Earliest Representation of ᶜAnath, ErIs 14 (1978) 28*-31*.

BARNETT R.D./FALKNER M., The Sculptures of Aššur-Naṣir-Apli II, Tiglath-Pileser III., Esarhaddon from the Central and South-West Palaces of Nimrud, London 1962.

BAROCAS C., Aegypten, Wiesbaden 1970.

BARRELET M.-Th., A Propos d'une plaquette trouvée à Mari, Syr. 29 (1952) 285-293.
- Taureaux et symbolique solaire, RA 48 (1954) 16-27.
- Les déesses armées et ailées, Syr. 32 (1955) 222-260.
- Deux déesses syro-phéniciennes sur un bronze du Louvre, Syr. 35 (1958) 27-44.
- Figurines et reliefs en terre cuite de la Mésopotamie antique. Vol. 1: Potiers, termes de métier, procédés de fabrication et production (BAH 85), Paris 1968.
- Remarques sur une découverte faite à Tell al-Rimah. "Face Humbaba" et conventions iconographiques, Iraq 30 (1968) 206-214.

BARROIS A.G., Manuel d'archéologie biblique, Paris 1953.

BARROIS A.G./CARRIERE B., Fouilles de l'école archéologique française de Jérusalem éffectuées à Neirab du 24 septembre au 5 novembre 1926, Syr. 8 (1927) 126-142 und 201-212.

BARTHELEMY D., Dieu et son image. Ebauche d'une théologie biblique, Paris 1973.

BARUCQ A., Le livre des proverbes (SB), Paris 1964.

BATE D.M.A., The "Shoulder Ornament" of Near Eastern Lions, JNES 9 (1950) 53-54.

BATTO B.F., Studies on Women at Mari, Baltimore 1974.

BAUDISSIN W.VON, Die Geschichte des alttestamentlichen Priestertums, Leipzig 1889, Osnabrück 1967 (Neudruck).

BAUER W., Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin 1937.

BAUMGARTEN J.M., On the Testimony of Woman in 1QSa, JBL 76 (1957) 266-269.

BAUMGARTNER W., Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament. 3.neubearb. Aufl., Leiden 1974ff.

BEAUVOIR S.DE, Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau (rororo TB), Hamburg 1968.

BECK P., The Cylinder Seal Impressions from Megiddo Stage V and related Problems, Opuscula Atheniensia 11 (1975) 1-16.
- The Cylinder Seals, in: S. BEN-ARIEH/G. EDELSTEIN, Akko, ᶜAtiqot (engl.) 12 (1977) 63-69.

BECKER J., Die Testamente der 12 Patriarchen (JSHRZ III,1), Gütersloh 1974.

BEEK M.A. u.a. (ed.), Symbolae Biblicae et Mesopotamicae, Leiden (Brill) 1973.

BEER G., Die soziale und religiöse Stellung der Frau im israelit. Altertum (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 88), Tübingen 1919.

BELLENZIER G., Panorama bibliografico sulla "questione femminile", Rassegna di Theologia 16 (1975) 552-565 und 17 (1976) 81-91.

BEN-ARIEH S./EDELSTEIN G., Akko. Tombs Near the Persian Garden, ᶜAtiqot (engl.) 12 (1977) 29-30 und 63-69.

BENNET C.-M., Buseira, RB 79 (1972) 426-430 Pl. 44b.

BEN-TOR A., Cylinder Seals of third-Millenium Palestine (AASOR, Suppl. Series Nr.22), Cambridge MA 1978.

BENTZEN A., Zur Erläuterung von Jesaja 5,1-7, AfO 4 (1927) 209f.

BENZ F.L., Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions (Studia Pohl 8), Rom 1972.

BENZINGER I., Hebräische Archäologie, Leipzig ¹1891, ³1927.
- Die Bücher der Könige, Freiburg 1899.

BERAN Th., Assyrische Glyptik des 14. Jahrhunderts, ZA 52 (=NF 18) 1957 141-215.
- Die babylonische Glyptik der Kassitenzeit, AfO 18 (1957-58) 255-278.
- Fremde Rollsiegel in Boğazköy, in: Vorderasiatische Archäologie, Fs. A. MOORTGAT, Berlin 1964 27-38 Taf. 8.
- Die Hethitische Glyptik von Boğazköy, Berlin 1967.

VAN DEN BERGHE L., La collection d'intailles orientales de M. Franquet, à Bruxelles, RA 45 (1951) 161-168.

BERGMAN J., Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien, Uppsala 1968.

BERNHARDT K.-H., Aschera in Ugarit und im Alten Testament, MIOF 13 (1967) 163-174.

BERTHOLET A., Deuteronomium, Freiburg i.Br. 1899.
- Kulturgeschichte Israels, Göttingen 1919.

BESTE I., Skarabäen. Kestner Museum Hannover (3 Lieferungen), Mainz 1979.

Die Bibel und ihre Welt. Eine Enzyklopädie hgg. von G. CORNFELD und G. BOTTERWECK (dtv-Lexikon 3095), Bde. 1-6, München 1972.

Biblia Hebraica, ed. R. KITTEL, Stuttgart ³1937ff.

Biblia Hebraica Stuttgartensia, ed. K. ELLIGER, W. RUDOLPH, Stuttgart 1968ff.

BIRD P., Images of Woman in the OT, in: Religion and Sexism, ed. R. RADFORD-RUETHER, New York 1974 41-88.

BISI A.M., Un bassorilievo di Aleppo e l'iconografia del dio Sin, OrAnt 2 (1963) 215-221 Taf. 40.
- Una plachetta inedita dall'Alta Siria con la dea prementesi i seni, Annali dell'istituto orientale di Napoli 17 (1967) 154-156.
- Una nuova figurina inedita dell'Astarte Siriana invenuta a Cipro, Annali dell'istituto orientale di Napoli 31 (1971) 105-110 Tav. I.
- Una statuetta di Astarte nel Museo di Vienna, Annali dell'istituto orientale di Napoli 32 (1972) 372-380.

BISSING W. FREIHERR VON, Tonfiguren Klagender aus dem frühen Mittleren Reich, AfO 7 (1931-32) 157-160.

BITTEL K., Ausgrabungen aus Boğazköy, in: E. BOEHRINGER (Hg.), Neue deutsche Ausgrabungen im Mittelmeergebiet und im Vorderen Orient, Berlin 1959 89-120.
- (Hg.), Das hethitische Felsheiligtum Yazilikaya, Berlin 1975.
- Die Hethiter. Die Kunst Anatoliens vom Ende des 3. bis zum Anfang des 1.Jts.v.Chr., München 1976.
- u.a. (Hg.), Vorderasiatische Archäologie. Studien und Aufsätze. A. MOORT-

GAT zum 65. Geburtstag gewidmet von Kollegen, Freunden und Schülern, Berlin 1964.

BITTER S., Die Ehe des Propheten Hosea. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung (GTA 3), Göttingen 1975.

BLACKMANN A.M., On the Position of Woman in the Ancient Egyptian Hierarchy, JEA 7 (1921) 8-30.

BLEERER C.J./WIDENGREN G., Historia Religionum (2 Bde.), Leiden 1969/71.

BLEIBTREU E., Roll- und Stempelsiegel im Bernischen Historischen Museum, Jahrbuch des Bernischen Historischen Museums 51/52 (1971/72) Bern 1975 285-303.

BLISS F.-J., A Mound of Many Cities, London 1898.

BLISS F.-J./MACALISTER R.A.S., Excavations in Palestine during the Years 1898-1900, London 1902.

BOECKER H.J., Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient, Neukirchen-Vluyn 1976.

BOEHMER J., Die geschlechtliche Stellung des Weibes in Genesis 2 und 3, MGWJ 79 (1935) 281-302.

BOEHMER R.M., Datierte Glyptik der Akkade-Zeit, in: Vorderasiatische Archäologie, Fs. A. MOORTGAT, Berlin 1964 42-56 Taf. 10-14.
- Die Entwicklung der Glyptik während der Akkad-Zeit (Untersuchungen zur Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie 4), Berlin 1965.
- Zur Glyptik zwischen Mesilim- und Akkad-Zeit (Early Dynastic III), ZA 59 (= NF 25) 1969 261-292.
- Das Rollsiegel im prädynastischen Aegypten, AA (1974) 495-514.

DE BOER P.A.H., An Aspect of Sacrifice, VT.S 23 (1972) 27-47.
- Fatherhood and Motherhood in Israelite and Judean Piety, Leiden 1974.

BOERTIEN M., Nazir (Die Mischna III.Seder 4.Traktat), Berlin/New York 1971.

BOESE J., Altmesopotamische Weihplatten. Eine sumerische Denkmalsgattung des 3. Jahrtausends v.Chr., Berlin/New York 1971.

BOETTCHER J.F., Proben alttestamentlicher Schrifterklärung nach wissenschaftlicher Sprachforschung mit kritischen Versuchen über bisherige Exegese und Beiträgen zu Grammatik und Lexicon, Leipzig 1833.

BOGLER C., Le statut de la femmme dans la Bible, Les Nouveaux Cahiers 46 (1976) 4-23.

BOHLEN R., Der Fall Nabot. Form, Hintergrund und Werdegang einer alttestamentlichen Erzählung (1 Kön 21), TThSt Bd. 35, Trier 1978.

BOISSIER A., Cylindre syro-égyptien, Syr. 11 (1930) 11-15.

BOLING R.G., Judges (AncB 6A), New York 1975.

BOMAN Th., Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen, Göttingen 1959.

BONNARD P.-E., De la sagesse personnifiée dans l'Ancien Testament à la sagesse en personne dans le Nouveau, in: M. GILBERT, La sagesse de l'Ancien Testament, Löwen 1979 117-149.

BONNET H., Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin 1952.

BORCHARDT L., Die ägyptische Pflanzensäule. Ein Kapitel zur Geschichte des Pflanzenornaments, Berlin 1897.

BOREUX C., La stèle C.86 du musée du Louvre et les stèles similaires, in:

Mélanges Syriens, offerts à M.R. DUSSAUD, Vol. II, Paris 1939 673-687.

BORGER R., Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien (AfO.B 9), Graz 1956.
- Anath-Bethel, VT 7 (1957) 102-104.

BØRRESEN K.E., Die anthropologischen Grundlagen der Beziehung zwischen Mann und Frau in der Klassischen Theologie, Conc (D) 12 (1976) 10-17.

BORSINGER H., Rechtsstellung der Frau in der katholischen Kirche (Diss.), Leipzig 1950.

BOSS J., The Character of Childbirth according to the Bible, Journal of Obstetrics and Gynaecology of the British Commonwealth 69 (1962) 508-513.

BOSSERT, H.Th., Altanatolien, Berlin 1942.
- Altsyrien. Kunst und Handwerk in Cypern, Syrien, Palästina, Transjordanien und Arabien von den Anfängen bis zum völligen Aufgehen in der griechisch-römischen Kultur, Tübingen 1951.
- Meine Sonne, Or. 26 (1957) 97-126.
- Bît ḫilani und anderes, Or. 30 (1961) 199-202.

BOSTROEM G., Proverbiastudien. Die Weisheit und das fremde Weib in Spr 1-9, Lund 1935.

BOTTERO J., La religion babylonienne, Paris 1952.
- La femme dans l'Asie occidentale ancienne: Mésopotamie et Israel, in: P. GRIMAL (ed.), Histoire mondiale de la femme. Vol.1: Préhistoire et antiquité, Paris 1965 145-247.

BRAIDWOOD R.J. und L.S., Excavations in the Plain of Antioch. Vol.1: The Earlier Assemblages Phases A-J (OIP 61) Chicago 1960.

BRAUN-HOLZINGER E.A., Frühdynastische Beterstatuetten (ADOG Nr.19), Berlin 1977.

BRIEND J./HUMBERT J.B. (ed.), Tell Keisan (1971-1976). Une cité phénicienne en Galilée (OBO Series Archaeologica 1), Fribourg/Göttingen/Paris 1980.

BRIGGS C.A. und E.G., The Book of Psalms (2 Vol., ICC), Edinburgh 1906/07.

BRIGHT J., Jeremiah, Garden City N.Y. 1965.

BROOKS B.A., Some Observations Concerning Ancient Mesoptamian Women, AJSL 39 (1922/23) 187-194.

BROOKS B.S., Fertility Cult Functionaries in the O.T., JBL 60 (1941) 227-253.

BROSHI M., A Figurine from Neve-Yam, Qad. 4 (1971) 122-123.

BROWN J.P., The Role of Women and the Treaty in the Ancient World, BZ NF 25 (1981) 1-28.

BRUNNER H., Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Ueberlieferung eines altägyptischen Mythos (ÄA 10), Wiesbaden 1964.

BRUNNER-TRAUT E., Das Muttermilchkrüglein. Ammen mit Stillumhang und Mondamulett, WO 5 (1969-70) 145-164.
- Gravidenflasche, Salben des Mutterleibs, in: Archäologie und Altes Testament, Fs. für K. GALLING, Tübingen 1970 35-48.
- Die Alten Aegypter. Verborgenes Leben unter Pharaonen, Stuttgart 1974.

BRUNS J.E., God as Woman. Woman as God, New York/Toronto 1973.

BRUYERE B., Les fouilles de Deir el-Médineh (1934-35), 3e partie (FIFAO 16), Le Caire 1939.

BUCCELLATI G., Cities and Nations of Ancient Syria. An Essay on Political Institutions with Special Reference to the Israelite Kingdom, Rom 1967.

BUCHANAN B., Further Observations on the Syrian Glyptic Style, JCS 11 (1957) 74-76.
- On the Seal Impressions on some Old Babylonian Tablets, JCS 11 (1957) 45-52.
- A Dated Persian Gulf Seal and its Implications, in: Studies in Honor of B. LANDSBERGER on his 75th Birthday (AS 16), Chicago 1965 204-209.
- Catalogue of Ancient Near Eastern Seals in the Ashmolean Museum. I. Cylinder Seals, Oxford 1966.
- Cylinder Seal Impressions in the Yale Babylonian Collection Illustrating a Revolution in Art ca. 1700 B.C., The Yale University Library Gazette 45 (1970) 53-65.
- A Snake Goddess and her Companions. A Problem in the Iconography of the Early Second Millenium B.C., Iraq 33 (1971) 1-18 Pl. 1-2.

BUDGE E.A.W., The Gods of the Egyptians (2 Vol.), London 1904, New York 1969 (Neudruck).

BUEHLMANN W./SCHERER K., Stilfiguren der Bibel (BiBe 10), Freiburg 1973.

BUHL M.L., The Goddesses of the Egyptian Tree Cult, JNES 6 (1947) 80-97.

BUHL M.L./HOLM-NIELSEN S., Shilo. The Danish Excavations at Tall Sailūn, Palestine, in 1926, 1929, 1932 and 1963 (Publications of the National Museum, Archaeological-Historical Series I Vol.XII), Kopenhagen 1969.

BUREN E.D.VAN, Clay Figurines of Babylonia and Assyria, London 1930.
- The Flowing Vase and the God with Streams, Berlin 1933.
- A Clay Relief in the Iraq Museum, AfO 9 (1933-34) 165-171.
- A Further Note on the Terracotta-Relief, AfO 11 (1936-37) 354-357.
- The Scorpion in Mesopotamian Art and Religion, AfO 12 (1937-39) 1-28.
- The Fauna of Ancient Mesopotamia as Represented in Art (AnOr 18), Rom 1939.
- The Rosette in Mesopotamian Art, ZA NF 11 (1939) 99-107.
- The Seven Dots in Mesopotamian Art and their Meaning, AfO 13 (1939-41) 277-289.
- The Cylinder Seals of the Pontifical Biblical Institute (AnOr 21), Rom 1940.
- The Sacred Marriage in Early Times in Mesopotamia, Or. NS 13 (1944) 1-72.
- Symbols of the Gods in Mesoptamian Art (AnOr 23), Roma 1945.
- An Additional Note on the Hair Whirl, JNES 9 (1950) 54-55.
- An Enlargement on a given Theme, Or. NS 20 (1951) 25-69 Pl. 1-8.
- Homage to a Deified King. ZA (NF 16) 50 (1952) 92-120 Pl.I und II.
- Seals of the Second Half of the Layard Collection, Or. 23 (1954) 97-113 Pl. 21-23.
- The Esoteric Significance of Kassite Glyptic Art, Or. 23 (1954) 1-93.
- The Rain Goddess as Represented in Early Mesoptamia, AnBib 12 (1959) 343-355.

BURRI J., "Als Mann und Frau schuf er sie." Differenz der Geschlechter aus moral- und praktisch-theologischer Sicht, Zürich-Einsiedeln-Köln 1977.

BUSINK Th.A., Der Tempel von Jerusalem von Salomo bis Herodes. Bd. 1: Der Tempel Salomos, Leiden 1970.

CALOZ M., Exode XIII,3-16 et son rapport au Deutéronome, RB 75 (1968) 5-62.

CALVERLEY A.M., The Temple of King Sethos I. at Abydos. Vol.IV: The Second Hypostyle Hall, London/Chicago 1958.

CALVERLEY A.M./BROOME M.F./GARDINER A.H., The Temple of King Sethos I. at Abydos, Vol.I: The Chapels of Osiris, Isis and Horus, London/Chicago 1933.

CANDY J.V., The Pedigree of a Syrian Bronze in the Walters Art Gallery, Baltimore and some Stylistic Crosscurrents in the Late Third Millenium B.C., Ber. 17 (1967-68) 107-122 Pl. 26-34.

CAPART J., Primitive Art in Egypt, London 1905.

CAQUOT A., Un épisode peu connu du mythe de Baal et de la génisse (19.54= PRU V,124=KTU 1.93), UF 11 (1979) 101-104.

CAQUOT A./SZNYCER M./HERDNER A., Textes Ougaritiques. Tome I: Mythes et légendes, Paris 1974.

CAQUOT A./LEMAIRE A., Les textes araméens de Deir Alla, Syr. 54 (1977) 189-208.

CASETTI P., Funktionen der Musik in der Bibel, FZPhTh 24 (1977) 366-389.

CASSIN E., Pouvoirs de la femme et structures familiales, RA 63 (1969) 121-148.

CASSUTO U., The Story of Tamar and Judah, in: Biblical and Oriental Studies. I: Bible, Jerusalem 1973 29-40.

CASTELLINO G., Libro dei Salmi, Rom 1955.

CATLING H., La conquète du cuivre, in: Chypre (Coll. archéologie vivante Nr. 3), Paris 1969 81-88.

CAUVIN J., Les fouilles de Mureybet (1971-74) et leur signification pour les origines de la sédentarisation au Proche-Orient, in: Archaeological Reports from the Tabqa Dam Project, ed. by D.N. FREEDMAN (AASOR 44), Cambridge MA 1979 19-48.

CAZELLES H., Essai sur le pouvoir de la divinité à Ugarit et en Israel, in: C.F.A. SCHAEFFER (ed.), Ugaritica VI, Paris 1969 25-44.

CHAMPOLLION J.F., Monuments de l'Egypte et de la Nubie (4 Bde), Paris 1835-1845, Genf o.J.(Neudruck).

CHEHAB M., Les terres cuites de Kharayeb. Texte: BMB 10 (1951/52) 1-184, Planches: BMB 11 (1953/54) 101 Tafeln.

CHILDS B.S., Exodus, London 1974.

CIASCA A., Un deposito di statuette da Tell Gat, Or.Ant. 2 (1963) 45-62 Taf. 15-23.

CIVIL M., A Hymn to the Beer Goddess and a Drinking Song, in: Fs. A.L. OPPENHEIM hgg. von R.D. BIGGS u.a., Chicago 1964 67-89.
- The "Message of LU-DINGIR-RA to his Mother" and a Group of Akkado-hittite "Proverbs", JNES 23 (1964) 1-11.

CLAMER C., A Gold Plaque from Tel Lachish, Tel Aviv 7 (1980) 152-162.

CLARK E./RICHARDSON H., Women and Religion. A Feminist Sourcebook of Christian Thought, New York 1977.

CLEMEN C., Miszellen zu Lukians Schrift über die syrische Göttin, BZAW 33 (1918) 83-106.

CLEMEN C., Lukians Schrift über die syrische Göttin (AO 37/3,4), Leipzig 1938. Leipzig 1938.

CLEMENS VON ALEXANDRIEN, Teppiche (Stromata), ed. O. STAEHLIN, München 1936.
- Protrepticus, ed. C. MONDESERT (Sources Chrétiennes), Paris ^{2}1949.
- Protrepticus und Paedagogus, hgg. von O. STAEHLIN, 3.durchgesehene Auflage von U. TREU (GCS I), Berlin 1972.

CLERC G./KARAGEORGHIS V. u.a., Fouilles de Kition. Vol.II: Objets égyptiens et égyptisants, Nicosia 1976.

DE CLERCQ M., Collection de Clercq. Catalogue méthodique et raisonné. Avec la collaboration de M.F. MENANT. Tome I: Cylindres orientaux, Paris 1888.

CLIFFORD R.J., The Cosmic Mountain in Canaan and the O.T., Cambridge MA 1972.

CODY A., A History of Old Testament Priesthood (AnBib 35), Rom 1969.

COGAN M., A Technical Term for Exposure, JNES 27 (1968) 133-135.

COLLON D., The Smiting God: A Study of a Bronze in the Pomerance Collection in New York, Levant 4 (1972) 111-134.
- The Seal Impressions from Tell Atchana/Alalakh (AOAT 27), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1975.

COLLON D./CROUWEL J./LITTAUER M.A., A Bronze Chariot Group from the Levant in Paris, Levant 8 (1976) 71-81.

CONTENAU G., La déesse nue babylonienne, Paris 1914.
- La glyptique syro-hittite, Paris 1922.
- Manuel d'archéologie orientale. Vol.1: Paris 1927, Vol.2 et 3: Paris 1931.
- La vie quotidienne à Babylone et en Assyrie, Paris 1950.
- Représentations sumériennes de la hiérogamie, in: Hommages à W. DEONNA, Brüssel 1957 149-156.

COOK A.B., Zeus. A Study in Ancient Religion. Vol.I: Zeus the God of the Bright Sky, Cambridge 1914, New York 1964 (Neudruck).

COOKE G.A., The Book of Ezekiel (ICC), Edinburgh 1951.

COONEY J.D., Amarna Reliefs from Hermopolis in American Collections, Brooklyn 1965.

COPPENS J., La soumission de la femme à l'homme d'après Genèse 3,16b, EThL 14 (1937) 632-641.
- L'histoire matrimoniale d'Osée. Un nouvel essai d'interpretation, in: Alttestamentliche Studien, F. NOETSCHER zum 60. Geburtstag (BBB 1), Bonn 1950 38-45.

CORBIAU S., New Finds in the Indus Valley, Iraq 4 (1937) 1-10.

CORNELIS H., Rezension zu E.O. JAMES, The Cult of the Mother Goddess, RSPhTh 45 (1961) 262-263.

COURTOIS J.C., Les Cités états de Phénicie au IIe millénaire, Archéologia 20 (1968) 15-26.

COWLEY A., Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C. Edited with Translation and Notes, Oxford 1923.

CRAIGIE P.C., A Reconsideration of Shamgar ben Anath (Judg 3,31 and 5,6), JBL 91 (1972) 239f.
- Deborah and Anat. A Study of Poetic Imagery (Judges 5), ZAW 90 (1978) 374-381.

CROIX-ROUSSE A. DE LA, La femme aux temps des Juges, BVC 1 (1953) 40-50.

CROSS F.M.jr., The Old Phoenician Inscription from Spain Dedicated to Hurrian Astarte, HThR 64 (1971) 189-195.

CROWFOOT J.W. und G.M., Early Ivories from Samaria (Samaria-Sebaste II), London 1938.

CROWFOOT J.W./CROWFOOT G.M./KENYON K.M., The Objects from Samaria (Samaria-Sebaste III), London 1957.

CRUESEMANN F./THYEN H., Als Mann und Frau geschaffen (Exegetische Studien zur Rolle der Frau, "Kennzeichen" Bd.2), Gelnhausen-Stein/Mfr. 1978.

CRUVEILHIER P., Le droit de la femme dans la Genèse et dans le recueil de lois assyriens, RB 36 (1927) 350-376.

CULICAN W., The First Merchant Venturers. The Ancient Levant in History and Commerce, London 1966.
- Dea Tyria Gravida, Australian Journal of Biblical Archeology 1 (1969) 35-50.
- The Iconography of some Phoenician Seals and Seal Impressions, Australian Journal of Biblical Archaeology 1 (1969) 50-103.
- A Terracotta Shrine from Achzib, ZDPV 92 (1976) 47-53 Taf. 1-6.
- A Votive Model from the Sea, PEQ 108 (1976) 119-123.

CUMONT F., La double fortune des Sémites et les processions à dos de chameau, in: ders., Etudes Syriennes, Paris 1917 263-276.
- Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, Darmstadt ^{4}1959.

DAHOOD M.J., Canaanite-Phoenician Influence in Qoheleth, Bib. 33 (1952) 30-52 und 191-221.
- La Regina del Cielo in Geremia, RivBib 8 (1960) 166-169.
- Proverbs and Northwest Semitic Philology (SPIB 113), Rom 1963.
- Psalms (AncB 16,17,17A), 3 Vol., Garden City N.Y. 1966-1970.
- Proverbs 8,22-31. Translation and Commentary, CBQ 30 (1968) 512-521.

DALES G.F., Necklaces, Bands and Belts on Mesopotamian Figurines, RA 57 (1963) 21-40.

DALMAN G., Arbeit und Sitte in Palästina, 7 Bde, Leipzig 1930ff., Hildesheim 1964 (Nachdruck).

DALY M., Kirche, Frau und Sexus, Olten 1978.
- Der qualitative Sprung über die patriarchale Religion, in: Frauenspiritualität (Frauenoffensive Journal Nr.9), München 1978 2-13.

DANBY H., The Mishnah. Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes, Oxford 1933.

DANIELOU J., La typologie de la femme dans l'Ancien Testament, VS 80 (1949) 491-510.

DANMANVILLE J., Iconographie d'Ištar-Šaušga, RA 56 (1962) 9-30, 113-131 und 175-190.
- La femme dans l'Asie occidentale ancienne: Chez les Hittites, in: GRIMAL, Histoire mondiale de la Femme Vol. 1, Paris 1965 248-266.

DANTHINE H., Le palmier-dattier et les arbres sacrées dans l'iconographie de l'Asie occidentale ancienne, 2 Vol.(texte et planches), Paris 1937.

DAREMBERG C./SAGLIO E.(ed.), Dictionnaire des Antiqités Greques et Romaines, Paris 1877, Graz 1969 (Neudruck).

DAVIES N. de G., The Rock Tombs of El-Amarna. Vol.VI: Tombs of Parennefer, Tutu and Ay, London 1908.

DAVIES T.W., Magic, Divination and Demonology among the Hebrews and their Neighbours including an Examination of Biblical References and of Biblical Terms, New York [1]1898, [2]1969.

DECAMPS DE MERTZENFELD C., Inventaire commenté des ivoires phéniciens et apparentés découverts dans le Proche-Orient, Paris 1954.

DEEN E., All the Women of the Bible, New York 1955.

DEINES H. VON, Die Rezepte EB 808 und 809 im Pap. Ebers, um *gs.w* bei einer Frau zu behandeln, GöMisz 19 (1976) 19-22.

DEISSLER A., Die Psalmen (Kleinkommentare zur Heiligen Schrift I/1-3), Düsseldorf 1963-65.

DELAPORTE L., Catalogue du Musée Guimet. Cylindres orientaux (Annales du Musée Guimet 33), Paris 1909.
- Catalogue des cylindres orientaux et des cachets de la Bibliothèque Nationale, 2 Bde, Paris 1910.
- Catalogue des cylindres orientaux, musée du Louvre: I. Fouilles et Missions, II. Acquisitions, Paris 1920 (I) und 1923 (II).

DELCOR M., Une inscription bilingue étrusco-punique récemment découverte à Pyrgi. Son importance religieuse, Muséon 81 (1968) 241-254.
- Le hieros gamos d'Astarté, RSFen 2 (1974) 63-76 Pl. 19-21.
- Astarté et la fécondité des troupeaux en Deut 7,13 et parallèles, UF 6 (1974) 7-14.
- Religion d'Israel et Proche Orient Ancien. Des Phéniciens aux Esséniens, Leiden 1976.

DELEKAT L., Probleme der Psalmenüberschriften, ZAW 76 (1964) 280-297.

DELITZSCH F., Das Buch Jesaja, Leipzig [4]1889.
- Die Psalmen (BC IV,3), Leipzig [2]1894.

DELLER K., Rezension von R. de VAUX, Les sacrifices de l'Ancien Testament (Paris 1964), Or. 34 (1965) 382-386.

DELOUGAZ P., Animals Emerging from a Hut, JNES 27 (1968) 184-197.

DERCHAIN P., Hathor Quadrifrons. Recherches sur la syntaxe d'un mythe égyptien, Istanbul 1972.

DESCAMPS P., La situation de la femme chez les anciens sémites, RIS(P) 37 (1930) 1-18.

DESCROCHES-NOBLECOURT C., Interprétation et datation d'une scène gravée sur deux fragments de récipient en albâtre provenant des fouilles du palais d'Ugarit, in: C.F.A. SCHAEFFER (ed.), Ugaritica III, Paris 1956 179-220.

DESSENNE A., Le sphinx. Etude iconographique. Vol.I: Des origines à la fin du second millénaire, Paris 1957.

DEVER W.G., Iron Age Epigraphic Material from the Area of Khirbet el-Kôm, 40-41 (1969-70) 139-204.
- The MB IIC Stratification in the Northwest Gate Area at Shechem, BASOR 216 (1974) 31-52.

DHORME E.P., Les livres de Samuel, Paris 1910.
- Petite tablette accadienne de Ras Shamra, Syr. 16 (1935) 194-195.
- Les religions de Babylonie et d'Assyrie, Paris 1949.

DIETRICH M./LORETZ O./SANMARTIN J., Die Keilalphabetischen Texte aus Ugarit. Teil 1: Transkription (AOAT 24,1), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1976.

DIGARD F. u.a., Répertoire analytique des cylindres orientaux, 3 Bde und 2 Zettelkästen, Paris 1975.

DIJK J.VAN, La fête du nouvel an dans un texte de Šulgi, BiOr 11 (1954) 83-88.
- Einige Bemerkungen zu sumerischen religionsgeschichtlichen Problemen, OLZ 62 (1967) 229-244.

DIKAIOS P., A Guide of the Cyprus Museum, Nicosia [3]1961.

DILLMANN A., Die Genesis (KEH), Leipzig 1886.

DION P.E., Did Cultic Prostitution Fall into Oblivion during the Postexilic Era? Some Evidence from Chronicles and the Septuagint, CBQ 43 (1981) 41-48.

DIRINGER D., Le iscrizioni antico-ebraiche Palestinesi, Firenze 1934.

DOELLER J., Das Weib im Alten Testament, BZfr IX (1920) Heft 7/9.

DOLLFUS G., "Cachets"en terre cuite de Djaffarabad et "cachets" apparentés, RA 67 (1973) 1-19.

DONNER H., Die religionsgeschichtlichen Ursprünge von Prov. 8, ZÄS 82 (1957) 8-18.
- Art und Herkunft des Amtes der Königinmutter im AT, in: Fs. J. FRIEDRICH, Heidelberg 1959 105-145.
- Die soziale Botschaft der Propheten im Lichte der Gesellschaftsordnung in Israel, OrAnt 2 (1963) 229-245.

DONNER H./ROELLIG W., Kanaanäische und aramäische Inschriften (KAI), 3 Bde, Wiesbaden 1966-1969.

DOTHAN M., The Excavations at Nahariyah (Seasons 1954/55), IEJ 6 (1965) 14-25 Pl. 1-7.
- Some Aspects of Religious Life in Palestine during the Hyksos Rule, Antiquity and Survival 2 (1957) 121-130.
- Ashdod I. The First Season of Excavations 1962, ᶜAtiqot 7 (1967).
- Ashdod II-III. The Second and Third Season of Excavations 1963, 1967, ᶜAtiqot 9/10 (1971).

DOTHAN T., A Female Mourner Figurine from the Lachish Region, ErIs 9 (1969) 42-46.
- *bjt-hqbrjt šljk djr ʾl-blḥ*, Qad. 5 (1972) 21-25.
- Another Mourning-Woman Figurine from the Lachish Region, ErIs 11 (1973) 120-121.
- Excavations at the Cemetry of Deir el-Balaḥ (Qedem 10), Jerusalem 1979.

DOWNEY S.B., A Goddess on a Lion from Hatra, Sumer 30 (1974) 175-178.

DRIJVERS H.J.W., The Religion of Palmyra, Leiden 1976.

DRIVER G.R., Linguistic and Textual Problems: Ezekiel, Bib. 19 (1938) 60-69.

DRIVER S.R., Deuteronomy (ICC), Edinburgh 1902.

DROWER E.S., Woman and Taboo in Iraq, Iraq 5 (1938) 105-117.

DUHM B., Das Buch Jesaja, Göttingen [1]1892, [5]1968.
- Die Psalmen (KHC, Abt.XIV), Tübingen [2]1922.

DUMERUTH F., Ez XIII 18-21, VT 13 (1963) 228-229.

DUNAND F., Religion populaire en Egypte Romaine (EPRO Bd. 76), Leiden 1979.

DUNAND M., Fouilles de Byblos. Tome I (1926-32), Paris 1938/39; Tome II (1933-38), Paris 1954/58.

DUNAND M. u.a., Fouilles de Tell Kazel, AAAS 14 (1964) 3-14.

DUPONT-SOMMER A., Le syncrétisme religieux des juifs d'Elephantine d'après un ostracon araméen inédit, RHR 130 (1945) 17-28.

DURING-CASPERS C.L., The Gate-Post in Mesopotamian Art. A Short Outline of its Origin and Development, JEOL 22 (1971-72) 211-227 Pl. 33-39.

DUS J., Die altisraelitische amphyktionische Poesie, ZAW 75 (1963) 45-54.

DUSSAUD R., Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la mer Egée, Paris 1914.
- L'art syrien du IIe millénaire avant notre ère, Syr. 7 (1926) 336-346.
- L'art phénicien du IIe millénaire, Paris 1949.
- Les religions des Hittites et des Hourrites et des Phéniciens et des Syriens ("Mana" Tome 1,II), Paris 1949 331-414.

EATON A., The Goddess Anat. The History of her Cult, her Mythology and her Iconography, Yale 1964.

EATON J.H., Dancing in the Old Testament, ET 86 (1974/75) 136-140.

EBELING E., Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion I, MVÄG 23,1 (1918) 1-83.
- Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion II, MVÄG 23,2 (1919) 1-81.
- Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier, Berlin/Leipzig 1931

EBERHARTER A., Gab es im Jahwekult Priesterinnen? TThQ 94 (1912) 183-190.

EDEL E., Weitere Briefe aus der Heiratskorrespondenz Ramses II.: KUB III 37 +KBO I 17 +KUB III 57, in: Geschichte und Altes Testament, A. ALT zum 70. Geburtstag (BHTh 16), Tübingen 1953 29-63.

EDELSTEIN M.G., Acre, RB 80 (1973) 570-572.

EDWARDS I.E.S., A Relief of Qudshu-Astarte-Anath in the Winchester-College-Collection, JNES 14 (1955) 49-51 Pl.III und IV.

EDZARD D.O., Die altbabylonische Zeit, in: Fischer Weltgeschichte, Bd.2, Frankfurt 1965 165-209.
- Pantheon und Kult in Mari, in: XVe Rencontre Assyriologique Internationale: La civilisation de Mari, ed. par J.R. KUPPER, Paris 1967 51-71.
- Gesellschaftsklassen im Alten Zweistromland und in den angrenzenden Gebieten: XVIIIe Rencontre Assyriologique Internationale, München 29. Juni bis 3. Juli 1970 (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, Abhandlungen N.F. Heft 75), München 1972.

EHRICH R.W. (ed.), Chronologies in Old World Archaeology, Chicago/London 1965

EHRLICH E.L., Die Kultsymbolik im Alten Testament und im nachbiblischen Judentum, Stuttgart 1959.

EICHRODT W., Religionsgeschichte Israels, Bern/München 1969.

EILERS W., Semiramis (Oesterreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte 274. Bd. 2. Abhandlung), Wien 1971.

EISEN G.A., Ancient Oriental Cylinder and other Seals, with a Description of the Collection of Mrs. W.H. Moore (OIP 47), Chicago 1940.

EISSFELDT O., Hesekiel Kap. 16 als Geschichtsquelle, JPOS 16 (1936) 286-292.
- Ba^{c}alšāmēm und Jahwe, ZAW 57 (1939) 1-31.
- Der Gott Bethel, ARW 28 (1930) 1-30, in: Kl.Schr. I, Tübingen 1962 206-2[illegible]

EISSFELDT O., Neue Götter im Alten Testament, Atti del XIX Cong.Int. degli Orientalisti (Roma 1935), Rom 1938 478f., in: Kl. Schr. II, Tübingen 1963 145f.
- "Bist du Elia, so bin ich Isebel" (1 Kön 19,2), VT.S 14 (1967) 65-70.
- Nachträge zu "Adrammalek und Demarus" und zu "Bist du Elia, so bin ich Isebel" (1 Kön 19,2), BiOr 26 (1969) 182-184.
- Noch ein Nachtrag zu "Bist du Elia, so bin ich Isebel" (1 Kön 19,2), BiOr 28 (1971) 127.
- Aphrodite Parakyptusa, in: Kl. Schr. V, Tübingen 1973 106-112.

EISSFELDT O./HEMPEL J./OTTEN H./OTTO E., Religionsgeschichte des alten Orients, Lieferung 1 (HO Bd.8), Leiden/Köln 1964.

ELAN S., Der Heilige Baum, ein Hinweis auf das Bild ursprünglicher Landschaft in Palästina, MDOG 111 (1979) 89-98.

ELIADE M., Die Religionen und das Heilige, Salzburg 1954.

ELLERMEIER F., Prophetie in Mari und Israel (TOA 1), Herzberg 1968.

ELLIGER K., Leviticus (HAT, I/4), Tübingen 1966.

ELMIGER M./KEEL O., Das tägliche Brot, Heiliges Land 5 (1977) 35-42.

EMRE K., Anatolian Lead Figurines and their Stone Moulds, Ankara 1971.

Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land, ed. by M. AVI-YONAH and E. STERN, 4 Bde, London/Jerusalem 1975-78.

ENGBERG R.M., Tree designs on pottery, with suggestions concerning the origin of Proto-Ionic Capitals, in: H.G. MAY, Material Remains of the Megiddo Cult (OIP 26), Chicago 1935 35-42.

ENGLE J.R., Pillar Figurines of Iron Age Israel and Ashera/Asherim (Diss.), Pittsburgh 1979.

ENGNELL I., Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East, Uppsala 1943, Oxford ^{2}1967.

EPSTEIN J.N., Jahu, ASMbethel und ANTbethel, ZAW 32 (1912) 139-145.

ERLENMEYER M.L. und H., Cervidendarstellungen auf altorientalischen und ägäischen Siegeln, I: Or. 25 (1956) 149-153 Taf. 17-32; II: Or. 26 (1957) 321-339 Taf. 15-32.
- Ueber Philister und Kreter I, Or. 29 (1960) 121-151.
- Von der Bedeutung der Religionsgeschichte für die ästhetischen Probleme der Bildkunst II, Or. 31 (1962) 293-312.
- Vier altorientalische Statuetten, AfO 20 (1963) 103-108.

ERMANN A., Zaubersprüche für Mutter und Kind, Berlin 1901.
- Die Religion der Aegypter, Berlin/Leipzig 1934, Berlin 1968 (Nachdruck).

ERMANN A./GRAPOW H., Wörterbuch der ägyptischen Sprache, 13 Bde, Berlin ^{2}1971.

EUSEBIUS, Ueber das Leben des Kaisers Konstantin (De Vita Constantini), hgg. von F. WINKELMANN, Berlin 1975.

FALKENSTEIN A., Untersuchungen zur sumerischen Grammatik, ZA 45 (NF 11) (1939) 169-194.
- Die neusumerischen Gerichtsurkunden. 2.Teil: Umschrift, Uebersetzung und Kommentar (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse. Abhandlungen NF 40), München 1956.

FALKENSTEIN A., Enki und die Weltordnung, ZA 56 (NF 22) 1964 44-113.
- Sumerische religiöse Texte: 6. Ein sumerischer Liebeszauber, ZA 56 (NF 22) 1964 113-129.

FALKENSTEIN A./SODEN W.VON, Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete, Zürich/Stuttgart 1953.

FANTAR M.H., A propos d'Ashtart en Mediterrannée Occidentale, RSFen 1 (1973) 19-29 Pl. 5-8.

FAULKNER R.O., The Ancient Egyptian Pyramid Texts, Oxford 1969.
- The Ancient Egyptian Coffin Texts, Vol.I, Warminster 1973.

FAUTH W., Aphrodite Parakyptusa, Untersuchungen zum Erscheinungsbild der vorderasiatischen Dea Prospiciens (Akademie der Wissenschaften und der Literatur: Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse; Jahrgang 1966; Nr.6), Mainz 1967.
- Rezension zu W. HELCK, Betrachtung zur Grossen Göttin, Gn. 46 (1974) 681-691.

FEHRLE E., Die kultische Keuschheit im Altertum, Giessen 1910.

FEIX J. (Hg.), Herodot, Historien. Griechisch-deutsch, 2 Bde, München 1963.

FELDMANN F., Das Buch Isaias (EHAT 14), Münster 1926.

FERRON J., Les statuettes au tympanon des hypogées puniques, Antiquités africaines 3 (1969) 11-33.

FESTER R. u.a., Weib und Macht. Fünf Millionen Jahre Urgeschichte der Frau, Frankfurt 1980.

FINET A., Hammu-Rapi et l'épouse vertueuse. A propos des §§ 133 et 143-145 du code, in: Symbolae Biblicae et Mesopotamicae, Fs. F.M.T. BOEHL, Leide 1973 137-143.

FISHER L.R., Ras Shamra Parallels. In Texts from Ugarit and the Hebrew Bible. Vol.I: AnOr 49, Rom 1972; Vol.II: AnOr 50, Rom 1975.

FITZGERALD G.M., Beth-Shean Excavations 1921-23. Vol.III: The Arab and Byzantine Levels, Philadelphia 1931.

FITZMEYER J.A., A Note on Ez 16,30, BQ 23 (1961) 460-462.

FLAGGE I., Untersuchungen zur Bedeutung des Greifen, Sankt Augustin 1974.

FOHRER G., Ezechiel (HAT, I/13), Tübingen 1955.
- Elia (AThANT 53), Zürich ^{2}1968.
- Einleitung in das Alte Testament, Heidelberg ^{11}1969.
- Geschichte der israelitischen Religion, Berlin 1969.
- Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments, Berlin/New York 1972.

FORTE E.W., Ancient Near Eastern Seals. A Selection of Stamp and Cylinder Seals from the Collection of Mrs. W.H. Moore, New York 1976.

FOUCART G., Tombes Thébaines. Nécropole de Dira Abu'n-Naga. Le Tombeau de Panehsy (MIFAO 75,2), Le Caire 1932.

FRAINE J. DE, L'aspect religieux de la royauté israélite. L'institution monarchique dans l'Ancien Testament et dans les textes mésopotamiens (An Bib 3), Rom 1954.

FRANKFORT H., Gods and Myths on Sargonid Seals, Iraq 1 (1932) 2-29.
- The Burney Relief, AfO 12 (1937-39) 128-135.
- Alland Pierson Museum Cylinder-Zegels, JEOL 3 (1938) 153-157 Pl. 15-16.
- Cylinder Seals, London 1939.

FRANKFORT, H., Sculpture of the Third Millenium B.C. from Tell Asmar and Khafājah (OIP 44), Chicago 1939.
- More Sculpture from the Diyala Region (OIP 60), Chicago 1943.
- A Note on the Lady of Birth, JNES 3 (1944) 198-200.
- Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature, Chicago 1948, London [6]1969.
- The Art and Architecture of the Ancient Orient, Harmondsworth 1954, [4]1970 (Paperback).
- Stratified Cylinder Seals from the Diyala-Region (OIP 72), Chicago 1955, [2]1964.

FRANKFORT H. u.a., Before Philosophy. The Intellectual Adventure of Ancient Man, Chicago 1946.

FRANZ L., Die Muttergöttin im Vorderen Orient und in Europa (AO 35,3), Leipzig 1937.

From the Lands of the Bible. Art and Artifacts, Ausstellungskatalog America-Israel Cultural Foundation, New York 1968.

FROMM E., Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft, Stuttgart 1976.

FRONZAROLI P./MATTHIAE-SCANDONE G., Le figurine in terracotta, in: G. CASTELLINO, Missione archeologica Italiana in Siria (Tell Mardikh) 1965, Rom 1966 143-208.

FUERSTAUER J., Eros im alten Orient. Eine vergleichende Darstellung der Erotik der Völker im Alten Orient, Stuttgart 1965.

FUGMAN E., Hama II,1, Kopenhagen 1958.

FUHR I., Ein altorientalisches Symbol. Bemerkungen zum sog. "Omegaförmigen Symbol" und zur Brillenspirale, Wiesbaden 1967.
- Der Hund als Begleiter der Göttin Gula und anderer Heilgottheiten, in: B. HROUDA (Hg.), Isin-Isan Baḥriyat I, Die Ergebnisse der Ausgrabungen 1973-1974 (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Abhandlungen NF 79), München 1977 135-145.

FULCO W.J., The Canaanite God Rešep, New Haven/Connecticut 1976.

FURTWAENGLER A., Die antiken Gemmen. Geschichte der Steinschneidekunst im klassischen Altertum, 3 Bde, München 1900, Amsterdam/Osnabrück 1965 (Nachdruck).

GADD C.J., En-an-e-du, Iraq 13 (1951) 27-39.

GALLING K., Biblisches Reallexikon, Tübingen 1937, [2]1977.
- Beschriftete Bildsiegel des 1. Jahrtausends v.Chr., vornehmlich aus Syrien und Palästina, ZDPV 64 (1941) 121-202, Taf. 5-12.
- Miscellanea Archaeologica. I. Steinerne Rahmenfenster, ZDPV 83 (1967) 123-125.
- Textbuch zur Geschichte Israels, Tübingen [2]1968.
- Bemerkungen zu Gestus und Tracht kyprischer Frauenfiguren, in: Symbolicae Biblicae et Mesopotamicae, Fs. F.M.T. BOEHL, Leiden 1973 161-168.

GANGHOFER O., The Woman in the Church. Inernat. Bibliography: 1973- Juni 1975, Indexed by Computer, Strassburg 1975.

GARBINI G., The "Phoenician" Goddess in the Louvre, Or. 29 (1960) 323-328.

GARDINER A.H., Davie's Copy of the Great Speos Artemidos Inscription, JEA 32 (1946) 43-56.

GARELLI P., Les Assyriens en Cappadoce (BAHI XIX), Paris 1963.

GAUTHIER H., Les fêtes du dieu Min, Le Caire 1931.

GEMSER B., The Instructions of Onchsheshonqy and Biblical Wisdom Literature, VT.S 7 (1960) 102-128.
- Sprüche Salomos (HAT I/16), Tübingen ²1963.

GENGE H., Zum "Lebensbaum" in den Keilschriftkulturen, AcOr 33 (1971) 321-334.

GENOUILLAC H. DE, Fouilles de Telloh. II. Epoques d'Ur IIIe Dynastie et de Larsa, Paris 1936.

GERLEMANN G., Ruth. Das Hohelied (BK XVIII), Neukirchen-Vluyn 1965.
- Esther (BK XXI), Neukirchen-Vluyn 1973.

GERSTENBERGER E.S./SCHRAGE W., Frau und Mann, Stuttgart 1980.

GESE H., Ein Rollsiegel der späteren Mittelbronze aus Pella, ZDPV 81 (1965) 166-179.
- Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer, Stuttgart 1970.

GESENIUS W./KAUTZSCH E., Hebräische Grammatik, Leipzig ²⁶1896.

GESENIUS W./BUHL F., Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das AT, Leipzig ¹³1899.

GHIRSMAN R., Iran. From the Earliest Times to the Islamic Conquest, Harmondsworth 1954.
- La déesse nue élamite, AMI NF 1 (1968) 10-13 Taf. 1-2.

GIESEBRECHT D.F., Das Buch Jeremia (HK III,2), Göttingen 1894.

GILBERT M., Ben Sira et la femme, RTL 7 (1976) 426-442.
- Le discours de la sagesse en Proverbes 8, in: ders., La sagesse de l'Ancien Testament, Löwen 1979 202-218.

GILULA M., To Yahweh Shomron and his Ashera, in: Shnaton. An Annual for Biblical and Ancient Near Eastern Studies III (1978/79) 129-137 (hebr.), XVf. (engl. Zusammenfassung).

GINSBERG H.L., Women Singers and Wailers among the Northern Canaanites, BASOR 72 (1938) 13-15.

GIVEON R., Ptah and Astarte on a Seal from Accho, in: Studi sull'Oriente e la Bibbia offerti al P.G. RINALDI, Genova 1967 147-153 Pl. 7-8.
- Reshep in Egypt, JEA 66 (1980) 144-150.

GLANVILLE S.R.K., Catalogue of Demotic Papyri in the British Museum Vol.II: The Instructions of Onchsheshonqy. Part I: Introduction, Transliteration, Translation, Notes and Plates, London 1955.

GLOBE A., The Literary Structure and Unity of the Song of Deborah, JBL 93 (1974) 493-512.
- Judges V 27, VT 25 (1975) 362-367.

GOETHE J.W. VON, Faust I und II ("Insel Goethe" Bd. 3), Frankfurt a.M. 1965.

GOETZE A., Kleinasien, München 1957.

GOETZE A./LEVY S., Fragment of the Gilgamesch Epic from Megiddo, ᶜAtiqot 2 (1959) 121-128.

GOLDSCHMIDT L. (Hg.), Der babylonische Talmud mit Einschluss der vollständigen Mišnah, 9 Bde, Leipzig, Berlin u.a., 1897-1935.

GORDON C.H., Hos 2,4-5 in the Light of New Semitic Inscriptions, ZAW 54 (1936) 277-280.
- Western Asiatic Seals in the Walters Art Gallery, Iraq 6 (1939) 3-14 Taf.II-XV.
- Ugaritic Literature. A Comprehensive Translation of the Poetic and Prose Texts, Rom 1949.
- Near Eastern Seals in Princeton and Philadelphia, Or. 22 (1953) 242-250.
- Homer and Bible. The Origin and Character of East Mediterranean Literature, HUCA 26 (1955) 43-109.
- The femme fatale of Ecclesiastes 7,26 in the Light of Ugaritic Literature, JAOS 77 (1957) 303.
- Ugaritic Textbook. Vol.I: Grammar; Vol.II: Texts in Transliteration, Cuneiform Selections; Vol.III: Glossary, Indices (AnOr 38), Rom 1965.

GORDON E.I., Sumerian Proverbs. Glimpses of Everyday Life in Ancient Mesopotamia, New York 1968.

GOTTWALD N.K., Immanuel as the Prophet's Son, VT 8 (1958) 36-47.

GRANQVIST H., Birth and Childhood among the Arabs, Helsinki 1947.

GRANT E., Ain Shems Excavations I-III (Seasons 1928-1931), Haverford 1931-34.

GRANT E./WRIGHT G.E., Ain Shems Excavations IV (Pottery), Haverford 1938.

GRAY J., Cultic Affinities between Israel and Ras Shamra, ZAW 62 (1949/50) 207-220.
- The KRT-Text in the Literature of Ras Shamra, Leiden [2]1964.
- Sacral Kingship in Ugarit, Ugaritica VI (1969) 289-302.
- I&II Kings, London [2]1970.
- A Cantata of the Autumn Festival: Psalm LXVIII, JSSt 22 (1977) 2-26.

GRDSELOFF B., Les débuts du culte de Réchef en Egypte, Le Caire 1942.

GREELEY A., Maria. Ueber die weibliche Dimension Gottes, Graz/Wien/Köln 1979.

GREENFELD J.C., Stylistic Aspects of the Sefire Treaty Inscriptions, AcOr 29 (1965) 2-18.

GREINACHER N./ELIZONDO V., Ist die Emanzipation des Mannes zu weit fortgeschritten?, Conc (D) 16 (1980) 229.

GRELOT P., Documents Araméens d'Egypte (LAPO 5), Paris 1972.

GRESSMANN H., Die Lade Jahwes und das Allerheiligste des Salomonischen Tempels (BWAT II,1), Berlin/Stuttgart/Leipzig 1920.
- Altorientalische Bilder zum Alten Testament, Leipzig [2]1927.

GRIMAL P. (ed.), Histoire mondiale de la femme. Vol.1: Préhistoire et antiquité, Paris 1965.

GRIMME H., Die Jahotriade von Elephantine, OLZ 15 (1912) 11-17.

GRINTZ J.M., Some Observations on the "High Place" in the History of Israel, VT 27 (1977) 111-113.

GROENDAHL F., Die Personennamen der Texte aus Ugarit (StP 1), Rom 1967.

GROENEWEGEN-FRANKFORT H.A., Arrest and Movement. An Essay on Space and Time in the Representational Art of the Ancient Near East, London 1951, New York 1972 (Neudruck).

GROSS K., Die literarische Verwandtschaft Jeremias mit Hosea (Diss.), Berlin 1930.

GUNKEL H., Genesis, Göttingen 1901, [7]1966.
- Die Psalmen, Göttingen [5]1968.

GUNKEL H./BEGRICH J., Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels, Göttingen 1933.

GUNN D.M., Narrative Patterns and Oral Tradition in Judges and Samuel, VT 24 (1974) 286-317.

GUNNEWEG A.H.J., Geschichte Israels bis Bar Kochba (ThW 2), Stuttgart 1972.

GURNEY R., The Hittites, Harmondsworth 1961.

GUY P.L.O., Megiddo Tombs (OIP 33), Chicago 1938.

HAAG H., Gideon-Jerubaal-Abimelek, ZAW 79 (1967) 305-314.
- (Hg.), Bibel-Lexikon, Einsiedeln/Zürich/Köln 1968.

HAASE R., Die keilschriftlichen Rechtssammlungen in deutscher Uebersetzung, Wiesbaden 1963.

HACHMANN R., Kamid el-Loz 1966/67 (Saarbrücker Beiträge zur Altertumskunde Bd. 4), Bonn 1970.

HACHMANN R./KUSCHKE A., Kamid el-Loz 1963/64 (Saarbrücker Beiträge zur Altertumskunde Bd. 3), Bonn 1966.

HAEFELI L., Die Beduinen von Beerseba, Luzern 1938.

HAENY G., Zum Hohen Tor von Medinet Habu, ZÄS 94 (1967) 71-78.

HALBE J., Das Privilegrecht Jahwes. Ex 34,10-26 (FRLANT 114), Göttingen 1975.

HALKES C.J.M., Ueber die feministische Theologie zu einem neuen Menschenbild, in: E. MOLTMANN-WENDEL, Frauenbefreiung, München/Mainz 1978 179-191.
- Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie, Gütersloh 1980.

HAMILTON R.W., Tell Abu Hawam, QDAP 4 (1935) 1-69.

HANCAR F., Der Kult der Grossen Mutter im kupferzeitlichen Kleinasien. Zur Deutung der Kultstandarten des Alaca Höyüks, AfO 13 (1939-41) 289-298.

HANSON P.D., Männliche Metaphern für Gott und die unterschiedliche Behandlung der Geschlechter im Alten Testament, in: E. MOLTMANN-WENDEL, Frauenbefreiung, München/Mainz 1978 81-92.

HARAN M., Zeḇaḥ hayyamîm, VT 19 (1969) 11-22.
- Temples and Cultic Open Areas as Reflected in the Bible, in: Temples and High Places in Biblical Times, ed. by the Hebrew Union College, Jerusalem 1981 31-37.

HARDEN D., The Phoenicians, New York 1962.

HARRIS R., The Nadītu-Woman, in: Studies Presented to A.L. OPPENHEIM, Chicago 1964 106-135.

HARTMANN H., Die Musik der Sumerischen Kultur (Diss.), Frankfurt a.M. 1960.

HAUPTMANN J., Images of Women in the Talmud, in: R. RADFORD-RUETHER, Religion and Sexism, New York 1974 184-212.

HAUSSIG H.W.(Hg.), Wörterbuch der Mythologie. Bd.1: Götter und Mythen im Vorderen Orient, Stuttgart 1965.

HAYES W.C., The Scepter of Egypt. Part II: The Hyksos Period and the New Kingdom (1675-1080 B.C.), New York 1959, [2]1968.

HEHN J., Zum Problem des Geistes im Alten Orient und im Alten Testament, ZAW 43 (1925) 210-225.

HEILER F., Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Stuttgart 1961.
- Die Frau in den Religionen der Menschheit (hgg. von A.M. HEILER), Berlin/New York 1977.

HEINEMANN I., Philons griechische und jüdische Bildung. Kulturvergleichende Untersuchungen zu Philons Darstellung der jüdischen Gesetze, Breslau 1932.

HEINISCH P., Das Buch Genesis (HSAT I,1), Bonn 1930.
- Das Buch Exodus (HSAT I,2), Bonn 1934.

HEINRICH E., Fara. Ergebnisse der Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Fara und Abu Hatab 1902/1903, Berlin 1931.
- Die Grabung im Planquadrat K 17 (Uruk Vorläufige Berichte VIII), Berlin 1937 27-55.

HEINRICHS H.-J.(Hg.), Auswahlband zu J.J. BACHOFEN, Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur, Stuttgart [1]1861, Frankfurt [2]1980.

HELCK W., Die Beziehungen Aegyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jt.v.Chr., Wiesbaden 1962.
- Betrachtungen zur grossen Göttin und den ihr verbundenen Gottheiten, München 1971.

HELLENHEMPER H./WAGNER J., The God on the Stag. A Late Hittite Rock-Relief on the River Karasu, AnSt 27 (1977) 167-173.

HEMPEL J., Gott und Mensch im Alten Testament, Stuttgart [2]1936.

HENGEL M., Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jhs.v.Chr., Tübingen 1969.

HENNINGER J., Zur Frage des Haaropfers bei den Semiten, in: Die Wiener Schule der Völkerkunde, Fs. zum 25jährigen Bestand 1929-1954, hgg. von J. HAEKEL u.a., Wien 1956 349-368 = ders., Arabica Sacra (OBO 40), Freiburg i.Ue./Göttingen 1981 286-306.
- Menschenopfer bei den Arabern, Anthr. 53 (1958) 721-805.

HENTSCHEL G., Die Elija-Erzählungen (EThSt 33), Leipzig 1977.

HERBIG R., Aphrodite Parakyptusa, OLZ 30 (1927) 917-922.

HERDNER A., Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939 (MRS X), Paris 1963.

HERKENNE H., Das Buch der Psalmen (HSAT V,2), Hanstein 1936.

HERMANN A., Altägyptische Liebesdichtung, Wiesbaden 1959.

HERODOT, Historien, übersetzt von A. HORNEFFER, neu hgg. und erläutert von H.W. HAUSSIG, mit einer Einleitung von W.F. OTTO, Stuttgart [2]1959.

HERRMANN S., Forschung am Jeremiabuch. Probleme und Tendenzen ihrer neueren Entwicklung, TLZ 102 (1977) 481-490.
- Die Bewältigung der Krise Israels. Bemerkungen zur Interpretation des Buches Jeremia, in: H. DONNER, R. HANHART und R. SMEND(Hg.),Beiträge zur alttestamentlichen Theologie (Fs. W. ZIMMERLI), Göttingen 1977 164-178.

HERRMANN W., Yariḫ und Nikkal und der Preis der Kutarat-Göttinnen. Ein kultisch-magischer Text aus Ras Shamra (BZAW 106), Berlin 1968.
- Aštart, MIOF 15 (1969) 6-55.

HERTZBERG H.W., Die Samuelbücher (ATD 10), Göttingen 1956.

HESTRIN R./DAYAGI-MENDELS M., Inscribed Seals, Jerusalem 1979.

HEUZEY L., Nouvelles fouilles de Tello, Paris 1910.
- Catalogue des figurines antiques de terre cuite. Figurines orientales et figurines des iles asiatiques, Paris 1923.

HICKMANN H., Musikgeschichte in Bildern. Band II,1: Aegypten, Leipzig 1961.

HILLERS D.R., The Goddess with the Tambourine. Reflections on an Object from Taanach, in: A Symposium on Archaeology and Theology (Reprint of Concordia Theological Monthly, Vol. XLI, Nr.9), Saint Louis, Missouri 1970 94-107.

HINDSON E.E., The Philistines and the Old Testament, Grand Rapids 1972.

HIRSCHBERG H.H., Arabic Etymologies, VT 11 (1961) 373-385.

HOELSCHER U., Die Wiedergewinnung von Medinet Habu im westlichen Theben, Tübingen 1958.

HOFFNER H.A., The Hittites and Hurrians, in: D.J. WISEMAN (ed.), Peoples of Old Testament Times, Oxford 1973, [2]1975 179-228.

HOFTIJZER J./VAN DER KOOIJ G., Aramaic Texts from Deir [c]Alla, Leiden 1976.

HOGARTH D.G., Hittite Seals, Oxford 1926.

HOLLADAY W.L., "On Every High Hill and under Every Green Tree", VT 11 (1961) 170-176.
- Jer 31,22b Reconsidered: "The Woman Encompasses the Man", VT 16 (1966) 236-239.

HOLZINGER H., Genesis (KHC, Abt.I), Freiburg 1898.
- Exodus (KHC, Abt.II), Tübingen 1900
- Ehe und Frau im vordeuteronomischen Israel (BZAW 27), Giessen 1914 229 -241.

HOMER, Ilias, ed. von H. RUPE, Freising 1961, Nachdruck: 1968.

HOMES-FREDERICQ D., Les cachets mésopotamiens protohistoriques, Leiden 1970.

HORN H.J., Respiciens per fenestras, prospiciens per cancellos, JAC 10 (1967) 30-60.

HORNBLOWER G.D., Predynastic Figures of Woman and their Successors, JEA 15 (1942) 29-47.

HORNUNG E., Der Eine und die Vielen. Aegyptische Gottesvorstellungen, Darmstadt 1973.
- Grundzüge der ägyptischen Geschichte, Darmstadt 1978.
- Das Totenbuch der Aegypter, Zürich/München 1979.

HORNUNG E./STAEHELIN E., Skarabäen und andere Siegelamulette aus Basler Sammlungen (Aegyptische Denkmäler in der Schweiz I), Mainz 1976.

HORST F., Nahum, in: Die zwölf kleinen Propheten (HAT 14), Tübingen 1954 153-166.
- Die Formen des althebräischen Liebesliedes, in: ders., Gottes Recht. Studien zum Recht im AT (TB 12), München 1961.

HOW W.W./WELLS J., A Commentary on Herodotus, Oxford 1912.

HROUDA B., Tell Halaf IV. Die Kleinfunde aus historischer Zeit, Berlin 1962.
- Zur Herkunft des assyrischen Lebensbaumes, BaghM 3 (1964) 41-51.
- Die Einwanderung der Philister in Palästina. Eine Studie zur Seevölkerbewegung des 12.Jhs., in: Fs. A. MOORTGAT, Berlin 1964 126-135.
- Vorderasien I (Handbuch der Archäologie), München 1971.
- Zusammenfassender Vorbericht über die Ergebnisse der 1. Kampagne in Ishan Baḫriyat/Isin. Sumer 29 (1973) 37-45.

HROZNY B.(ed.), Inscriptions Cunéiformes du Kultepe, Vol. I, Prag 1952.

HUMBERT P., La femme étrangère du livre des Proverbes, RES (1937) 49-64.
- Les adjectifs *zār* et *nŏkrī* et la femmme étrangère des proverbes bibliques, Mélanges syriens offerts à R. DUSSAUD, Vol. I, Paris 1939 259-266 = ders., Opuscules d'un hébraïsant (Mémoires de l'Université de Neuchâtel 26), Neuchâtel 1958 111-118.

HUFFMON H.B., Amorite Personal Names in the Mari Texts. A Structural and Lexical Study, Baltimore, Maryland 1965.
- Prophecy in the Mari Letters, BA 31 (1968) 101-124.

VAN IMSCHOOT P., Théologie de l'Ancien Testament, 2 Vol., Paris/New York/Rom 1954 und 1956.

The Israel Museum, The Bible in Archaeology (Cat. Nr.6), Jerusalem 1968.

IUSTINUS, Trogi Pompei Historiarum Philippicarum Epitoma, ed. I. IEEP, Leipzig 1861.

JACOB E., Féminisme ou Messianisme? A propos de Jérémie 31,22, in: H. DONNER (Hg.), Beiträge zur atl. Theologie, (Fs. W. ZIMMERLI), Göttingen 1977 179-184.

JACOBSEN J., A propos de Proverbes VIII,22 à 31, RHPhR 9 (1929) 468-473.

JACOBSEN T., Early Political Development in Mesopotamia, ZA 52 (NF 18) (1957) 90-140.
- Toward the Image of Tammuz, in: ders., Toward the Image of Tammuz and other Essays on Mesopotamian History and Culture, Cambridge, Massachusetts 1970.
- "Notes on Nintur", Or. NS 42 (1973) 274-305.
- The Treasures of Darkness. A History of Mesoptamian Religion, New Haven/London 1976.

JACOBY F., Die Fragmente der griech. Historiker (3 Teile in 14 Bdn.), Berlin/Leiden 1923-54.

JAMES E.O., The Cult of the Mother Goddess. An Archaeological and Documentary Study, London 1959.
- The Tree of Life. An Archaeological Study (SHR 2), Leiden 1966.

JAMES F.W., The Iron Age at Beth Shean, Philadelphia 1966.

JANSSEN-JURREIT M., Sexismus. Ueber die Abtreibung der Frauenfrage, Zürich 1976.

JAROŚ K., Die Stellung des Elohisten zur kanaanäischen Religion, Freiburg i.Ue./Göttingen 1974, [2]1982.
- Aegypten und Vorderasien. Eine kleine Chronographie bis zum Auftreten Alexanders des Grossen, Linz/Stuttgart 1976.
- Die Motive der Heiligen Bäume und der Schlange in Gen 2-3, ZAW 92 (1980) 204-215.

JENNI E./WESTERMANN C., Theologisches Handwörterbuch zum AT (THAT), 2 Bde, München 1971 und 1976.

JEPSEN A., Israel und Damaskus, AfO 14 (1941-1944) 153-172.

JEREMIAS A., Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients, Leipzig 1904.

JEREMIAS J., Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit (WMANT 35), Neukirchen-Vluyn 1970.
- Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung, Neukirchen [2]1977.

JIRKU A., Die magische Bedeutung der Kleidung in Israel, Rostock 1914.
- Zweier-Gottheit und Dreier-Gottheit im altorientalischen Palästina-Syrien, MUSJ 45 (1969) 399-404.
- Die Ausgrabungen in Palästina und Syrien, Graz [2]1970.

JOINES K.R., Serpent Symbolism in the Old Testament, Haddonfield (New Jersey) 1974.

JORDAN J., Ausgrabungen in Uruk 1930/31 (Uruk vorläufige Berichte III), Berlin 1932 3-37.

JOÜON P., Grammaire de l'hébreu biblique, Rom 1923.

JUNG C.G., Gesammelte Werke, 17 Bde, Olten/Freiburg i.Br. 1971ff.

JUNG C.G./KERENYI K., Das göttliche Mädchen. Die Hauptgestalt der Mysterien von Eleusis in mythologischer und psychologischer Bedeutung, Amsterdam/ Leipzig 1941.

JUNKER H., Die Frau im alttestamentlichen, ekstatischen Kult, ThGl 21 (1929) 68-74.
- Das Buch Deuteronomium, Bonn 1933.

KAEMMERLING E. (Hg.), Bildende Kunst als Zeichensystem 1: Ikonographie und Ikonologie. Theorien, Entwicklung, Probleme, Köln 1979.

KAISER O., Die mythische Bedeutung des Meeres in Aegypten, Ugarit und Israel (BZAW 78), Berlin 1959.
- Der Prophet Jesaja, Kap. 13-39 (ATD 18), Göttingen 1973.

KAISER W., Aegyptisches Museum Berlin, Berlin 1967.

KALTENBRUNNER G.-K., Ist der Heilige Geist weiblich?, Una Sancta 32 (1977) 273-279.

KANTOR H.J., The Shoulder Ornament of Near Eastern Lions, JNES 6 (1947) 250-267.
- A Further Comment on the Shoulder Ornament, JNES 9 (1950) 55-56.
- Syro-Palestinian Ivories, JNES 15 (1956) 153-174.
- A Bronze Plaque with Relief Decoration from Tell Tainat, JNES 21 (1962) 93-117.

KAOUKABANI B., Rapport préliminaire sur les fouilles de Kharayeb (1969/70), BMB 26 (1973) 41-60.

KAPELRUD A.S., Baal and Mot in the Ugaritic Texts, IEJ 13 (1963) 127-129.
- The Violent Goddess Anat in the Ras Shamra Texts, Oslo 1969.

KAPLAN J., Jaffa, IEJ 74 (1974) 137.

KARAGEORGHIS J., La grande déesse de Chypre et son culte à l'iconographie de l'époque néolithique au VIème s.a.C., Lyon 1977.

KARAGEORGHIS V., Le taureau et le serpent. 1500 ans de symbolisme religieux à Chypre, Archéologia 43 (1971) 58-63.

KAUTZSCH E., Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, 2 Bde, Tübingen [4]1975.

KAYATZ C., Studien zu Proverbien 1-9, Neukirchen-Vluyn 1966.

KEEL O., Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1972, [3]1980.
- Das Vergraben der fremden Götter, VT 23 (1973) 305-336.
- Wirkmächtige Siegeszeichen im AT. Ikonographische Studien zu Jos 8,18-26; Ex 17,8-13; 2Kön 13,14-19 und 1Kön 22,11 (OBO 5), Freiburg/Göttingen 1974.
- Die Weisheit spielt vor Gott. Ein ikonographischer Beitrag zur Deutung des *m^esaḥăqăt* in Spr 8,30f., Freiburg/Göttingen 1974.
- Kanaanäische Sühneriten auf ägyptischen Tempelreliefs, VT 25 (1975) 413-469.
- Die Stellung der Frau in Gen 2 und 3, Orien. 39 (1975) 74-76.
- Exodus als Befreiung, in: Missionsjahrbuch der Schweiz 1976 (43. Jahrgang), hgg. vom Schweizerischen katholischen und evangelischen Missionsrat, Freiburg/Basel 1976 46-50.
- Musikinstrumente, Figurinen und Siegel im judäischen Haus der Eisenzeit II (900-586 v.Chr.), Heiliges Land 4 (1976) 35-43.
- Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10, und Sach 4 (SBS 84/85), Stuttgart 1977.
- Vögel als Boten. Studien zu Ps 68,12-14; Gen 8,6-12; Koh 10,20 und zum Aussenden von Botenvögeln in Aegypten. Mit einem Beitrag von U. WINTER zur Ikonographie der vorderasiatischen Göttin mit der Taube (OBO 14), Freiburg/Göttingen 1977.
- Der Bogen als Herrschaftssymbol. Einige unveröffentlichte Skarabäen zum Thema Jagd und Krieg, ZDPV 93 (1977) 141-177.
- Rechttun oder Annahme des drohenden Gerichts. Erwägungen zu Amos, dem frühen Jesaja und Micha, BZ 21 (1977) 200-218.
- Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38-41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst (FRLANT 121), Göttingen 1978.
- Grundsätzliches und das Neumondemblem zwischen den Bäumen, Biblische Notizen 6 (1978) 40-54.
- (Hg.), Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt. Mit Beiträgen von B. HARTMANN, E. HORNUNG, H.-P. MUELLER, G. PETTINATO und F. STOLZ (BiBe 14), Fribourg i.Ue. 1980.
- La Glyptique, in: BRIEND J./HUMBERT J.B., Tell Keisan 1971-76 (OBO Series Archaeologica 1), Fribourg/Göttingen/Paris 1980.

KEEL O./KUECHLER M., Synoptische Texte aus der Genesis, 2 Bde (BiBe 8,1 und 2), Fribourg i.Ue. 1971.

KEIL C.-F., Die Bücher Samuels (BC II,2), Leipzig 1864.
- Die zwölf Kleinen Propheten (BC III,4), Leipzig 1866.
- Jeremia und die Klagelieder (BC III,2), Leipzig 1872.

KEIMER M.L., Sur un Bas-relief en calcaire représentant la déesse dans le sycomore et la déesse dans le dattier, ASAE 29 (1929) 81-88.

KELLER C.A., Die theologische Bewältigung der geschichtlichen Wirklichkeit in der Prophetie Nahums, VT 22 (1972) 399-419.

KELLERMANN D., ʾAśam in Ugarit?, ZAW 35 (1964) 319-322.

KELLNER K.A.H., Tertullians private und katechetische Schriften (BKV, Tertullian I), Kempten/München 1912.

KENNA V.E.G., Catalogue of the Cypriote Seals of the Bronze Age in the British Museum (Studies in Mediterranean Archaeology, Vol. XX,3), Göteborg 1971.

KENYON K.M., Amorites and Canaanites (The Schweich Lectures of the British Academy 1963), London 1966.

KERN O., Die Religion der Griechen, Berlin 1926.

KESSLER H., Die Psalmen (KK), München [2]1899.

KESSLER W., Studie zur religiösen Situation im ersten nachexilischen Jahrhundert und zur Auslegung von Jes 56-66, WZ(H).GS 6 (1956/57) 41-74.

KINAL F., Die Stellung der Frau im Alten Orient, BTTK 79 (1956) 367-378.

Kindlers Literatur Lexikon (dtv-Taschenausgabe), München 1974.

KING L.W., The Seven Tablets of Creation, or the Babylonian and Assyrian Legends Concerning the Creation of the World and of Mankind, 2 Vol., London 1902.

KITTEL R., Die Bücher der Könige, Göttingen 1900.
- Geschichte des Volkes Israel, 2 Bde, Gotha [6]1923.

KLENGEL H., Geschichte Syriens im 2.Jahrtausend v.u.Z., Berlin 1965.
- Zwischen Zelt und Palast. Die Begegnung von Nomaden und Sesshaften im alten Vorderasien, Wien 1972.

KLIMA J., Die Stellung der ugaritischen Frau. Auf Grund der akkadischen Texte von Ras Shamra, ArOr 25 (1957) 313-333.

KNIBB M.A., The Ethiopic Book of Enoch, Vol.II: Introduction, Translation and Commentary, Oxford 1978.

KNUDTZON J.A., Die El-Amarna-Tafeln mit Einleitung und Erläuterungen, 2 Bde., Leipzig 1915, Aalen 1964 (Neudruck).

KOCH K., Die Profeten I. Assyrische Zeit, Stuttgart 1978.
- Die Profeten II. Babylonisch-persische Zeit, Stuttgart 1980.

KOCHAVI M., Tel Aphek, IEJ 26 (1976) 51-52.

KOECHER F., Der babylonische Göttertypentext, MIOF 1 (1953) 70-72.

KOEHLER L., Der hebräische Mensch, Tübingen 1953.

KOEHLER L./BAUMGARTNER W., Lexikon in Veteris Testamenti Libros, Leiden 1953.

KOENIG E., Die Gottheit Aschima, ZAW 34 (1914) 16-30.
- Die Genesis, Gütersloh 1925.

KOLAN E., Musikinstrumente und ihre Verwendung im AT, Helsinki 1947.

KOLDEWEY R., Die Tempel von Babylon und Borsippa, Leipzig 1911, Osnabrück 1972 (Neudruck).

KORNFELD W., Fruchtbarkeitskulte im AT, WBTh 10 (1965) 109-117.

KRAELING E.G., The Brooklyn Museum Aramaic Papyri. New Documents of the Fifth Century B.C. from the Jewish Colony at Elephantine, New Haven 1953.

KRAMER S.N., Sumerian Sacred Marriage Songs, MIOF 15 (1969) 262-274.
- The Sacred Marriage Rite. Aspects of Faith, Myth, and Ritual in Ancient Sumer, Bloomington/London 1969.

KRATTINGER U., Bücher zur feministischen Theologie und zu Fragen von Frau, Kirche und Religion, Offene Kirche, Juni/Juli 1979 21-22.

KRAUS F.R., Zu MOORTGAT, "Tammuz", WZKM 52 (1953/55) 36-80.

KRAUS H.-J., Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1956, [2]1969.
- Psalmen (BK XV/1 und 2), Neukirchen [3]1966, [5]1978.

KRAUSS S., Klassenabzeichen im Alten Israel, ZDMG 80 (1926) 1-23.
- Talmudische Archäologie II, Leipzig 1911.

KRINETZKI G., Hoheslied (Die Neue Echter Bibel), Würzburg 1980.
- Kommentar zum Hohenlied: Bildsprache und theologische Botschaft (Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie 16), Frankfurt a.M. 1981.

KUECHLER M., Frühjüdische Weisheitstraditionen. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens (OBO 26), Freiburg i.Ue./Göttingen 1979.

KUEHNE H., Bemerkungen zu einigen Glasreliefs des 2. Jahrtausends v.Chr. aus Syrien und Palästina, ZA 59 (1969) 299-318.
- Das Motiv der nährenden Frau oder Göttin in Vorderasien, in: Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens, Fs. F.K. DOERNER, Bd.2, Leiden 1978 504-515.
- Das Rollsiegel in Syrien. Zur Steinschneidekunst in Syrien zwischen 3300 und 330 v.Chr. (Ausstellungskataloge der Universität Tübingen No. 11), Tübingen 1980.

Kunst aus Mesopotamien von der Frühzeit bis zum Islam. Ausstellung von Kunstwerken aus dem Iraq-Museum Bagdad, Museum für Kunst und Gewerbe, Hamburg 1965.

KUPPER J.R., Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari, Paris 1957.
- Sceaux cylindres du temps de Zimri-Lim, RA 53 (1959) 97-100.
- L'iconographie du dieu Amurru dans la glyptique de la 1ère dynastie babylonienne, Brüssel 1961.
- (ed.), XVe Rencontre Assyriologique Internationale 1967: La civilisation de Mari (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, fasc. 182), Paris 1967.

LABAT R.u.a., Les religions du Proche Orient asiatique. Textes babyloniens, ougaritiques, hittites, Paris 1970.

LAGRANGE M.J., Rezension zu E. SACHAU, Aramäische Papyrus und Ostraka, RB 9 (1912) 127-137.

LAMBERT M., Notes d'archéologie et d'épigraphie sumériennes, RA 42 (1948) 189-210.

LAMBERT W.G., Morals in Ancient Mesopotamia, JEOL 15 (1958) 184-196.
- Divine Love Lyrics from Babylon, JSSt 4 (1959) 1-15.
- Babylonian Wisdom Literature, Oxford 1960.
- Ancient Near Eastern Seals in Birmingham Collections, Iraq 28 (1966) 64-83.
- A Middle Assyrian Medical Text, Iraq 31 (1969) 28-39.
- The Problem of Love Lyrics, in: Unity and Diversity. Essays in the History , Literature and Religion of the Ancient Near East, ed. H. GOEDICKE und J.J.M. ROBERTS, Baltimore 1975 98-135.

LAMBERT W.G./MILLARD A.R., Atra-ḫasis. The Babylonian Story of the Flood, Oxford 1969.

LAMMENS H., Le culte des bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamites, BIFAO XVII (1919), 39-101.

LANDERSDORFER S., Die Bücher der Könige, Bonn 1927.

LANDSBERGER B., Zu den Frauenklassen des Kodex Hammurabi, ZA 30 (1915-16) 67-73.
- Sam'al. Studien zur Entdeckung der Ruinenstätte Karatepe (Veröffentlichungen der Türkischen historischen Gesellschaft VII. Serie Nr.16), Ankara 1948.

LANDSBERGER B., Akkadisch-hebräische Wortgleichungen, VT.S 16 (1967) 176-204.
- Jungfräulichkeit: Ein Beitrag zum Thema "Beilager und Eheschliessung", in: Symbolae Iuridicae et Historicae Martino DAVID dedicatae. Tomus alter. Iura Orientis Antiqui, Leiden 1968 41-105.

LANG B., Frau Weisheit. Deutung einer biblischen Gestalt, Düsseldorf 1975.
- (Hg.), Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus, München 1981.

LANTERO E.H., Feminine Aspects of Divinity, Wallingford P.A. 1973.

LAPP P.W., The 1963 Excavation at Taannek, BASOR 173 (1964), 4-45.
- Taanach by the Waters of Megiddo, BA 30 (1967) 2-27.

LARCHER C., Etudes sur le livre de la sagesse (EZB), Paris 1969.

LATTE K., Römische Religionsgeschichte (Handbuch der Altertumswissenschaft V,4), München 1960.

LAYARD A.H., Monuments of Niniveh from Drawings made on the Spot, 2 Bde., London 1849-1853.

LECLANT J., Le rôle du lait et de l'allaitement d'après les textes des pyramides, JNES 10 (1951) 123-127.
- Astarte à cheval d'après les représentations égyptiennes, Syr. 37 (1960) 1-67.
- Aegypten. Bd.I: Das Alte und das Mittlere Reich (UK), München 1979.

VAN DER LEEUW G., Phänomenologie der Religion, Tübingen [2]1956.

LEGRAIN L., Catalogue des Cylindres Orientaux de la Collection Louis CUGNIN, Paris 1911.
- Terra-Cottas from Nippur, Philadelphia 1930.
- Archaic Seal-Impressions (Ur Excavations III), Oxford 1936.
- Seal Cylinders (Ur Excavations X), New York 1951.

LEIBOVITCH J., Une imitation d'époque Gréco-Romaine d'une stèle de la déesse Qadech, ASAE 41 (1942) 77-82.
- Kent et Qadech, Syr. 38 (1961) 23-34.

LEIMBACH K.A., Die Bücher Samuel (HSAT Bd.III, 1 Abt.), Bonn 1936.

LEIPOLDT J., Die Frau in der Antiken Welt und im Urchristentum, Leipzig 1954, Gütersloh 1962 (Neudruck).

LEMAIRE A., Le sabbat à l'époque royale israélite, RB 80 (1973) 161-185.
- Prières en temps de crise: les inscriptions de Khirbet Beit Lei, RB 83 (1976) 558-568.
- Inscriptions Hébraiques. Tome I: Les Ostraca (LAPO 9), Paris 1977.
- Les inscriptions de Khirbet el-Qôm et l'Ashérah de YHWH, RB 84 (1977) 595-608.
- Histoire du peuple Hebreu, Paris 1981.
- Les écoles et la formation de la bible dans l'Ancien Israël (OBO 39), Freiburg i.Ue./Göttingen 1981.

LEPSIUS R., Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien, 12 Bde., Berlin 1849-58, Osnabrück 1969 (Neudruck).

Lexikon der Alten Welt, hgg. von C. ANDRESEN, H. ERBSE, O. GIGON u.a., Zürich/Stuttgart 1965.

LHOTE A., Les chefs-d'œuvre de la peinture égyptienne. Photos de HASSIA, Paris 1954.

DE LIAGRE BOEHL F.M.T., Afdrukken van rollformige Zegels in de assyriologische Werkkamer, JEOL 2 (1934) 51-53.
- Oud-babylonische Mythen, JEOL 4 (1936) 194-204.

LICHT H., Sexual Life in Ancient Greece, London 1932, [8]1956.

LIDZBARSKI M., Das Johannesbuch der Mandäer, Giessen 1915.

LINDER E., A Cargo of Figurines of the Persian Period Discovered in the Sea off Shavei Zion, Qad. 6 (1973) 27-29.

LIPINSKI E., Les conceptions et couches merveilleuses de Anath, Syr. 42 (1965) 44-73.
- La fête de l'ensevelissement et de la résurrection de Melqart, in: A. FINET, Actes de la XVII[e] Rencontre Assyriologique Internationale, Ham-sur-Heure 1970.
- The Goddess Aṯirat in Ancient Arabia, in Babylon, and in Ugarit, OLoP 3 (1972) 101-119.
- Studies in Aramaic Inscriptions and Onomastics I, Löwen 1975.

LIVERANI M., The Amorites, in: J.D. WISEMAN (ed.), Peoples of O.T. Times, Oxford 1973, [2]1975 100-133.

LOEHR M., Die Stellung des Weibes zu Jahwe-Religion und Kult (BWAT I,4), Leipzig 1908.

LOEWENSTAMM S.E., The Ugaritic Fertility Myth-the Result of a Mistranslation, IEJ 12 (1962) 86-88 und 13 (1963) 131-132.
- Eine lehrhafte, ugaritische Trinkburleske, UF 1 (1969) 71-77.

LORETZ O., Schöpfung und Mythos. Mensch und Welt nach den Anfangskapiteln der Genesis (SBS 32), Stuttgart 1968.
- Vom kanaanäischen Totenkult zur jüdischen Patriarchen- und Elternehrung. Historische und tiefenpsychologische Grundprobleme der Entstehung des biblischen Geschichtsbildes und der jüdischen Ethik, JARG 3 (1978) 149-204.
- Der erste "Sitz im Leben" des Hohenlieds, in: Zur Rettung des Feuers. Solidaritätsschrift für K. FUESSEL, hgg. von Christen für den Sozialismus (Gruppe Münster), Münster 1981 32-39.

LOUD G., The Megiddo Ivories (OIP 52), Chicago 1939.
- Megiddo II. Seasons of 1935-39 (OIP 62), Chicago 1948.

LUCAS A./HARRIS J.R., Ancient Egyptian Materials and Industries, London 1926, [4]1962.

LUCKENBILL D.D., Ancient Records of Assyria and Babylonia, 2 Bde., Chicago 1926, New York 1968 (Nachdruck).

LUETHI K., Gottes neue Eva. Wandlungen des Weiblichen, Stuttgart 1978.

LUKIAN VON SAMOSATA, Lukians Schrift über die syrische Göttin , von C. CLEMEN (AO 37/3,4), Leipzig 1938.
- Lucianus, ex recensione C. IACOBITZ, accedunt scholia auctoria et emendatiora, 4 Bde, Leipzig 1836-41, Hildesheim 1966 (Neudruck).
- The Syrian Goddess (De Dea Syria), by H.W. ATTRIDGE/R.A. ODEN (SBL, Texts and Translations 9, Graeco-Roman Religion Series 1), Missoula, Montana 1976.

LURKER M., Der Baum im Alten Orient. Ein Beitrag zur Symbolgeschichte, in: Memoriam E. UNGER, Baden-Baden 1971 147-175.

VON LUSCHAN F., Die Kleinfunde von Sendschirli (Sendschirli V), Berlin 1943.

LUST J., On Wizards and Prophets. Studies on Prophecy, VT.S 26 (1974) 133-142.

LYS D., "Rûach". Le souffle dans l'AT, Paris 1962.

MAAG V., Syrien-Palästina, in: H. SCHMOEKEL, Kulturgeschichte des Alten Orients, Stuttgart 1961 448-604.

MACALISTER R.A.S., The Excavation of Gezer, 3 Bde., London 1912.

MC CARTER jun. P.K., 1 Samuel (AncB 8), Garden City/New York 1980.

MC COWN C.C., Tell en-Naṣbeh I, Berkeley/New Haven 1947.

MC COWN D.E./HAINES R.C., Nippur I. Temple of Enlil, Scribal Quarter and Soundings (OIP 78), Chicago 1967.

MACDONALD E. u.a., Beth Pelet II (British School of Archaeology in Egypt 52), London 1932.

MAC DONALD E.M., The Position of Woman as Reflected in Semitic Codes of Law (University of Toronto Studies, Oriental Series No. 1), Toronto 1931.

MC KANE W., Proverbs. A New Approach, London 1970.

MACKAY E., Report on the Excavation of the "A" Cemetery at Kish, Part I, Chicago 1925.

MC KAY J., Religion in Judah under the Assyrians, London 1973.

MAC KENZIE D., Excavation at Ain Shems II (PEFA 1912/13), London 1913.

MADHLOOM T., Types of Trees, Sumer 26 (1970) 137-143.

MAILLOT A., Le sexe dans la bible, FV 74 (1975) 53-75.
- Misogynie et Ancien Testament, FV 75 (1976) 36-47.

MAISLER B., "Shamgar ben Anat", PEQ 66 (1934) 192-194.

MALAISE M., Histoire et signification de la coiffure hathorique à plumes, Studien zur Altägyptischen Kultur 4 (1976) 215-236.

MALLOWAN M.E.L., The Excavation at Tall Chagar Bazar and an Archaeological Survey of the Habur Region 1934-35, Iraq 3 (1936) 1-86.
- Excavations at Brak and Chagar Bazar, Iraq 9 (1947) 1-259.
- Nimrud and its Remains I-II, London 1966.

MALLOWAN M.E.L./CRUIKSHANK R.E., Excavations at Tall Arpachiyah, Iraq 2 (1935) 1-178.

MALLOWAN M.E.L./DAVIES L.G., Ivories in Assyrian Style (Ivories from Nimrud 1949-1963, Fasc. II), Aberdeen 1970.

MALLOWAN M.E.L./HERRMANN G., Furniture from S.W.7, Fort Shalmaneser (Ivories from Nimrud 1949-1963, Fasc. III), Aberdeen 1974.

MANDELKERN S., Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae, Jerusalem/Tel Aviv 1969.

MARG W. (Hg.), Hesiod, Sämtliche Gedichte, Zürich/Stuttgart 1970.

MARGOLIS B., The *Kôšarôt/kṯrt*: Patroness-Saints of Women, JANES 4 (1972) 52-61.

MARGUERON J., "Maquettes" architecturales de Meskene-Emar, Syr. 53 (1976) 193-232.

MARIETTE A., Abydos, 2 Bde., Paris 1869 und 1880.

MASSON O./SZNYCER M., Recherches sur les Phéniciens à Chypre (Hautes Etudes Orientales II,3), Genf/Paris 1973.

MATOUK F.S., Corpus du scarabée égyptien, T. I: Les scarabées royaux, Beirut 1971.
- Corpus du scarabée égyptien, T.II: Analyse thématique, Beirut 1977.

MATOUŠ L., Inscriptions cunéiformes du Kultepe, Bd.2, Prag 1962.

MATTHIAE P., Il motivo della vacca che allata nell'iconografia del Vicino Oriente antico, RSO 36 (1961) 1-31.
- Ars Syria. Contributi alla storia dell'arte figurativa Siriana nelle età del medio e tardo Bronzo, Roma 1962.
- Un sigillo inedito di Aleppo e l'iconografia di Amurru, OrAnt 1 (1962) 245-252.
- Note sul dio siriano Rešef, OrAnt 2 (1963) 27-43.
- Le sculture in basalto, in: A. DAVICO u.a., Missione Archeologica Italiana in Siria, Tell Mardikh 1964, Rom 1965 61-80.
- Le figurine in terracotta, in: A. DAVICO u.a., Missione Archeologica Italiana in Siria, Tell Mardikh 1964, Rom 1965 81-103.
- Le sculture in pietra, in: G. CASTELLINO u.a., Missione Archeologica Italiana in Siria, Tell Mardikh 1965, Rom 1966 103-142.
- Empreintes d'un cylindre paléosyrien de Tell Mardikh, Syr. 46 (1969) 1-43.
- Die Kunst Syriens, in: W. ORTHMANN, Der Alte Orient (PKG 14), Berlin 1975 466-492.
- Interview, BA 39 (1976) 90-93.
- Ebla in the Late Early Syrian Period: The Royal Palace and the State Archives, BA 39 (1976) 94-113.
- Ebla. Un impero ritrovato, Turin 1977.

MATTHIAE-SCANDONE G., Le figurine in terracotta, in: A. DAVICO u.a., Missione Archeologica Italiana in Siria, Tell Mardikh 1966, Rom 1967 139-152.

MAXWELL-HYSLOP K.R., Western Asiatic Jewellery, London 1971.

MAY H.G., The Fertility Cult in Hosea, AJSL 48 (1931/32) 73-98.
- Material Remains of the Megiddo Cult (OIP 26), Chicago 1935.
- The Sacred Tree on Palestine Painted Pottery, JAOS 59 (1939) 251-259.

MAYER-OPICICIUS R., siehe OPIFICIUS R.

MAZZONI S., Tell Mardikh e una classa glittica siro-anatolica del periodo di Larsa, Annali dell'Istituto Orientale di Napoli 35 (1975) 21-43.

MECQUENEM R. DE, Inventaires de cylindres et cachets, RA 19 (1922) 161-174.

MEEK T.J., Babylonian Parallels to the Song of Songs, JBL 43 (1924) 245-252.
- Ancient Oriental Seals in the Royal Ontario Museum, Ber. 8 (1943) 1-16.
- Four Syrian Cylinder Seals, BASOR 90 (1943) 24-27.
- The Song of Songs (IntB Vol.5), Nashville [20]1978.

VAN DER MEER P., Lijst der Oudheden gekocht te Baghdad, JEOL 12 (1951/52) 207-209.

MEIER G., Die assyrische Beschwörungssammlung Maqlû (AfO.B 2), Berlin 1937. 1937.
- Die zweite Tafel der Serie *bīt mēseri*, AfO 14 (1941-44) 139-152.

MEILLASSOUX C., "Die wilden Früchte der Frau". Ueber häusliche Produktion und kapitalistische Wirtschaft, Frankfurt a.M. 1976.

MEISSNER B., Babylonien und Assyrien, Bd.2, Heidelberg 1925.

MELLAART J., Excavations at Hacilar. Fourth Preliminary Report 1960, AnSt 11 (1961) 39-75.
- Çatal Hüyük. A Neolithic Town in Anatolia, New York 1967.

MELLINK M., A Hittite Figurine from Nuzi, in: Vorderasiatische Archäologie, Fs. A. MOORTGAT, Berlin 1964 155-164.

MENANT M.J., Empreintes de Cachets Assyro-Chaldéens, Paris 1882.

MENANT M.J., Recherches sur la glyptique orientale, 2 Bde., Paris 1883 und 1886.

DE MERODE-DE CROY M., Die Rolle der Frau im Alten Testament, Conc(D) 16 (1980) 270-275.

MESHEL Z., Kuntillat ^{c}Ajrud. An Israelite Site on the Sinai Border, Qad. 9 (1976) 119-124.
- Kuntillet ^{c}Ajrud. A Religious Centre from the Time of the Judean Monarchy on the Border of Sinai (Israel Museum Cat. Nr.175), Jerusalem 1978.

MESNIL DU BUISSON R. LE COMTE, Le sautoir d'Atargatis et la chaine d'amulettes, Leiden 1977.
- Le mythe oriental des deux géants du jour et de la nuit, IrAnt 8 (1968) 1-33.
- Nouvelles études sur les dieux et les mythes de Canaan, Leiden 1973.

METZGER M., Grundriss der Geschichte Israels, Neukirchen-Vluyn 1977.
- Zehn Jahre Ausgrabungen auf dem Kamid el-Loz, Christiana Albertina 6 NF (1977) 5-40.

MEYERS C., The Roots of Restriction: Women in Early Israel, BA 41 (1978) 91-103.

MILIK J.T., Les papyrus araméens d'Hermonpolis et les cultes syro-phéniciens en Egypte perse, Bib. 48 (1967) 546-621.
- The Books of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4, Oxford 1976.

MILLARD A.R., The Canaanites, in: D.J. WISEMAN, Peoples of Old Testament Times, Oxford 1973 29-52.

MILLER A., Das Hohe Lied (HSAT Bd. VI, 3.Abt.), Bonn 1927.

MILLER J.W., Das Verhältnis Jeremias und Hesekiels sprachlich und theologisch untersucht (Van Gorcum's theologische Bibliothek Nr. 28), Assen 1955.

MILLER P.D.jun., The Divine Warrior in Early Israel, Cambridge Mass. 1973.

MILLET K., Sexus und Herrschaft. Die Tyrannei des Mannes in unserer Gesellschaft, München 1971.

MITTMANN S., Die Grabinschrift des Sängers Uriahu, ZDPV 97 (1981) 139-152.

MODE H., Ueber einige syrische Siegelzylinder aus Schweizer Sammlungen, ArOr 18 (1950) 82-87.

MOFTAH R., Die uralte Sykomore und andere Erscheinungen der Hathor, ZÄS 92 (1965) 40-47.

MOLIN G., Die Stellung der G^{e}bira im Staate Juda, ThZ 10 (1954) 161-175.

MOLTMANN-WENDEL E., Menschenrechte für die Frau. Christliche Initiativen zur Frauenbefreiung, München 1974.
- Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente (2. veränderte Auflage von "Menschenrechte für die Frau"), München 1978.

MONTET P., Byblos et l'Egypte. 4 campagnes de fouilles à Gebeil (1921-1924), 2 vol. (texte et planches), Paris 1928/29.
- La nécropole royale de Tanis. I: Les constructions et le tombeau d'Osorkon à Tanis, Paris 1947.

MONTGOMERY J./GEHMAN H.S., The Books of Kings (ICC), Edinburgh 1951.

DE MOOR J.C., Studies in the New Alphabetic Texts from Ras Shamra I, UF 1 (1969) 167-188.
- The Seasonal Pattern in the Ugaritic Myth of Ba^{c}alu (AOAT 16), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1971.

DE MOOR J.C., New Year with Canaanites and Israelites. Part 1: Description, Part 2: The Canaanite Sources (Kamper Cahiers No. 21/22), Kampen 1972.

MOORE G.F., A Critical and Exegetical Commentary on Judges (ICC), Edinburgh 1895, ^{5}1918.

MOOREY P.R.S., The Terrakotta Plaques from Kish and Hursagkalama, c. 1850 to 1650 B.C., Iraq 37 (1975) 79-99 Taf. 18-25.

MOOREY P.R.S./GURNEY O.R., Ancient Near Eastern Seals at Charterhouse, Iraq 35 (1973) 71-81.

MOORTGAT A., Eine mitannische Statuette, Berliner Museen 51 (1930) 56-59.
- Die bildende Kunst des Alten Orients und die Bergvölker, Berlin 1932.
- Vorderasiatische Rollsiegel. Ein Beitrag zur Geschichte der Steinschneidekunst, Berlin 1940.
- Tell Chuera in Nordost-Syrien. Vorläufiger Bericht über die 3. Grabungskampagne 1960, Köln 1962.
- Vorderasiatische Archäologie. Studien und Aufsätze, A. MOORTGAT zum 65. Geburtstag gewidmet von Kollegen, Freunden und Schülern, hgg. von K. BITTEL, E. HEINRICH, B. HROUDA, W. NAGEL, Berlin 1964.
- Die Kunst des Alten Mesopotamien, Köln 1967.

MOORTGAT A./MOORTGAT-CORRENS U., Archäologische Bemerkungen zu einem Schatzfund im vorsargonischen Palast in Mari. Mit einer Tabelle der wichtigen Vergleichsstücke, Iraq 36 (1974) 155-167.

dies., Tell Chuera in Nordost-Syrien. Vorläufiger Bericht über die 7. Grabungskampagne 1974, Berlin 1976.

dies., Tell Chuera in Nordost-Syrien. Vorläufiger Bericht über die 8. Grabungskampagne 1976, Schriften der Max Freiherr von Oppenheim-Stiftung 1976, Berlin 1978.

MOORTGAT A./OPITZ D., Die Bildwerke (Tell Halaf III), Berlin 1955.

MOORTGAT-CORRENS U., Neue Anhaltspunkte zur zeitlichen Ordnung syrischer Glyptik, ZA 51 (1955) 88-101.
- Altorientalische Rollsiegel in der staatlichen Münzsammlung München, Münchner Jahrbuch der bildenden Kunst, 3.Folge 6 (1955) 7-27.
- Beiträge zur mittelassyrischen Glyptik, in: Vorderasiatische Archäologie, Fs. A. MOORTGAT, Berlin 1964 165-177.
- Die ehemalige Rollsiegel-Sammlung E. Oppenländer, BaghM 4 (1968) 233-297.

MORET A., Du caractère religieux de la royauté pharaonique (Annales du Musée Guimet 15), Paris 1902.

MORGENSTERN J., The Ark, the Ephod and the "Tent of Meeting", Cincinnati 1945.

MOSCATI S., Die Phöniker von 1200 vor Christus bis zum Untergang Karthagos, Zürich 1966.

MOULTON W.J., Gleanings in Archaeology and Epigraphy. A Group of Palestinian Figurines, AASOR 1 (1919/20) 66-92.

MOWINCKEL S., Zur Komposition des Buches Jeremia (Videnskapsselskapets Skrifter II. Hist.-Filos. Klasse, 1913 Nr.5), Kristiania 1914.
- Psalmenstudien, 2 Bde, Oslo 1921-24, Amsterdam 1961 (Nachdruck).
- The Psalms in Israels Worship II, Oxford 1962.

MUELLER H.-P., Mann und Frau im Wandel der Wirklichkeitserfahrung Israels, ZRGG 17 (1965) 1-19.
- Die lyrische Reproduktion des Mythischen im Hohenlied, ZThK 73 (1976) 23-41.

MUELLER H.-P., Einige alttestamentliche Probleme zur aramäischen Inschrift von Der Alla, ZDPV 94 (1978) 56-67.

MUELLER H.W., Isis mit dem Horuskinde, Münchner Jahrbuch der bildenden Kunst, 3. Folge 14 (1963) 7-38.
- Die stillende Gottesmutter in Aegypten (Materia Medica Nordmark 2. Sonderheft), Hamburg 1963.

MUELLER V.C., Frühe Plastik in Griechenland und Vorderasien, Augsburg 1929.

MUELLER W., Die Macht der Schönheit. Untersuchungen zu drei Beschreibungsliedern des Hohenlieds 4,1-7; 5,1-16; 7,2-6 (unveröffentlichte Lizentiatsarbeit), Freiburg i.Ue. 1980.

MUENSTER M., Untersuchungen zur Göttin Isis vom Alten Reich bis zum Ende des Neuen Reiches (MÄSt 11), Berlin 1968.

MUNTINGH L.M., The Social and Legal Status of a Free Ugaritic Female, JNES 26 (1967) 102-112.

MURRAY M.A., Notes on Beliefs and Ritual, in: W.M.F. PETRIE, City of Shepherd Kings (Ancient Gaza V), London 1952 30-34.

MUSTAFA M.A., Soundings at Tell al-Dhiba^ci, Sumer 5 (1949) 173-197.

NAGEL W., Glyptische Probleme der Larsa Zeit, AfO 18 (1957-58) 319-327.
- Datierte Glyptik aus Altvorderasien, AfO 20 (1963) 125-138.

NAGEL W./STROMMENGER E., Alalaḫ und Siegelkunst, JCS 12 (1958) 109-123.

NARR K.J., Ursprung und Frühkulturen. Saeculum Weltgeschichte Bd.I, hgg. von H. FRANKE u.a., Freiburg/Basel/Wien 1965.

NAVILLE E., The Temple of Deir el-Bahari, 6 Bde. (Memoirs of the Egypt Exploration Society Nr. 13,14,16,19,27,29), London 1895-1908.

NEEDLER W. (ed.), Palestine Ancient and Modern. A Handbook and Guide to the Palestinian Collection of the Royal Ontario Museum of Archaeology, Toronto 1949.

NEGBI M., Crescent or Legume-Shaped Ear-Rings, IEJ 21 (1971) 219.

NEGBI O., A Contribution of Mineralogy and Palaeontology to an Archaeological Study of Terracottas, IEJ 14 (1964) 187-189.
- A Deposit of Terracottas and Statuettes from Tell Ṣippor, ᶜAtiqot 6 (1966) 1-27.
- Dating Some Groups of Canaanite Bronze Figurines, PEQ 100 (1968), 45-55.
- The Hoards of Goldwork from Tell el-ᶜAjjul (Studies in Mediterranean Archaeology Vol. 25), Göteborg 1970.
- Metal Figurines in Israel and the Neighbouring Lands, Qad. 3 (1970) 78-87.
- Canaanites Gods in Metal, Tel Aviv 1976.

NEHER A., Le symbolisme conjugal: expression de l'histoire dans l'Ancien Testament, RHPhR 34 (1954) 30-49.

NEIRYNCK F., ΠΑΡΑΚΥΨΑΣ ΒΛΕΠΕΙ. Lc 24,12 et Jn 20,5, Eph.Th.Lov. 53 (1977) 113-152.

NELSON H.H. u.a., Earlier Historical Records of Ramses III. Medinet Habu II (OIP 9), Chicago 1932.

NEUMANN E., Die Grosse Mutter. Eine Phänomenologie der weiblichen Gestaltungen des Unterbewussten, Zürich 1965, Olten [2]1974.

NEWBERRY P.E., Beni Hasan I, London 1893.
- Beni Hasan II, London 1894.

NIELSEN D., Abstrakte Götternamen, OLZ 18 (1915) 289-291.

NILSSON M.P., Geschichte der griechischen Religion. Bd. 1: Bis zur griech. Weltherrschaft (Handbuch der Altertumswissenschaft 5.Abt. II,1), München 1941, [3]1967.

NIMS C.F. u.a., The Eastern High Gate. Medinet Habu VIII (OIP 94), Chicago 1970.

NOETSCHER F., Das Buch Jeremias (HSAT VII,2), Bonn 1934.
- Biblische Altertumskunde (HSAT.E III), Bonn 1940.

NOTH M., Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung, Stuttgart 1928.
- Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuch, Stuttgart 1948.
- Das zweite Buch Mose. Exodus (ATD 5), Göttingen 1965.
- Geschichte Israels, Göttingen [6]1966.
- Das vierte Buch Mose. Numeri (ATD 7), Göttingen 1966.
- Ueberlieferungsgeschichtliche Studien, Tübingen 1967.
- Könige, Kap. 1-16 (BK IX,1), Neukirchen 1968.

NOUGAYROL J., Cylindres-sceaux et empreintes de cylindres trouvés en Palestine, Paris 1939.
- Textes suméro-accadiens des archives et bibliothèques privées d'Ugarit, in: Ugaritica V, Paris 1968 1-371.

NOUGAYROL J. u.a., Ugaritica V. Nouveaux textes accadiens, hourittes et ugaritiques des archives et bibliothèques privées d'Ugarit (BAH 80), Paris 1968.

NOWACK W., Lehrbuch der hebräischen Archäologie I, Leipzig 1894.
- Richter, Ruth und Bücher Samuelis (HK I.Abt., 4.Bd.), Göttingen 1902.

OATES J., The Baked Clay Figurines from Tell es-Sawwan, Iraq 28 (1966) 146-153.

OBERHUBER K., Sind wir berechtigt, von Muttergottheiten in den Frühkulturen des Alten Orients zu sprechen? FuF 38 (1964) 52-56.
- Zum Problem der "Heiligen Hochzeit" im Bereich des Alten Orient, in: M. MAYRHOFER (Hg.), Studien zur Sprachwissenschaft und Kulturkunde. Gedenkschrift für W. BRANDENSTEIN (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft 14), Innsbruck 1968 269-275.

ODEN R.A.jun., The Persistence of Canaanite Religion, BA 39 (1976) 31-36.

OESTERLEY W.O.E., The Book of Proverbs (Westminster Commentaries), London 1929.

ÖZGÜÇ N., Vorbericht über die Siegel und Siegelabdrücke, Belleten 18 (1953) 123-127.
- The Anatolian Group of Cylinder Seal Impressions from Kültepe, Ankara 1965.
- Seals and Seal Impressions of Level Ib from Karum Kanish, Ankara 1968.
- New Light on the Dating of the Levels of the Karum Kanish and of Acemhöyük near Aksaray, in: E. PORADA (ed.), Chronologies in Old World Archaeology 1966-67, AJA 72 (1968) 318-320.
- Four Cylinder Seals from Anatolia, BaghM 7 (1974) 143-147.

ÖZGÜÇ T., Kültepe Kazisi Raporu 1948 (Ausgrabungen in Kültepe 1948), Ankara 1950.

ÖZGÜÇ T. und N., Karahöyük Hatriyati Raporu 1947, Ankara 1949.
dies., Kültepe Kazisi Raporu 1949 (Ausgrabungen in Kültepe 1949), Ankara 1953.

OFFERMAN M.C., Womanhood: A Selected Bibliography, Review for Religions (Baltimore) 35 (1976) 265-271.

OFFNER G., Note d'archéologie sur deux empreintes inédites de Qatna, RA 44 (1950) 144-146.

OHATA K., Tel Zeror I-II, Tokyo 1966-1970.

OHNEFALSCH-RICHTER M., Kypros, die Bibel und Homer. Beiträge zur Cultur-, Kunst- und Religionsgeschichte des Orients im Alterthume (Text und Tafeln), Berlin 1893.

OMLIN J.A., Der Papyrus 55001 und seine satirisch-erotischen Zeichnungen und Inschriften, Turin 1971.

OPIFICIUS R., Das altbabylonische Terrakottarelief, Berlin 1961.
- Syrisch-ägyptischer Einfluss auf die Kunst des Zweistromlandes in altbabylonischer Zeit, in: Vorderasiatische Archäologie, Fs. A. MOORTGAT, Berlin 1964 216-220.
- Geschnittene Steine der Antike, Katalog der Münzen und Medaillen AG, Basel 1968.
- Syrische Glyptik der zweiten Hälfte des zweiten Jahrtausends, UF 1 (1969) 95-110.
- Terrakotten, in: E. HEINRICH u.a., Habuba Kabira (Zweiter vorläufiger Bericht der Herbstkampagne 1969), MDOG 102 (1970) 51-57.
- (MAYER-OPIFICIUS), Götterpaare in Kleinasien und Mesopotamien, in: Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens, Bd.2, Fs. F.K. DOERNER (EPRO 66), Leiden 1978 504-515.

OPITZ D., Die vogelfüssige Göttin auf den Löwen, AfO 11 (1936-37) 350-357.
- Die Probleme des Burney-Reliefs, AfO 12 (1937-39) 269-271.

OPPENHEIM A.L., Mesopotamian Mythology II, Or. 17 (1948) 17-58.
- Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilisation, Chicago 1964, [4]1970.

ORCHARD J.J., Equestrian Bridle-Harness Ornaments (Ivories from Nimrud I,2), Aberdeen 1967.

ORLIN L.L., Assyrian Colonies in Cappadocia (Studies in Ancient History I), Den Haag/Paris 1970.

ORTHMANN W., Die säugende Göttin, IM 19/20 (1969/70) 137-143.
- Untersuchungen zur späthethitischen Kunst (Saarbrücker Beiträge zur Altertumskunde, Bd.8), Bonn 1971.
- Der Alte Orient (PKG 14), Berlin 1975.

OSSWALD E., Rezension zu C.J. VOS, "Woman in Old Testament Worship" (Amsterdam 1968), ThLZ 94 (1969) 114-115.

VON DER OSTEN H.H., The Ancient Seals from the Near East in the Metropolitan Museum. Old and Middle Persian Seals, ArtB 13 (1931) 221-241.
- Ancient Oriental Seals in the Collection of Mr. E.T. Newell, Chicago 1934.
- Ancient Oriental Seals in the Collection of Mrs. A. Baldwin Brett (OIP 37), Chicago 1936.
- Altorientalische Siegelsteine der Sammlung H. Silvius von Aulock (Studia Ethnographica Upsaliensia XIII), Uppsala 1957.

OTTEN H., Zur Kontinuität eines altanatolischen Kultes, ZA 53 (NF 19) 1959 174-184.
- Puduḫepa. Eine hethitische Königin in ihren Textzeugnissen, Wiesbaden 1975.

OTTO E., Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit. Ihre geistesgeschichtliche und literarische Bedeutung, Leiden 1954.

OTTO R., Das Heilige. Ueber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München [35]1963.

OTWELL J.H., And Sarah Laughed. The Status of Women in the OT, Philadelphia (Westminster) 1977.

OVID (PUBLIUS OVIDIUS NASO), Metamorphosen Bd.2 (Buch VIII-XV), erklärt von M. HAUPT und O. KORN (unveränderte Neuausgabe d. Auflage von R. EHWALD, korrigiert und bibliographisch ergänzt von M.v. ALBRECHT), Dublin/Zürich 1966.

PANOFSKY E., Sinn und Deutung in der bildenden Kunst, Köln 1978.

PARKER B., Cylinder Seals from Palestine, Iraq 11 (1949) 1-43.
- Excavations at Nimrud 1949-53. Seals and Seal Impressions, Iraq 17 (1955) 93-125.
- Seals and Seal Impressions from the Nimrud Excavations 1955-58, Iraq 24 (1962) 26-40.
- A Middle Assyrian Seal Impression, Iraq 36 (1974) 185-187.
- Cylinder Seals from Tell al-Rimah, Iraq 37 (1975) 21-38.

PARROT A., Les fouilles de Mari (3e campagne), Syr. 18 (1937) 54-84.
- Tello. Vingt campagnes de fouilles (1877-1933), Paris 1948.
- Cylindre hittite nouvellement acquis (AO 20138), Syr. 27/28 (1950/51) 180-190.
- Bronzes "syriens", Syr. 29 (1952) 44-53.
- Glyptique mésopotamienne, Paris 1954.
- Le Palais. Architecture (Mission archéologique de Mari II,1), Paris 1958.
- Le Palais. Peintures murales (Mission archéologique de Mari II,2), Paris 1958.
- Figurines divines, Syr. 35 (1958) 163-171.
- Le Palais. Documents et monuments (Mission archéologique de Mari II,3), Paris 1959.
- Assur. Die mesopotamische Kunst vom XII. vorchristlichen Jahrhundert bis zum Tode Alexanders, München 1961.
- Sumer. Die mesopotamische Kunst von den Anfängen bis zum XII. vorchristlichen Jahrhundert, München [2]1962.
- Les fouilles de Mari (15e campagne 1965), AAAS 16 (1966) 5-12.
- Les fouilles de Larsa. 2e et 3e campagnes (1967), Syr. 45 (1968) 205-239.
- Le "trésor" d'Ur (Mission archéologique de Mari IV), Paris 1968.
- Sumer/Assur (Ergänzung 1969), München 1970.

PARROT A./CHEHAB M.H./MOSCATI S., Die Phönizier. Die Entwicklung der phönizischen Kunst von den Anfängen bis zum Ende des Dritten Punischen Kriegs, München 1977.

PATAI R., The Goddess Asherah, JNES 24 (1965) 37-52.
- The Hebrew Goddess, New York 1967.

PEDERSEN J., Israel. Its Life and Culture, 2 Bde., London/Kopenhagen 1940, 1959 (Neudruck).

PELTENBURG E.J., A Figurine from Palestine, Levant 2 (1970) 100-101.

PERING P., Die geflügelte Scheibe in Assyrien. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung, AfO 8 (1932-33) 281-296.

PERITZ I.J., Woman in the Ancient Hebrew Cult, JBL 17 (1898) 111-148.

PERLITT L., Vatke und Wellhausen (BZAW 94), Berlin 1965.

PERLMAN A.L., Asherah and Astarte in the Old Testament and Ugaritic Literatures, Ann Arbor 1978.

PERROT J., La "Venus" de Beersheva, ErIs 9 (1969) 100-101.

PERROT N., Les représentations de l'arbre sacré sur les monuments de Mésopotamie et d'Elam, Paris 1937.

PERROT G./CHIPIEZ C., Histoire de l'art dans l'antiquité, Vol.III (Phénicie-Chypre), Paris 1885.

PETERS N., Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus, Münster 1913.

PETRIE W.M.F., Hyksos and Israelite Cities, London 1906.
- Prehistoric Egypt. Corpus of Prehistoric Pottery and Palettes, London 1920, 1974 (Nachdruck).
- Buttons and Design Scarabs, London 1925, 1974 (Nachdruck).
- Gerar, London 1928.
- Beth Pelet I (British School of Archaeology in Egypt 48), London 1930.
- Ancient Gaza (Vol. I-IV), London 1931-34.

PETTAZONI R., Il tipo di Hathor, Ausonia 4 (1909) 181-218.

PETTINATO G., Testi cuneiformi del 3. millenio in paleo-cananeo rinvenuti nella campagna 1974 a Tell Mardikh = Ebla, Or. 44 (1975) 361-374.
- The Royal Archives of Tell Mardikh-Ebla, BA 39 (1976) 44-52.

PFEIFER G., Ursprung und Wesen der Hypostasenvorstellungen im Judentum (AzTh I/31), Stuttgart 1967.

PIANKOFF A./RAMBOVA N., Mythological Papyri (2 Bde., Egyptian Religious Texts and Representations III), New York 1957.

PILZ E., Die weiblichen Gottheiten Kanaans. Eine archäologische Studie, ZDPV 47 (1924) 129-168.

PLATON, Sämtliche Werke, Bd.3: Phaidon, Politeia, Hamburg 1958.
- Symposion (griechisch-deutsch), hgg. und übersetzt von F. BOLL und W. BUCHWALD, München [6]1969.

PLATON N./STASSINOPOULOU-TOULOUPA E., Oriental Seals from the Palace of Cadmus: Unique Discoveries in Beotian Thebes, ILN 28.11.64 859-861.

PLATT E.E., Triangular Jewelry Plaques, BASOR 221 (1976) 103-120.
- Jewelry of Bible Times and the Catalogue of Is. 3,18-23 (Part I), AUSS 17 (1979) 71-84, (Part II), ebd. 189-201.

PLAUTZ W., Die Frau in Ehe und Familie. Ein Beitrag zum Problem ihrer Stellung im Alten Testament (Unveröffentlichte Dissertation), Kiel 1959.
- Zur Frage des Mutterrechts im AT, ZAW 74 (1962) 9-30.

POPE M.H., The Saltier of Atargatis Reconsidered, in: Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century. Essays in Honor of N. GLUECK, edited by J.A. SANDERS, New York 1970 178-194.
- Song of Songs (AncB 7C), Garden City (New York) 1977.

PORADA E., Die Siegel aus der Sammlung des Franziskanerklosters Flagellatio in Jerusalem, Ber. 5 (1938) 1-26.
- The Warrior with the Plumed Helmet. A Study of Syro Cappadocian Cylinder Seals and Bronze Figurines, Ber. 7 (1939) 57-63.

PORADA E., Seal Impressions of Nuzi (AASOR 24), New Haven 1947.
- Suggestions for the Classification of Neo-Babylonian Cylinder Seals, Or. 16 (1947) 145-165.
- Corpus of Ancient Near Eastern Seals in North American Collections I. The Collection of the Pierpont Morgan Library, 2 Bde., Washington 1948.
- The Cylinder Seals of the Late Cypriote Bronze Age, AJA 52 (1948) 178-198.
- A Lyre Player from Tarsus, in: The Aegean and the Near East. Studies presented to H. GOLDMANN on the occasion of her 75th birthday (ed. by S.S. WEINBERG), New York 1956 185-211.
- Syrian Seal Impressions on Tablets Dated in the Time of Hammurabi and Samsuiluna, JNES 16 (1957) 192-197.
- The Hasanlu Bowl, Expedition 1 (1959) 19-22.
- Alt-Iran, Baden-Baden 1962.
- Iconography and Style of a Cylinder Seal from Kantara in Cyprus, in: Vorderasiatische Archäologie, Fs. A. MOORTGAT, Berlin 1964 234-38.
- An Emaciated Male Figure of Bronze in the Cincinnati Art Museum, in: Studies presented to A.L. OPPENHEIM, Chicago 1964 159-166.
- The Relative Chronology of Mesopotamia. Part I: Seals and Trade (6000-1600 B.C.), in: R.W. EHRICH, Chronologies in Old World Archaeology Chicago/London 1965, [4]1971 133-200.
- Of Deer, Bells and Pomegranates, IrAnt 7 (1967) 99-120.
- Standards on Stools and Sealings of Nuzi and other Examples of Mitannian Glyptic Art (Compte Rendu de la 20[e] Rencontre Assyriologique, Leiden 1972), Istanbul 1975 164-172.
- A Cylinder Seal with a Camel in the Walters Art Gallery, The Journal of the Walters Art Gallery 36 (1977) 1-6.

PORTEN B., Archives from Elephantine. The Life of an Ancient Jewish Military Colony, Berkeley/Los Angeles 1968.

PORTER B./MOSS R.L.B., Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings, 7 Bde., Oxford 1927-52, [2]1960ff.

POSENER G./SAUNERON S./YOYOTTE J. (Hg.), Knaurs Lexikon der ägyptischen Kultur, München/Zürich 1960.

POULSEN F., Der Orient und die frühgriechische Kunst, Leipzig/Berlin 1912.

PRAUSNITZ M.W., Earliest Palestinian Seal Impressions, IEJ 5 (1955) 190-193.

PREUSS H.D., Verspottung fremder Religionen im Alten Testament (BWANT V,12), Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1971.

PRICE J.M., The Great Cylinder Inscriptions A&B of Gudea II, Leipzig 1927.

PRITCHARD J.B., Palestinian Figurines in Relation to Certain Goddesses Known through Literature, Philadelphia 1943.
- The Water System of Gibeon, Philadelphia (Penns.) 1961.
- Sarepta. A Preliminary Report on the Iron Age, Philadelphia (Penns.) 1975.

PRUSAK B.P., Women: Seductive Siren and Source of Sin?, in: R. RADFORD-RUETHER (ed.), Religion and Sexism, New York 1974 89-116.

PRZEWORSKI S., Un cylindre hittite de Cracovie, AfO 3 (1926) 172-174.

PRZYLUSKI J., La Grande Déesse. Introduction à l'étude comparative des religions, Paris 1950.

QUANTER R., Das Weib in den Religionen der Völker. Unter Berücksichtigung der einzelnen Kulte und Sitten, Berlin [2]1912.

RAD G. VON, Das erste Buch Mose. Genesis Kap. 1-12,9 (ATD 2), Göttingen 1949.
- Der Heilige Krieg im alten Israel (AThANT 20), Zürich 1951.
- Theologie des Alten Testaments, 2 Bde., München Bd.1 [6]1969, Bd.2 [5]1960.
- Weisheit in Israel, Neukirchen-Vluyn 1970.

RADFORD-RUETHER R. (ed.), Religion and Sexism. Images of Woman in the Jewish and Christian Tradition, New York 1974.
- Frauen für eine neue Gesellschaft. Frauenbewegung und menschliche Befreiung, München 1979.
- Maria. Kirche in weiblicher Gestalt (Kaiser Traktate 48), München 1980.
- Das weibliche Wesen Gottes, Conc(D) 17 (1981) 217-223.

RAHLFS A., Septuaginta, Stuttgart [7]1935.
- (Hg.), Psalmi cum odis (Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academicae Litterarum Gottingensis editum. Vol.X), Göttingen [2]1967.

RAND H., Figure Vases in Ancient Egypt and Hebrew Midwives, IEJ 20 (1970) 209-212.

RANKE H., Ein ägyptisches Relief in Princeton, JNES 9 (1950) 228-236.

RASHID S.A., Zur Datierung der mesopotamischen Trommeln und Becken, ZA 61 (1971) 89-105.

RAST W.E., Cakes for the Queen of Heaven, in: Scripture in History and Theology. Essays in Honor of J.C. RYLAARSDAM (The Pittsburgh Theological Monograph Series No.17), Pittsburgh 1977 167-180.
- Taanach I. Studies in the Iron Age Pottery, Cambridge MA 1978.

RAVN O.E., Die Reliefs der assyrischen Könige. B. Zwei Reliefs in der Ny Carlsberg Glyptothek, AfO 16 (1952/53) 234-241.
- A Catalogue of Oriental Cylinder Seals and Impressions in the Danish National Museum (Nationalmuseets Skrifter, Arkoeologisk-Historisk Roekke VIII), Kopenhagen 1960.

REIFENBERG A., Ancient Jewish Stamps and Seals, PEQ 72 (1939) 193-198.

REIK T., Der eigene und der fremde Gott. Zur Psychoanalyse der religiösen Entwicklung, Frankfurt 1972.

REMY P., La condition de la femme dans les codes du Proche-Orient et les codes d'Israel, ScEc 16 (1964) 107-127; 291-320.

RENGER J., Untersuchungen zum Priestertum in der altbabylonischen Zeit, 1. Teil, ZA 58 (1967) 110-188.

RICHTER W., Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch (BBB 18), Bonn 1963.

RIEMSCHNEIDER K.K., Babylonische Geburtsomina in hethitischer Uebersetzung (StBT Heft 9), Wiesbaden 1970.

RIEMSCHNEIDER M., Die Welt der Hethiter, Stuttgart [5]1961.

RIES J., La femme dans le Proche Orient ancien, RTL 7 (1976) 396-400.

RIES J.u.a., L'expression du Sacré dans les grandes religions Vol.I: Proche orient ancien et traditions bibliques, Louvain-la-Neuve 1978.

RIIS P.J., L'activité de la mission archéologique danoise sur la côte phénicienne en 1959, AAS_y10 (1960) 129.

RIIS P.L., The Syrian Astarte Plaques and their Western Connections, Ber. 9 (1949) 69-90.

RIMMER J., Ancient Musical Instruments of Western Asia in the British Museum, London 1969.

RINGGREN H., Hohes Lied und hieros gamos, ZAW 65 (1953) 300-302.
- The Religion of Ancient Syria, in: C.J. BLEEKER, G. WIDENGREN (Hg.), Historia Religionum. Vol.I: Religions of the Past, Leiden 1969 195-222.
- Religions of the Ancient Near East, London 1973.

ROBERT A./TOURNAY R./FEUILLET A., Le Cantique des cantiques. Traduction et commentaire (EtB 32), Paris 1963.

ROEDER G., Amarna-Blöcke aus Hermopolis, MDIK 14 (1956) 160-174.

ROELLENBLECK E., Magna Mater im Alten Testament. Eine psychoanalytische Untersuchung, Darmstadt 1949, 1974 (Neudruck).

ROELLIG W., Das Bier im Alten Mesopotamien, Berlin 1970.
- Politische Heiraten im Alten Orient, Saec. 25 (1974) 11-23.

ROEMER W.H.P., Religion of Ancient Mesopotamia, in: C.J. BLEEKER, G. WIDENGREN (ed.), Historia Religionum. Vol.I: Religions of the Past, Leiden 1969 115-194.

ROEPER A., Ist Gott ein Mann? Ein Gespräch mit Karl RAHNER, Düsseldorf 1979.

ROSE M., Der Ausschliesslichkeitsanspruch Jahwes. Deuteronomische Schultheologie und die Volksfrömmigkeit in der späten Königszeit (BWANT 6), Stuttgart 1975.
- Jahwe. Zum Streit um den alttestamentlichen Gottesnamen, Zürich 1978.

ROSENMUELLER E.F.C., Psalmi annotatione perpetua, 3 Bde., Leipzig 1823.

ROST L., Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen einschliesslich der grossen Qumran-Handschriften, Heidelberg 1971.

ROSTOVTZEFF M., A propos de quelques bronzes d'Anatolie, de Syrie et d'Arménie, Syr. 12 (1931) 48-57.

ROTHENBERG B., Timna, London 1972.

ROWE A., The Topography and History of Beth-Shan (Publications of the Palestine Section of the University Museum, University of Pennsylvania I), Philadelphia 1930.
- A Catalogue of Egyptian Scarabs, Scaraboids, Seals and Amulets in the Palestine Archaeological Museum, Le Caire 1936.
- The Four Canaanite Temples of Beth-Shan. Part I: The Temples and Cult Objects (Publications of the Palestine Section of the University Museum, University of Pennsylvania II,1), Philadelphia 1940.

ROWLEY H.H., Worship in Ancient Israel, London 1967.

RUDOLPH W., Das Buch Ruth, das Hohe Lied, die Klagelieder (KAT XVII,1-3), Gütersloh 1962.
- Präparierte Jungfrauen?, ZAW 75 (1963) 65-73.
- Hosea (KAT XIII,1), Gütersloh 1966.
- Jeremia (HAT I/12), Tübingen 1947, [3]1968.
- Joel - Amos - Obadja - Jona (KAT XIII,2), Gütersloh 1971.
- Micha - Nahum - Habakuk - Zephanja (KAT XIII,3), Gütersloh 1975.

RUEGER H.P., Zu RS 24.258, UF 1 (1969) 203-206.
- ʾAmon - Pflegekind. Zur Auslegungsgeschichte von Prv. 8,30a, in: Uebersetzung und Deutung, Fs. A.R. HULST, Nijkerk 1977.

RUTTEN M., Glyptique susienne, empreintes et cylindres, RA 44 (1950) 161-178.

SABATINI L., Thèmes iconographiques sculptés de Tell Mardikh et de Karkémish. Etude comparative, Syr. 51 (1974) 31-64.

SACHAU E., Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militär-Kolonie zu Elephantine, Leipzig 1911.

SAEVE-SOEDERBERGH T., Four Eighteenth Dynasty Tombs (Private Tombs at Thebes I), Oxford 1957.

EL-SAFADI H., Die Entstehung der syrischen Glyptik und ihre Entwicklung in der Zeit von Zimrilim bis Ammitaqumma. Teil I: UF 6 (1975) 313-352 Taf. II-XXV; Teil II: UF 7 (1976) 433-468.

SAGGS H.W.F., Rezension von K.M. KENYON, Amorites and Canaanites, London 1966, BSOAS 30 (1967) 404-405.

SAKENFELD K.D., The Bible and Women. Bane or Blessing?, ThTo 32 (1975) 222-233.

SALONEN A., Die Möbel des alten Mesopotamien nach sumerisch-akkadischen Quellen (AASF B 127), Helsinki 1963.
- Vögel und Vogelfang im Alten Mesopotamien (AASF B 180), Helsinki 1973.

SAMI A., A Note on the Style of the Syrian Glyptic, ZA (NF 23) 1965 173-176.

SANDARS N.K., The Sea Peoples. Warriors of the Ancient Mediterranean 1250-1150 B.C., London 1978.

SANDERS J.A., The Psalm Scroll of Qumran Cave 11 (DJD IV), Oxford 1965.
- The Dead Sea Psalms Scroll, New York 1967.

SANER H., Die Nacktheit, die Scham und das Kleid, "Der Bund" (Bern) 130 (1979) No. 234 15.

SANKALIA H.D., The Nude Goddess or "Shameless Woman" in Western Asia, India, and South Eastern Asia, Art As 23 (1969) 111-123.

SARRE F. und M. (Sammlung), Sammlung F. und M. Sarre. Katalog der Ausstellung im Städtischen Kunstinstitut, Frankfurt a.M. 1932.

SASSON J., Circumcision in the Ancient Near East, JBL 85 (1966) 473-476.
- Biographical Notices on Some Royal Ladies from Mari, JCL 25 (1973) 59-78.

SAUNERON S., Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme (Esna V), Le Caire 1962.

SCHACHERMEYR F., Die minoische Kultur des alten Kreta, Stuttgart 1964.
- Hörnerhelme und Federkronen als Kopfbedeckungen bei den "Seevölkern" der aegyptischen Reliefs, Ugaritica VI, Paris 1969 451-459.

SCHAEFER H., Eine nordsyrische Kultsitte? Zum grossen Denkstein von Ras Shamra, ZÄS 73 (1937) 54-56.
- Von ägyptischer Kunst. Eine Grundlage, 4.verbesserte Auflage, Wiesbaden 1963.

SCHAEFFER C.F.A., Les fouilles de Mineth-El-Beida et de Ras Shamra, 2[e] campagne, Syr. 12 (1931) 1-14.
- Les fouilles de Minet el-Beida et de Ras-Shamra, 3[e] campagne (printemps 1931), Syr. 13 (1932) 1-27.
- Les fouilles de Ras Shamra-Ugarit, 6[e] campagne, Syr. 16 (1935) 141-176.

SCHAEFFER C.F.A., Les fouilles de Ras Shamra-Ugarit, 9e campagne, Syr. 19 (1938) 193-255 und 313-334.
- Enkomi-Alasia, Bd.1: Nouvelles missions en Chypre 1946-50, Paris 1952.
- Les fouilles de Ras Shamra-Ugarit, 15e, 16e, 17e campagne (1951, 1952 et 1953), Syr. 31 (1954) 14-67.
- Matériaux pour l'étude des relations entre Ugarit et le Hatti, Ugaritica III, Paris 1956 1-250.
- Neue Entdeckungen in Ugarit, AfO 20 (1963) 206-215.
- 24e campagne de fouilles à Ras Shamra-Ugarit 1961, AAS 13 (1963) 123-134.
- Nouveaux témoignages du culte de El et de Baal à Ras Shamra-Ugarit et ailleurs en Syrie-Palestine, Syr. 43 (1966) 1-19.
- Commentaires sur les lettres et documents trouvés dans les bibliothèques privées d'Ugarit, Ugaritica V, Paris 1968 607-768.

SCHAEFFER C.F.A. u.a., Ugaritica, Paris, Bd.1 1939, Bd.2 1949, Bd.3 1956, Bd.4 1962, Bd.5 1968, Bd.6 1969.

SCHARBERT J., Rezension zu C.J. VOS, Woman in Old Testament Worship (Amsterdam 1968), BZ NF 13 (1969) 274-276.

SCHELKLE K.-H., Die Petrusbriefe. Der Judasbrief (HThK XIII/2), Freiburg/Basel/Wien 1964.

SCHILLER F., Die Jungfrau von Orleans, in: Die Heilige Johanna. Vollständige Dramentexte, hg. von J. SCHONDORFF, München/Wien 2 1965.

SCHLEIERMACHER F., Platon. Sämtliche Werke übersetzt von F. SCHLEIERMACHER. Bd.3: Phaidon, Politeia, Hamburg 1958.

SCHLOEGL H., Geschenk des Nils. Aegyptische Kunstwerke aus Schweizer Besitz (Ausstellungskatalog), Basel 1978.

SCHMID H.H., Wesen und Geschichte der Weisheit (BZAW 101), Berlin 1966.
- Gerechtigkeit als Weltordnung, Tübingen 1968.
- Altorientalische Welt in der atl. Theologie, Zürich 1974.

SCHMIDT E.F., Persepolis II. The Contents of the Treasury and other Discoveries (OIP 69), Chicago 1957.

SCHMIDT H., Die Psalmen (HAT 1.Reihe, Abt.15), Tübingen 1934.

SCHMIDT L., Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative (WMANT 38), Neukirchen-Vluyn 1970.

SCHMIDT W.H., Exodus (BK II,1), Neukirchen-Vluyn 1974.
- Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte, Neukirchen-Vluyn 1975.
- Einführung in das Alte Testament, Berlin/New York 1979.

SCHMIDTKE F., Träume, Orakel und Totengeister als Künder der Zukunft in Israel und Babylonien, BZ NF 11 (1967) 240-246.

SCHMITT H.-C., Elisa. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur vorklassischen nordisraelitischen Prophetie, Gütersloh 1972.

SCHMITT R., Exodus und Passah. Ihr Zusammenhang im Alten Testament (OBO 7), Freiburg i.Ue./Göttingen 1975.

SCHMOEKEL H., Heilige Hochzeit und Hoheslied (AKM XXXII,1), Wiesbaden 1956.
- Ziegen am Lebensbaum, AfO 18 (1957-58) 373-378.
- Kulturgeschichte des Alten Orients, Stuttgart 1961.
- Das Gilgamesch-Epos, Passau 1966.

SCHMUTTERMAYR G., RḤM - Eine lexikalische Studie, Bib. 51 (1970) 499-532.

Die Schöpfungsmythen. Aegypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und

Israeliten, mit einem Vorwort von M. ELIADE, Einsiedeln/Zürich/Köln 1964.

SCHOTT A., Das Gilgamesch-Epos, Stuttgart 1969.

SCHOTT S., Altägyptische Liebeslieder. Mit Märchen und Liebesgeschichten, Zürich [2]1950.

SCHOTTROFF W./STEGEMANN W.(Hg.), Traditionen der Befreiung.II: Frauen in der Bibel, München/Gelnhausen 1980.

SCHRADER E., Die Keilinschriften und das Alte Testament, Berlin [3]1903.

SCHREIER J., Göttinnen. Ihr Einfluss von der Urzeit bis zur Gegenwart, München 1977.

SCHREINER J., Geburt und Tod in biblischer Sicht, BiLe 7 (1966) 127-137.
- Hoseas Ehe, ein Zeichen des Gerichts, BZ 21 (1977) 163-183.

SCHUENGEL-STRAUMANN H., Gottesbild und Kultkritik vorexilischer Propheten (SBS 60), Stuttgart 1972.

SCHULZ H., Das Buch Nahum. Eine redaktionskritische Untersuchung (BZAW 129), Berlin/New York 1973.
- Zur "Stellung der Frau" in Stammesgesellschaften, in: W. SCHOTTROFF/ W. STEGEMANN, Traditionen der Befreiung. II: Frauen in der Bibel, München/Gelnhausen 1980 11-36.

SCHUMACHER G., Tell el-mutessellim, Bd.1, Leipzig 1908.

SCHUNK K.D., Zentralheiligtum, Grenzheiligtum und 'Höhenheiligtum' in Israel, Numen 18 (1971) 132-140.

SCHWALLY F., Miscellen, ZAW 11 (1891) 169-183.

SEEBASS H., Elia und Ahab auf dem Karmel, ZThK 70 (1973) 121-136.

SEGAL J.B., Popular Religion in Ancient Israel, JJS 27 (1976) 1-22.

SEGER J.D., Reflections on the Gold Hoard from Gezer, BASOR 221 (1976) 133-140.

Segert S., Die Sprache der moabitischen Königsinschrift, ArOr 29 (1961) 197-267.
- Altaramäische Grammatik, Leipzig 1975.

SEIBERT I., Die Frau im Alten Orient, Leipzig 1973.

SEIDL U., Die babylonischen Kudurru-Reliefs, BaghM 4 (1968) 7-220.

SELLIN E., Tell Taanek, Wien 1904.

VAN SELMS A., Marriage and Family Life in Ugaritic Literature (Pretoria Oriental Series I), London (Luzac) 1954.

SENDREY A., Music in Ancient Israel, London 1969.

SETTGAST J.(Hg.), Tutanchamun. Ausstellungskatalog, Mainz 1980.

SEUX M.-J., Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie (LAPO 8), Paris 1976.

SEYRIG H., De Junon Dolichénienne à Dionysos, Syr. 14 (1933) 368-380.
- Statuettes trouvées dans les montagnes du Liban, Syr. 30 (1953) 24-50.
- Cylindre mycénisant, Syr. 32 (1955) 29-34.
- Antiquitées syriennes: 3. Venus lugens capite obnupto, Syr. 32 (1955) 37-38.
- Antiquités syriennes: 4. Scène d'hiérogamie, Syr. 32 (1955) 38-41.
- Atarshamayn, Syr. 32 (1955) 42-43.

SEYRIG H., Cylindre représentant une tauromachie, Syr. 33 (1956) 169-174.
- Les dieux de Hierapolis, Syr. 37 (1960) 233-252.
- Quelques cylindres syriens, Syr. 40 (1963) 253-260.
- Un cylindre du Musée de Vienne, Ugaritica VI, Paris 1969 479-481.

SHILOH Y., The Proto-Aeolic Capital and Israelite Ashlar Masonry (Qedem 11), Jerusalem 1979.

SIEGELOVA J., Appu-Märchen und Ḫedammu-Mythus (StBT Heft 14), Wiesbaden 1971.

SIX J., De la glyptique syro-hittite jusqu'à Praxitèle, Syr. 6 (1925) 205-214.

SKINNER J., A Critical and Exegetical Commentary on Genesis (ICC), Edinburgh 1912.

SMEND R., Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte, Freiburg i. Br./Leipzig 1893, ²1899.
- Der biblische und der historische Elia, VT.S 28 (1975) 167-184.
- Die Entstehung des Alten Testaments, Stuttgart 1978.

SMITH M., The Veracity of Ezekiel, the Sins of Manasseh and Jeremiah 44,18, ZAW 87 (1975) 11-16.

SMITH R.H., Un cylindre syrien représentant Baal, Syr. 42 (1965) 253-260.

SMITH R.W., Die Religion der Semiten, Tübingen 1889, Darmstadt 1967 (Neudruck).

SMITH S., Old Babylonian Bronzes, BMQ 12 (1938) 138-140.

SMITH W.S., Interconnections in the Ancient Near East. A Study of the Relationships between the Arts of Egypt, the Aegean and Western Asia, New Haven 1965.

IN DER SMITTEN W.T., Vordeuteronomischer Jahwismus in Elephantine?, BiOr 28 (1971) 173-174.

SNIJDERS L.A., The meaning of *zr* in the O.T., OTS X, Leiden 1954 1-154.

VON SODEN W., Ein Zwiegespräch Hammurabis mit einer Frau, ZA NF 15 (1949) 151-194.
- Die Hebamme in Babylonien und Assyrien, AfO 18 (1957) 119-121.
- Akkadisches Handwörterbuch, Wiesbaden 1965-1981.
- Konflikte und ihre Bewältigung in babylonischen Schöpfungs- und Fluterzählungen. Mit einer Teil-Uebersetzung des Atramḫasis-Mythos, MDOG 111 (1979) 1-32.

SOGGIN J.A., Der Beitrag des Königtums zur israelitischen Religion, in: Studies in the Religion of Ancient Israel, VT.S 23, Leiden 1972 9-26.

SOKRATES (Kirchenhistoriker), Ecclesiastical History, ed. by W. BRIGHT, Oxford ²1893.

SOLYMAN T., Die Entstehung und Entwicklung der Götterwaffen im alten Mesopotamien und ihre Bedeutung, Beirut 1968.

SPEISER E.A., New Kirkuk Documents Relating to Family Laws, AASOR 10, New Haven 1930 1-73.
- Genesis (AncB I), Garden City (N.Y.) 1964.

SPELEERS L., Catalogue des intailles et empreintes orientales des musées royaux du cinquantenaire, Bruxelles 1917.
- Catalogue des intailles et empreintes orientales des Musées royaux d'art et d'histoire, Supplément, Bruxelles 1943.

SPIEGEL J., Die Entwicklung der Opferszenen in den Thebanischen Gräbern, MDAIK 14 (1956) 190-207.

SPYCKET A., La déesse Lama, RA 54 (1960) 73-84.
- La musique instrumentale mésopotamienne, JS (1972)153-209.
- Deux bronzes présargoniques du Louvre, La Revue du Louvre et des Musées de France 3 (1975) 151-155.
- La statuaire du Proche Orient ancien (HO 7.Abt., 1.Bd. B,2), Leiden 1981.

STADE B., Geschichte des Volkes Israel, Berlin ²1886.
- Miszellen: 13. Die vermeintliche Königin des Himmels, ZAW 6 (1886) 123-132.
- Das vermeintliche aramäisch-assyrische Aequivalent der *mlkt hšmjm* (Jer 7,44), ZAW 6 (1886) 289-339.

STADELMANN R., Syrisch-palästinensische Gottheiten in Aegypten, Leiden 1967.

STAEHELIN E., Untersuchungen zur ägyptischen Tracht im Alten Reich (MÄSt 8), Berlin 1966.
- Zur Hathorsymbolik in der ägyptischen Kleinkunst, ZÄS 105 (1978) 76-84.

STAEHLIN O.(Hg.), Des Clemens von Alexandreia. Der Erzieher, Buch II-III: Welcher Reiche wird gerettet werden (BKV 2.Reihe Bd. VIII), München 1934.

STAMM J.J., Hebräische Frauennamen, in: Festschrift zum 80. Geburtstag von W. BAUMGARTNER (VT.S 16), Leiden 1967 301-339.
- Die akkadische Namengebung, Leipzig 1939, Darmstadt ²1968.
- Beiträge zur hebräischen und altorientalischen Namenkunde, zu seinem 70. Geburtstag herausgegeben von E. JENNI und M.A. KLOPFENSTEIN (OBO 30), Freiburg i.Ue./Göttingen 1980.

STARKEY J.L./HARDING L., Beth Pelet II, Beth Pelet Cemetery (British School of Archaeology in Egypt 52), London 1932.

STARR R.F.S., Nuzi, 2 Bde., Harvard 1937/39.

STECK O.H., Ueberlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen (WMANT 26), Neukirchen-Vluyn 1968.
- Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Gen 2,4b-3,24 (BSt Heft 60), Neukirchen-Vluyn 1970.

STEINDORFF G./WOLF W., Die thebanische Gräberwelt (LÄS Heft 4), Glückstadt/Hamburg 1936.

STENDAHL K., The Bible and the Role of Woman, Philadelphia 1966.

STEPHAN S.H., Modern Palestinian Parallels to the Song of Songs, JPOS 2 (1922) 199-278.

STERN E., New Types of Phoenician Style Decorated Pottery Vases from Palestine, PEQ 110 (1978) 11-21.

STEUERNAGEL C., Deuteronomium und Josua, Göttingen 1900.

STOCK H., Studien zur Geschichte und Archäologie der 13. bis 17. Dynastie Aegyptens. Unter besonderer Berücksichtigung der Skarabäen dieser Zwischenzeit, Glückstadt/Hamburg/New York 1942.

STOCKS H., Studien zu LUKIANs "De Syria Dea", Ber. 4 (1937) 1-40.

STOCKTON E.D., The Woman. A Biblical Theme, Australian Journal of Biblical Archaeology 2 (1973) 106-112.

STOEBE H.J., Das erste Buch Samuelis (KAT VIII,1), Gütersloh 1973.

STOLZ F., Jahwes und Israel Kriege. Kriegstheorien und Kriegserfahrungen im Glauben des alten Israel, Zürich 1972.

STOLZ F., Strukturen und Figuren im Kult von Jerusalem (BZAW 118), Berlin 1970.

STORY I.K., The Book of Proverbs and the Nordwest Semitic Literature, JBL 64 (1945) 319-337.

STRABO, The Geography (of STRABO). With an English Translation by H.L. JONES, 8 Vol., Cambridge (Mass.) 1917-1932, Vol. 3 1967 (Neudruck), Vol.8 1959 (Neudruck).

STROMMENGER E., Fünf Jahrtausende Mesopotamien. Die Kunst von den Anfängen um 5000 v.Chr. bis zu Alexander dem Grossen, München 1962.
- Mesopotamische Gewandtypen von der frühsumerischen bis zur Larsa-Zeit, APA 2 (1971) 37-55.
- Der Garten zu Eden. Sieben Jahrtausende Kunst und Kultur an Euphrat und Tigris, Berlin 1978.

TADMOR M., Female Relief Figurines of Late Bronze Age Canaan, ErIs 15 (1981) 79-83 (hebr.), 80* (engl.).

TALLQVIST K.L., Akkadische Götterepitheta (Societas Orientalis Fennicae, Studia Orientalia 7), Helsinki 1938.

TANNER R., Untersuchungen zur Rechtsstellung der Frau im pharaonischen Aegypten, Klio 46 (1966) 45-81.
- Untersuchungen zur ehe- und erbrechtlichen Stellung der Frau im pharaonischen Aegypten, Klio 49 (1967) 5-37.

TERRACE L.B.E., The Art of the Ancient Near East in Boston. Museum of Fine Arts, Boston 1962.

TERRIEN S., Toward a Biblical Theology of Womanhood, RelLife 42 (1973) 322-333.

TERTULLIAN, De cultu feminarum (La toilette des femmes), ed. M. TURCAN (Sources chrétiennes Nr.173), Paris 1971.

THIEL W., Die deuteronomistische Redaktion von Jer 1-25 (WMANT 41), Neukirchen-Vluyn 1973.

THIMME J., Phönizische Elfenbeine (Bildhefte des Badischen Landesmuseums Karlsruhe), Karlsruhe 1973.

THOMAS W.D., Archaeology and Old Testament Study, Oxford 1967.

THUREAU-DANGIN F./BARROIS A./DOSSIN G./DUNAND M., Arslan-Tash, 2 Bde (Text und Atlas), Paris 1931.

THUREAU-DANGIN F./DUNAND M., Til-Barsib, 2 Bde (Text und Atlas), Paris 1936.

TOBLER A.J., Excavations at Tepe Gawra. Vol.II (Levels IX-XX), Philadelphia 1950.

TOSCANNE P., Sur la figuration et le symbole du scorpion, RA 14 (1917) 187-203.

TOURNAY R., Le Ps 68 et le livre des Juges, RB 66 (1959) 358-368.

TOY C.H., The Book of Proverbs (ICC), Edinburgh 1899, ^{3}1914.

TRAN TAM TINH V., Isis Lactans (EPRO 37), Leiden 1973.

TRIBLE P., Gegen das patriarchalische Prinzip in Bibelinterpretationen, in: E. MOLTMANN-WENDEL (Hg.), Frauenbefreiung, München 1978 93-117.

TUERCK U., Die Stellung der Frau in Elephantine als Ergebnis persisch-babylo-

nischen Rechtseinflusses, ZAW 41 (1928) 166-169.

TUFNELL O. u.a., Lachish II. The Fosse Temple, London 1940.
- Lachish III. The Iron Age, London 1953.
- Lachish IV. The Bronze Age, London 1958.

TUR-SINAI N., Unverstandene Bibelworte I: Ps 68,24-25, VT 1 (1951) 308-309.

TZORI N., Cult Figurines in the Eastern Plain of Esdraelon and Beth-Shean, ErIs 5 (1958) 52-54.

UCKO P.J., Anthropomorphic Figurines of Predynastic Egypt and Neolitic Crete with Comparative Material from the Prehistoric Near East and Mainland Greece (Anthropological Institute Occasional Paper 24), London 1970.

UEHLINGER C., Der Ruhetag. Ueberlegungen zum atl. Sabbat (Vorexamensarbeit Altes Testament, eingereicht bei Prof. A. SCHENKER), Freiburg i.Ue. 1979 (unveröffentlicht).

UNTERSTE H., Theologische Aspekte der Tiefenpsychologie von C.G. JUNG, Düsseldorf 1977.

USSISHKIN D., Excavations at Tel Lachish 1973-1977. Preliminary Report (Tel Aviv University, Institute of Archaeology, Reprint Series No.3), Tel Aviv 1978.

VANDIER D'ABBADIE J., Catalogue des ostraca figurés de Deir el-Médineh, Le Caire 1936-1959.
- Deux ostraca figurés, BIFAO 56 (1957) 21-34.

VANDIER J., Manuel d'archéologie égyptienne, Tomes I-V, Paris 1952-1969.

VANEL A., L'iconographie du dieu de l'orage dans le Proche Orient ancien jusqu'au VIIe siècle avant J.C. (CRB 3), Paris 1965.

VATKE W., Die Religion des Alten Testamentes nach den kanonischen Büchern entwickelt, Bd.I, Berlin 1835.

VATTIONI F., I sigilli ebraici, Bib. 50 (1969) 357-388.

VAUGHAN P.H., The meaning of *"bāmâ"* in the Old Testament. A Study of Etymological, Textual and Archaeological Evidence (MSSOTS 3), Cambridge 1974.

DE VAUX R., Sur le voile des femmes dans l'Orient Ancien. A propos d'un bas relief de Palmyre, RB 44 (1935) 397-412.
- Les fouilles de Tell el-Farah près Naplouse, 1ère campagne (suite), RB 54 (1947) 573-589.
- Les fouilles de Tell el-Farah près Naplouse, 6e campagne, RB 64 (1957) 552-580.
- Das Alte Testament und seine Lebensordnungen, 2 Bde., Freiburg i.Br. 1960 und 1962.
- Les fouilles de Tell el-Farah. Rapport préliminaire, 7e, 8e, 9e campagnes 1958-1960, RB 69 (1962) 212-253.

VAWTER B., The Ugaritic use of *GLMT*, CBQ 14 (1952) 319-322.

VIGNEAU A./OZENFANT A., Encyclopédie photographique de l'art, 2 Vol., Paris 1935-37.

VINCENT A., La religion des Judéo-Araméens d'Elephantine, Paris 1937.

VINCENT H., Canaan d'après l'exploration récente, Paris 1907.

VINCENT L.H., La peinture céramique paléstinienne, Syr. 5 (1924) 81-107, 186-202 und 294-315.
- Le Ba'al Cananéen de Beisan et sa parèdre, RB 37 (1928) 512-543.

VINCENT L.H./STEVE A.-M., Jérusalem de l'Ancien Testament, Bd.2 (IIe et IIIe partie), Paris 1956.

VIROLLEAUD C., Anat et la génisse, Syr. 17 (1936) 150-173.
- Les nouveaux textes mythologiques et liturgiques de Ras Shamra, Ug. V, Paris 1968 545-606.

VLAARDINGERBROEK J., Psalm 68 (Diss.), Amsterdam 1973.

VOLLENWEIDER M.-L., Catalogue raisonné des sceaux-cylindres et intaillés, Vol. I (Musée d'art et d'histoire de Genève), Genève 1967.

VOLLGRAFF-ROES A., The Lion with Body Markings in Oriental Art, JNES 12 (1953) 40-43.

VOLTEN A., Das demotische Weisheitsbuch (AAeg II), Kopenhagen 1941.

VOLZ P., Die biblischen Altertümer, Stuttgart ²1925.

VORLAENDER H., Mein Gott. Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Testament (AOAT 23), Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1975.

VOS C.J., Woman in Old Testament Worship (Diss.), Amsterdam 1968.

VRIEZEN T.C., The Religion of Ancient Israel, London 1967.

WAECHTER L., Der Tod im Alten Testament, Stuttgart 1967.

WAEHREN M., Brot und Gebäck im Leben und Glauben des Alten Orient, Bern 1967.

WARD W.A., Un cylindre syrien inscrit de la deuxième période intermédiaire, Syr. 42 (1965) 35-44.
- La déesse nourricière d'Ugarit, Syr. 46 (1969) 225-239.
- Rezension zu W. HELCK, Betrachtungen zur grossen Göttin und den ihr verbundenen Gottheiten (München 1971), BiOr 30 (1973) 19-22.

WARD W.H., Cylinders and other Oriental Seals in the Library of J. Pierpont Morgan, New York 1909.
- The Seal Cylinders of Western Asia (Publication Nr.100 of the Carnegie Institution of Washington), Washington 1910.

WAY P.A., Women, the Church and Liberation: A Growth-Oriental Bibliography, Dialog 10 (1971) 93-103.

WEADOCK P.N., The Giparu at Ur, Iraq 33 (1975) 101-128.

WEBER O., Altorientalische Siegelbilder (AO 17/18), Leipzig 1920.

VAN DER WEIDEN W.A., Le livre des proverbes. Notes philologiques (BibOr 23), Rom 1970.

WEIDNER E., Gestirn-Darstellungen auf babylonischen Tontafeln (Oesterreich. Akademie der Wissenschaften. Philosoph.-hist. Klasse. Sitzungsberichte 254. Bd., 2. Abhandlung), Wien 1967.

WEIMAR P./ZENGER E., Exodus. Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels (SBS 75), Stuttgart 1975.

WEINFELD M., Deuteronomy and the Deuteronomic School, Oxford 1972.
- The Worship of Molech and of the Queen of Heaven and its Background, UF 4 (1972) 133-154.

WEIPPERT H., Die Prosareden des Jeremiabuches (BZAW 132), Berlin/New York 1973.

WEIPPERT M., Kanaanäische "Gravidenflaschen". Zur Geschichte einer ägyptischen Gefässgattung in der asiatischen "Provinz", ZDPV 93 (1977) 268-282.

WEISER A., Die Psalmen (ATD 14/15), Göttingen 1950.
- Der Prophet Jeremia (ATD 20/21), Göttingen 1952.
- Das Deboralied, ZAW 30 (1959) 67-97.

WELLHAUSEN J., Israelitische und jüdische Geschichte, Berlin 1894, ^{9}1958.
- Reste arabischen Heidentums, Berlin ^{3}1961.

WELTEN P., Kulthöhe und Jahwetempel, ZDPV 88 (1972) 19-37.

WENHAM G., Betulah. A Girl of Marriageable Age, VT 22 (1972) 326-348.

WENIG S., Die Frau im Alten Aegypten, Leipzig 1967.

WENTE E.F. u.a., Scenes of King Herihor in the Court. The Temple of Khonsu Vol.I (OIP 100), Chicago 1979.

WESEL U., Der Mythos vom Matriarchat. Ueber BACHOFENs Mutterrecht und die Stellung von Frauen in frühen Gesellschaften, Frankfurt a.M. 1980.

WESTENDORF W., Das alte Aegypten, Baden-Baden 1968.

WESTERMANN C., Jesaja, Kap. 40-66 (ATD 19), Göttingen 1966.
- Genesis (BK I,1-3), Neukirchen 1966-1982.

WESTPHAL A., Dictionnaire encyclopédique de la bible, 2.Vol., Paris 1932.

WHITE J.B., A Study of the Language of Love in the Song of Songs and Ancient Egyptian Poetry (SBL Dissertation Series 38), Missoula 1978.

WHITLEY C.F., The Deuteronomic Presentation of the House of Omri, VT 2 (1952) 137-152.

WHITNEY J.T., "Bamoth" in the Old Testament, TynB 30 (1979) 125-147.

WHYBRAY R.N., Wisdom in Proverbs (Studies in Biblical Theology Nr.45), London 1965, ^{2}1967.
- Proverbs VIII 22-31, in: J.L. CRENSHAW, Studies in Ancient Israelite Wisdom, New York 1976 390-400.

WIDENGREN G., The Accadian and Hebrew Psalms of Lamentation as Religious Documents. A Comparative Study, Uppsala 1936.
- Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum, Stuttgart 1955.

WILCKE C., Die akkadischen Glossen in TMH NF 3 Nr.25 und eine neue Interpretation des Textes, AfO 23 (1970) 84-87.

WILD H., Les danses sacrées de l'Egypte ancienne (SOr 6), Paris 1963 33-118.

WILDBERGER H., Jesaja (BK X,1-3), Neukirchen-Vluyn 1965ff.

WILDUNG D., Staatliche Sammlung ägyptischer Kunst in München, München ^{2}1976.

WILKINSON A., Ancient Egyptian Jewellery, London 1971.

WILKINSON C.W., Ivories from Ziwiye (Monographien der Abegg Stiftung 7), Bern 1975.

WINTER U., Die Taube der fernen Götter im Ps 56,1 und die Göttin mit der Taube in der vorderasiatischen Ikonographie, in: O. KEEL, Vögel als Boten (OBO 14), Freiburg i.Ue./Göttingen 1977 37-78.

WISEMANN D.J., Götter und Menschen im Rollsiegel Westasiens, Prag 1958.

WOLDERING I., Bildkataloge des Kestner Museums Hannover I: Ausgewählte Werke der ägyptischen Sammlung, Hannover 1955.

WOLF W., Das schöne Fest von Opet. Die Festzugsdarstellung im grossen Säulengang des Tempels von Luksor, Leipzig 1931.
- Die Kunst Aegyptens. Gestalt und Geschichte, Stuttgart 1957.

WOLFF H.W., Dodekapropheton 1. Hosea (BK XIV,1), Neukirchen-Vluyn 1961.
- Dodekapropheton 2. Joel und Amos (BK XIV,2), Neukirchen-Vluyn 1969.
- Anthropologie des Alten Testaments, München 1973.
- Jahwe und die Götter in der alttestamentlichen Prophetie, in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament, München [2]1973 418-441.
- Die Hochzeit der Hure. Hosea heute, München 1979.

WOOLLEY C.L., The Royal Cemetery (Ur Excavations II), New York 1934.
- Alalakh. An Acount of the Excavations at Tell Atchana in the Hatay 1937-1949 (Reports of the Research Committee of the Society of Antiquaries of London 18), Oxford 1955.

WOOLLEY C.L./HOGARTH D.G., Carchemish I. Introductory, London 1914, [2]1969.
- Carchemish II. The Town Defences, London 1921, [2]1969.
- Carchemish III. The Excavations in the Inner Town, London 1952.

WUERTHWEIN E., Ruth (HAT I,18), Tübingen [2]1969 1-24.
- Das Hohelied (HAT I,18), Tübingen [2]1969 25-71.
- Das Erste Buch der Könige Kap. 1-16 (ATD 11,1), Göttingen 1977.

YADIN Y., Hazor II (Season 1956), Jerusalem 1960.
- Hazor III-IV (Seasons 1957-58), Jerusalem 1961.

YAMAUCHI E.M., Cultic Prostitution. A Case Study in Cultural Diffusion, in: H.A. HOFFNER (ed.), Orient and Occident (Fs. C.H. GORDON), AOAT 22, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1973 213-222.

YOUNG D.W., With Snakes and Dates. A Sacred Marriage Drama at Ugarit, UF 9 (1977) 291-314.

YOUNG R.S., The 1961 Campaign at Gordion, AJA 66 (1962) 153-168.

ZABA Z., Les maximes de Ptahhotep, Prag 1956.

ZAKOVITCH Y., Sisseras Tod, ZAW 93 (1981) 364-374.

ZAYADINE F., Recent Excavations on the Citadel of Amman, ADAJ 18 (1973) 17-39.

ZENGER E., Die Sinaitheophanie. Untersuchungen zum jahwistischen und elohistischen Geschichtswerk, Würzburg 1971.
- Das Buch Exodus (Geistliche Schriftlesung 7), Düsseldorf 1978.
- Das Buch Judit (JSHRZ I,6), Gütersloh 1981.

ZIEGELR K./SONTHEIMER W.(Hg.), Der kleine PAULY. Lexikon der Antike, 5 Bde., Stuttgart 1964-1975.

ZIJL P.J. VAN, Baal. A Study of Texts in Connexion with Baal in the Ugaritic Epics (AOAT 10), Neukirchen-Vluyn 1972.

ZIMMERLI W., Ezechiel (BK XIII,1-2), Neukirchen-Vluyn 1969.
- Grundriss der alttestamentlichen Theologie, Stuttgart [2]1975.
- 1. Mose 12-25. Abraham (ZBK 1,2), Zürich 1976.

ZIMMERN H., Die babylonische Göttin im Fenster, OLZ 3 (1928) 1f.

ZSCHOKKE H., Die biblischen Frauen des Alten Testaments, Freiburg 1882.
- Das Weib im Alten Testament, Wien 1883.

Die Zürcher Bibel, hgg. vom Kirchenrat des Kantons Zürich, Zürich 1962.

Nachtrag

ARCHI A., The Epigraphic Evidence from Ebla and the Old Testament, Bibl. 60 (1979) 556-566.

BRUNNER-TRAUT E., Der Tanz im Alten Aegypten (ÄF 6), Hamburg 1938.

BUSCHOR E., Samos 1952-1957, in: Neue deutsche Ausgrabungen im Mittelmeergebiet und im Vorderen Orient, Berlin 1955 197-224.

CAZELLES H., Art."Premiers-nés. Ancien Testament", DBS VIII 482-491.

ELIADE M., Geschichte der religiösen Ideen. Bd.I: Von der Steinzeit bis zu den Mysterien von Eleusis, Freiburg i.Br. 31980.

GJERSTAD E., Swedish Cyprus Expedition. Finds and Results of the Excavations in Cyprus 1927-31, 4 Vol., Stockholm/Lund 1934-1972.

GOETTNER-ABENDROTH H., Die Göttin und ihr Heros. Die matriarchalen Religionen in Mythos, Märchen und Dichtung, München 31983.

GRUBER M.I., The Qadesh in the Book of Kings and in other Sources, Tarb. 52 (1983) 167-176.

LOHFINK N., Kohelet (Die Neue Echter Bibel), Würzburg 1980.

MUELLER H.P., Das Wort von den Totengeistern Jes 8,19f., WO 8 (1975) 65-76.

MULACK C., Die Weiblichkeit Gottes. Matriarchale Voraussetzungen des Gottesbildes, Berlin 1983.

SCHENK H., Die feministische Herausforderung. 150 Jahre Frauenbewegung in Deutschland, München 21981.

TRIBLE P., God and the Rhetoric of Sexuality, Philadelphia 1978.

POULSEN F., Zur Zeitbestimmung der Enkomifunde, JdI 26 (1911) 215ff.

3. BIBELSTELLEN-REGISTER

Gen

Klgl

Ez

ABBILDUNGEN

Dort, wo die Umzeichnung nicht aus früheren Publikationen übernommen worden ist (zu * siehe Abkürzungsverzeichnis), wurde ihr das in den Legenden als erstes zitierte Werk zugrundegelegt. Auf die Wiedergabe von Keilschriftzeichen wurde verzichtet. Auf den Zeichnungen der Siegel ist jedoch die Kolumnenunterteilung vermerkt.

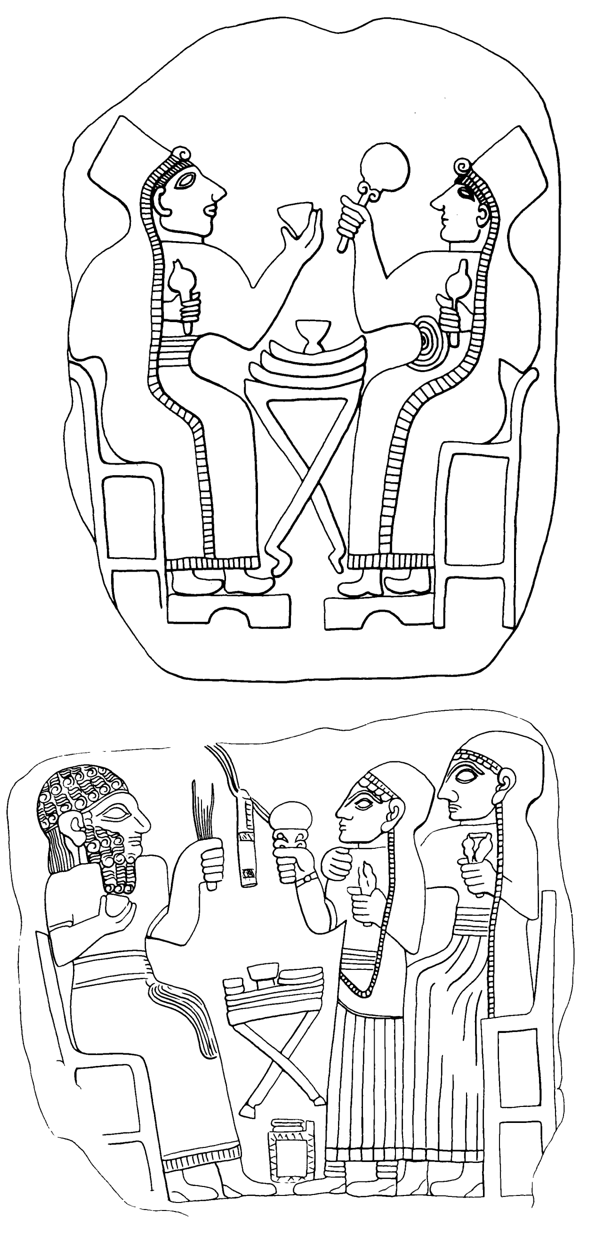
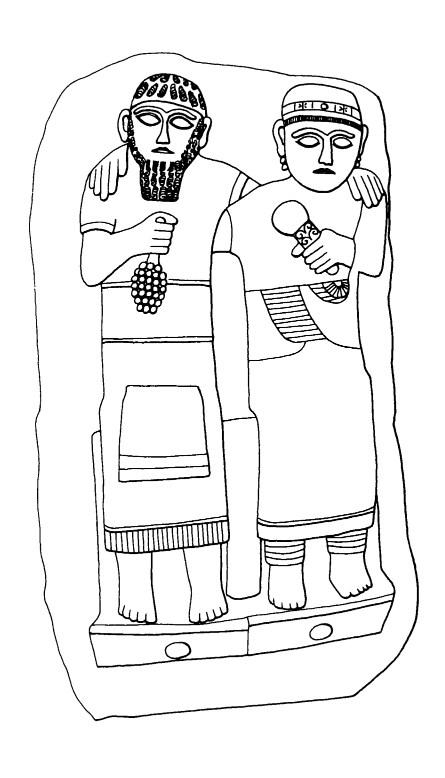


Abb. 1: Stele aus Maraş, späthethitisch, in Istanbul; MOORTGAT, Bergvölker Taf. 59; ORTHMANN, Untersuchungen Taf. 45a; PRITCHARD, ANEP Nr. 631.*

Abb. 2: Stele aus Maraş, späthethitisch, in Istanbul; BITTEL, Die Hethiter Taf. 315; ORTHMANN, Untersuchungen Taf. 47d; PRITCHARD, ANEP Nr. 632; Zeichnung: H. KEEL-LEU.





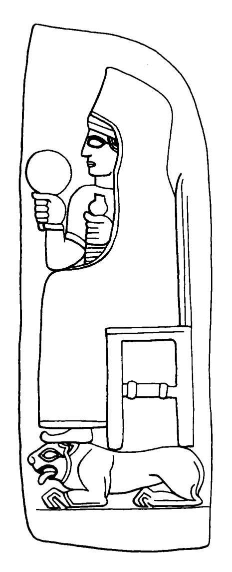


Abb. 3: Doppelsitzbild aus Maraş, späthethitisch, in Adana; AKURGAL, Kunst der Hethiter Taf. 139; ORTHMANN, Untersuchungen Taf. 43h; BITTEL, Die Hethiter Taf. 317.*

Abb. 4: Stele aus Birecik, späthethitisch, im Britischen Museum; BOSSERT, Altanatolien Nr. 866; ORTHMANN, Untersuchungen Taf. 5c.*

Abb. 5: Eckblock (Schmalseite) aus Karkemisch, späthethitisch, in Ankara; ORTHMANN, Untersuchungen Taf. 29f; MOORTGAT, Bergvölker Taf. 79; BOSSERT, Altanatolien Nr. 845; PRITCHARD, ANEP Nr. 201.*



Abb. 6: Stele aus Malatya, späthethitisch, in Ankara; RIEMSCHNEIDER, Die Welt der Hethiter Taf. 44; ORTHMANN, Untersuchungen Taf. 42f.*

Abb. 7: Detail eines Reliefbruchstücks aus Karkemisch, späthethitisch in Ankara; ORTHMANN, Untersuchungen Taf. 34f; WOOLLEY/HOGARTH, Carchemish III Taf. B 64b; BOSSERT, Altanatolien Nr. 823.*

Abb. 8: Detail einer Siegelabrollung aus Nuzi, mitannisch; PORADA, Nuzi Taf. 37 und 53 Nr. 736; BARRELET, Déesses armées Abb. 12 (Detail).*





Abb. 9: Terrakottafigürchen aus Neirab, 7./6. Jh. v. Chr.; ABEL/BARROIS, Neirab 311 Abb. 14.

Abb. 10: Fragment eines Reliefs, römisch, im Antikenmuseum Berlin; SEYRIG, De Junon Pl. XXXVIII,2.

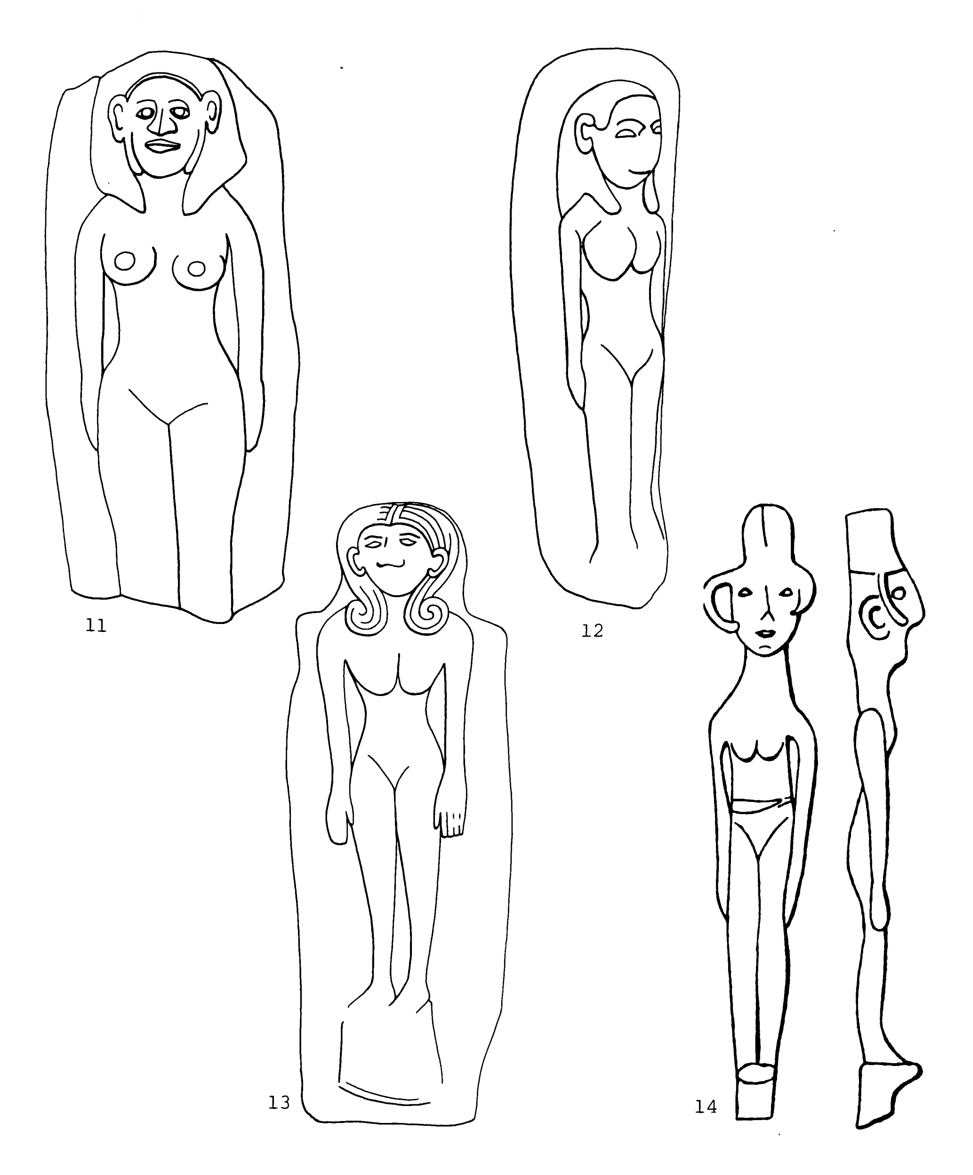


Abb. 11: Terrakottarelief vom Tell Josef (Jesreelebene), späte Bronzezeit; TZORI, Cult Figurines Pl. z,4.*

Abb. 12: Terrakottarelief vom Tell Masad (bei Bet Schean), späte Bronzezeit; TZORI, Cult Figurines Pl. z,2.*

Abb. 13: Terrakottarelief aus Ras Schamra, 14./13. Jh. v. Chr., im Louvre; BARRELET, Deux déesses Pl. II,b.*

Abb. 14: Bronzefigur aus Gezer, mittlere Bronzezeit; NEGBI, Gods 79 Fig. 93 Nr. 1601; MACALISTER, Gezer II 419 Abb. 504 Nr. 12; PRITCHARD, Figurines Nr. 291.*

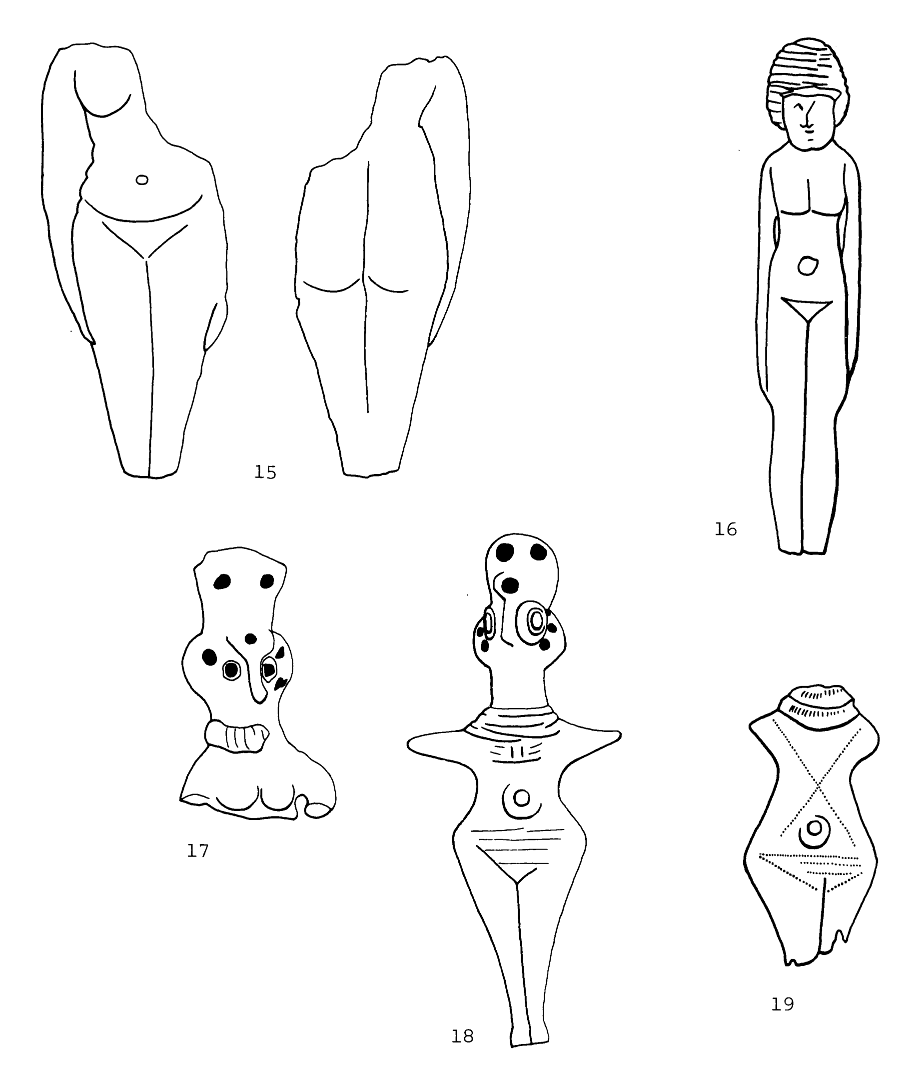


Abb. 15: Terrakottafigur vom Tell Zippor, 530-350; NEGBI, A Deposit Pl. IV,8.*

Abb. 16: Elfenbeinfigürchen vom Tell Beerscheba, hellenistische Zeit; AHARONI, Beer Sheba Pl. 59,B.*

Abb. 17: Fragment einer Terrakottafigur vom Tell Mardich, 1900-1600; MATTHIAE, Le figurine (Missione 1964) Tav. 72,5.*

Abb. 18: Terrakottafigur, 2. Jt. v. Chr., im Royal Ontario Museum Toronto; NEEDLER, Palestine Pl. IV,a.*

Abb. 19: Fragment einer Terrakottafigur vom Tell Mardich, 1900-1600; MATTHIAE-SCANDONE, Le figurine (Missione 1966) Tav. 43,7.*

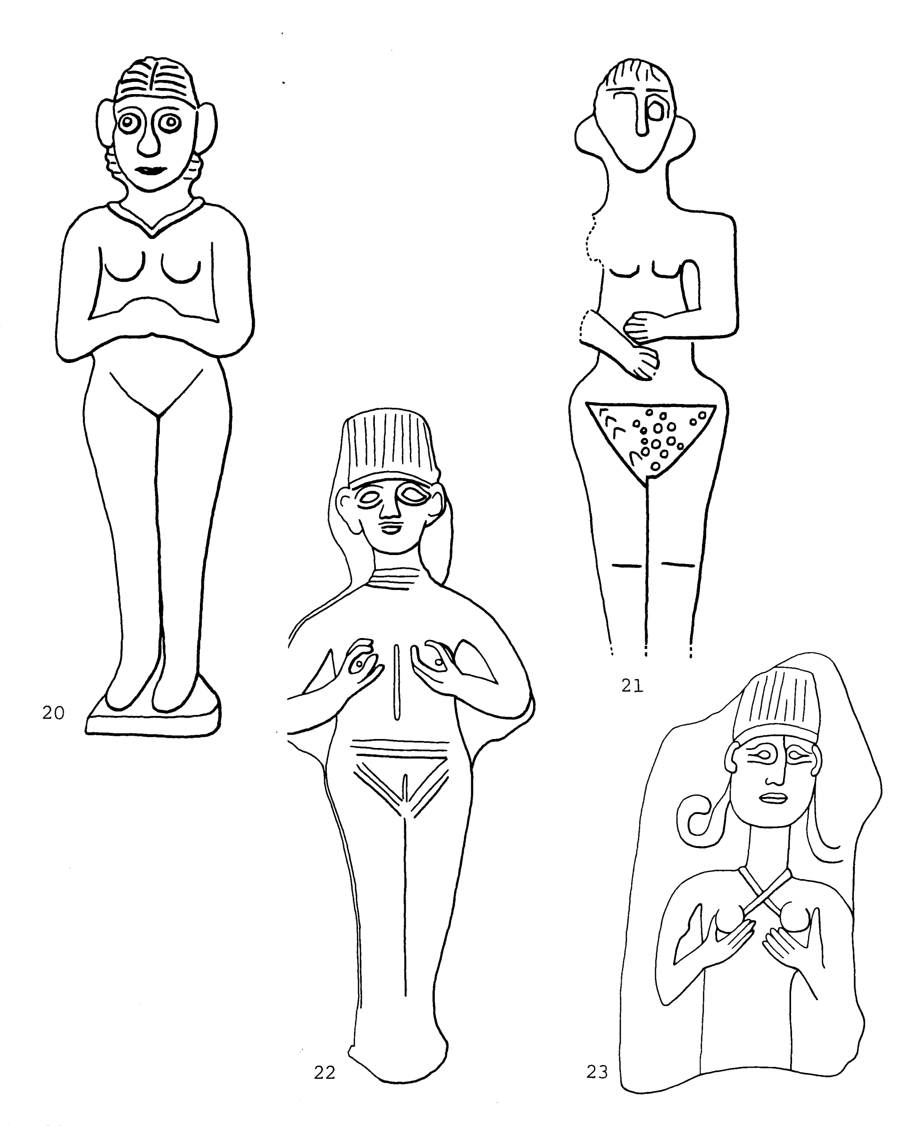


Abb. 20: Bronzefigürchen, wahrscheinlich aus Phönizien, mittlere Bronzezeit I-IIA, im Medelhavsmuseet Stockholm; NEGBI, Gods Pl. 43 Nr. 1573; SPYCKET, Deux bronzes présargoniques Abb. 3.*

Abb. 21: Elfenbeinfigürchen, palästinisch (?), Mitte 2. Jt. v. Chr., im Royal Ontario Museum Toronto; From the Lands of the Bible Nr. 17.*

Abb. 22: Terrakottarelief aus Megiddo (Grab 26B), späte Bronzezeit; GUY, Megiddo Tombs Pl. 155,9; MAY, Material Remains Pl. 31 Nr. 598; PRITCHARD, Figurines Nr. 62.*

Abb. 23: Fragment eines Terrakottareliefs, späte Bronzezeit, im Rockefeller-Museum Jerusalem; PRITCHARD, ANEP Nr. 469,4.*

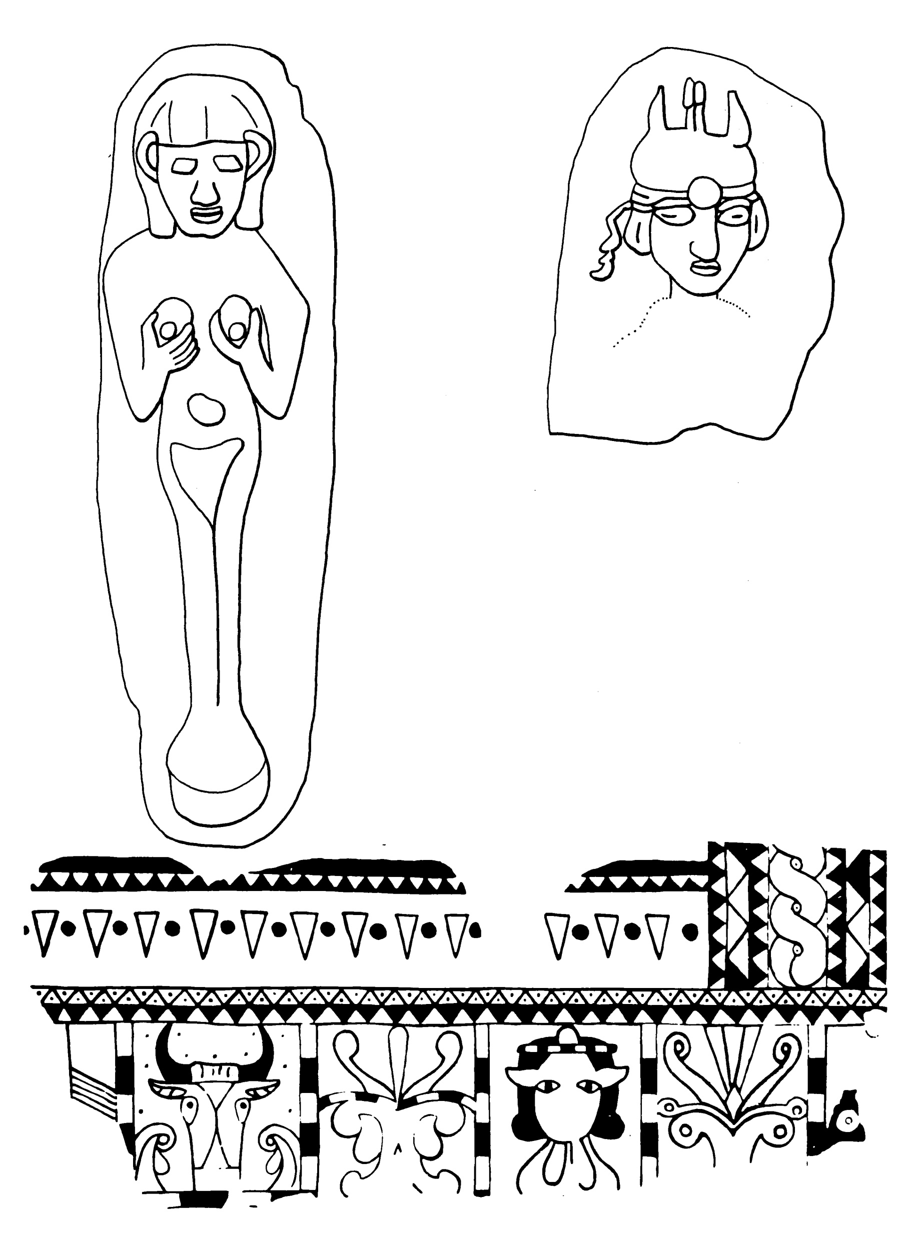


Abb. 24: Terrakottarelief vom Tell Zeror, späte Bronzezeit; OHATA, Tel Zeror II Pl. 47,1.*

Abb. 25: Abdruck vom Fragment eines Terrakottamodells aus Lachisch, späte Bronzezeit; TUFNELL, Lachish IV Pl. 48,2.*

Abb. 26: Fragment einer Wandmalerei in Nuzi, 2. Hälfte 2. Jt. v. Chr.; FRANKFORT, Art 251 Abb. 291.

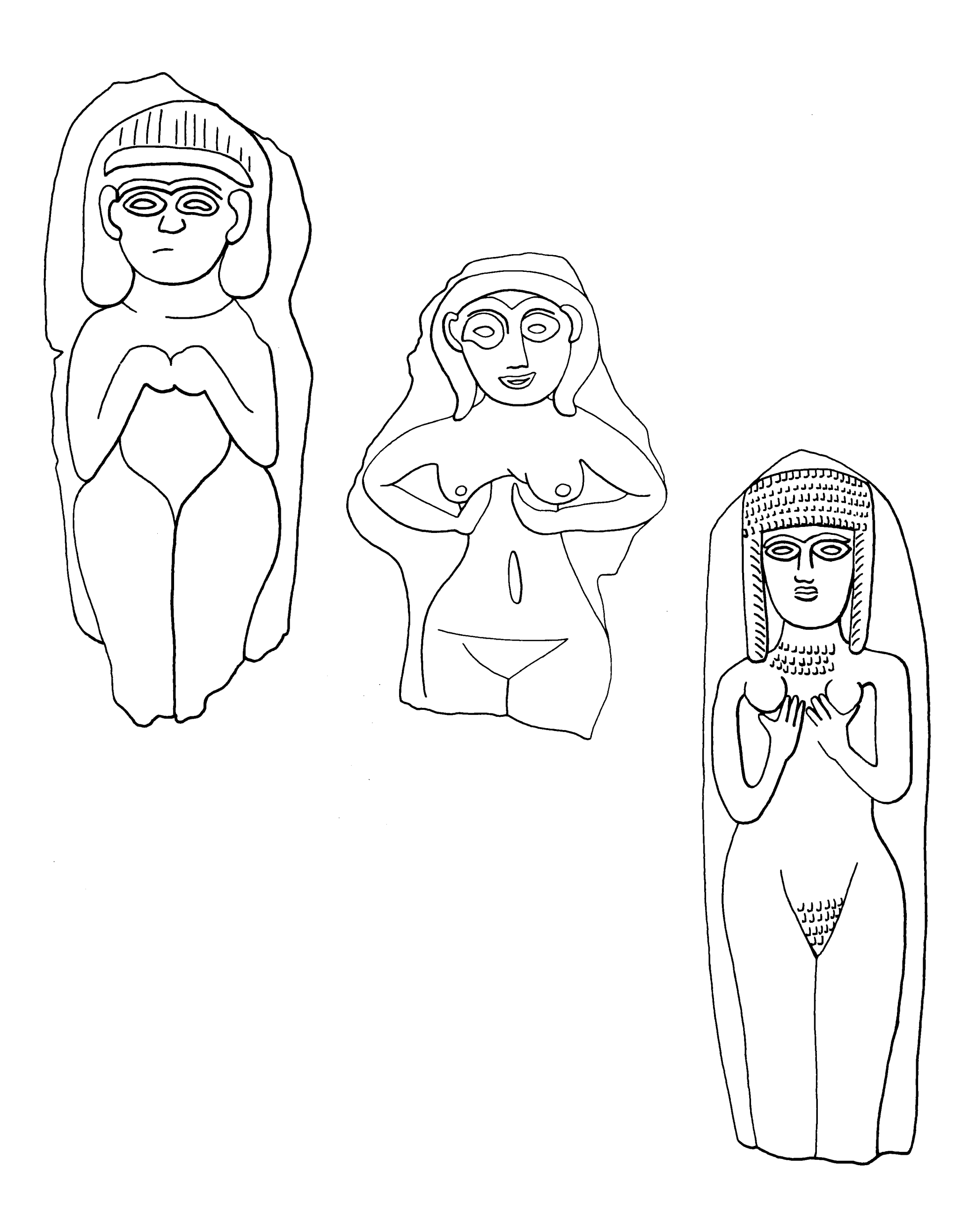


Abb. 27: Glasrelief aus Lachisch (Grab 4004), ca. 1450 v. Chr.; TUFNELL, Lachish IV Pl. 27,2; KUEHNE, Bemerkungen 311 Abb. 5.*

Abb. 28: Terrakottarelief vom Tell Zeror (Grab V), Eisenzeit; OHATA, Tel Zeror II Pl. 47,3.*

Abb. 29: Terrakottarelief aus Neirab, 7./6. Jh. v. Chr.; BARROIS/CARRIERE, Neirab Pl. 51,31.*

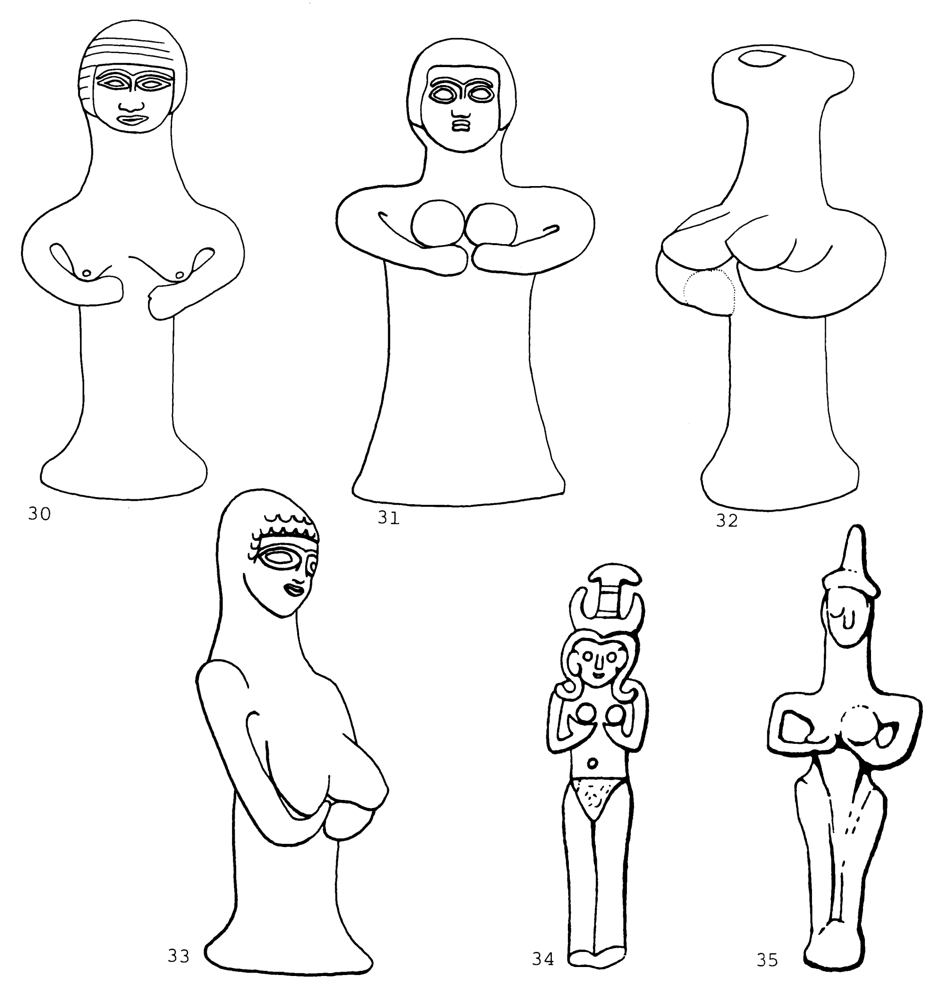


Abb. 30: Säulenfigürchen aus Lachisch, 7. Jh. v. Chr., im Metropolitan Museum; Zeichnung nach Postkarte.*

Abb. 31: Säulenfigürchen aus Lachisch, 7./6. Jh. v. Chr.; TUFNELL, Lachish III Pl. 28,10.*

Abb. 32: Bemaltes Säulenfigürchen aus Beerscheba, 8. Jh. v. Chr.; AHARONI, Beer Sheba I Pl. 27,2.*

Abb. 33: Säulenfigürchen aus Jerusalem, 8. Jh. v. Chr.; AVIGAD, Excavations in the Jewish Quarter Pl. 30B.*

Abb. 34: Bleifigürchen vom Tell el-Ajjul, 17./16. Jh. v. Chr.; NEGBI, Canaanite Gods 80 Fig. 94 Nr. 1602; PETRIE, Ancient Gaza I Pl. 21,112.*

Abb. 35: Bronzefigürchen aus Megiddo, 1700-1650; NEGBI, Canaanite Gods 67 Fig. 82 Nr. 1542; LOUD, Megiddo II Pl. 234,18.*



Abb. 36: Kalksteinstele, 19. Dyn., im Britischen Museum; PRITCHARD, ANEP Nr. 473; GRESSMANN, AOB Nr. 270; LEIBOVITCH, Kent 23.



Abb. 37: Bemalte Stele, 19./20. Dyn., in der Sammlung des Winchester College; EDWARDS, A Relief Pl. III; LEIBOVITCH, Kent 28.*

Abb. 38: Terrakottarelief aus Lachisch, 1300-1050; TUFNELL, Lachish IV Pl. 49,4.*

Abb. 39: Terrakottarelief vom Tell Bet Mirsim, späte Bronzezeit; ALBRIGHT, Astarte Plaques Pl. A,5.*

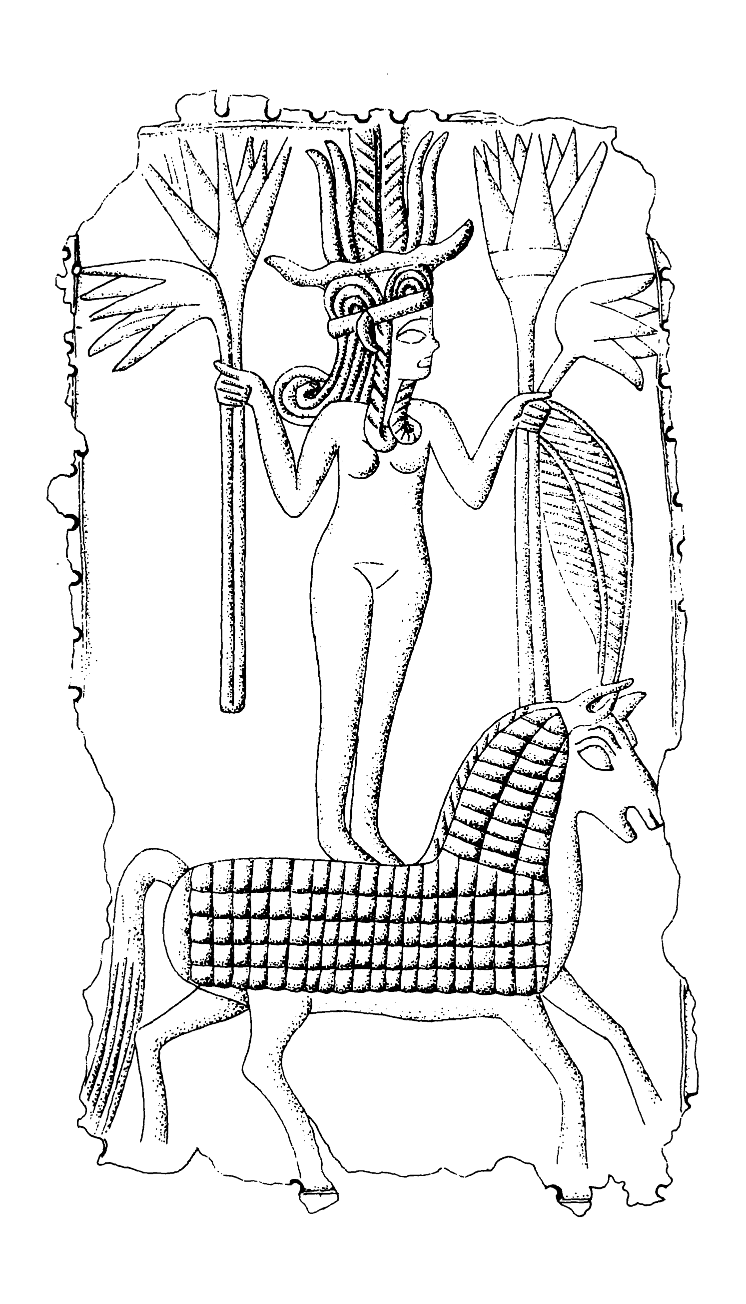


Abb. 39a: Goldplakette aus Lachisch, 12. Jh. v. Chr.; CLAMER, A Gold Plaque 153 Fig. 1 und Pl. 36; USSISHKIN, Tel Lachish 1973-77 Pl. 8.



Abb. 40: Bronzeplakette aus Akko (Grab B 3), späte Bronzezeit; BEN-ARIEH/ EDELSTEIN, Akko Pl. 6,1.*

Abb. 41: Goldanhänger aus Minet el-Beida, späte Bronzezeit, im Louvre; NEGBI, Gods 99 Fig. 118 Nr. 1700; PRITCHARD, ANEP Nr. 465; BARRELET, Deux déesses Pl. II,d.

Abb. 42: Goldanhänger aus Minet el-Beida, späte Bronzezeit; NEGBI, Canaanite Gods 100 Fig. 119 Nr. 1701; SCHAEFFER, Ugaritica II 36 Fig. 10; ORTHMANN, Der Alte Orient Taf. 426 d.*

Abb. 43: Goldanhänger aus Minet el-Beida, späte Bronzezeit; NEGBI, Gods 99 Fig. 117 Nr. 1699; BARRELET, Deux déesses Pl. II c; ORTHMANN, Der Alte Orient Taf. 426 c.

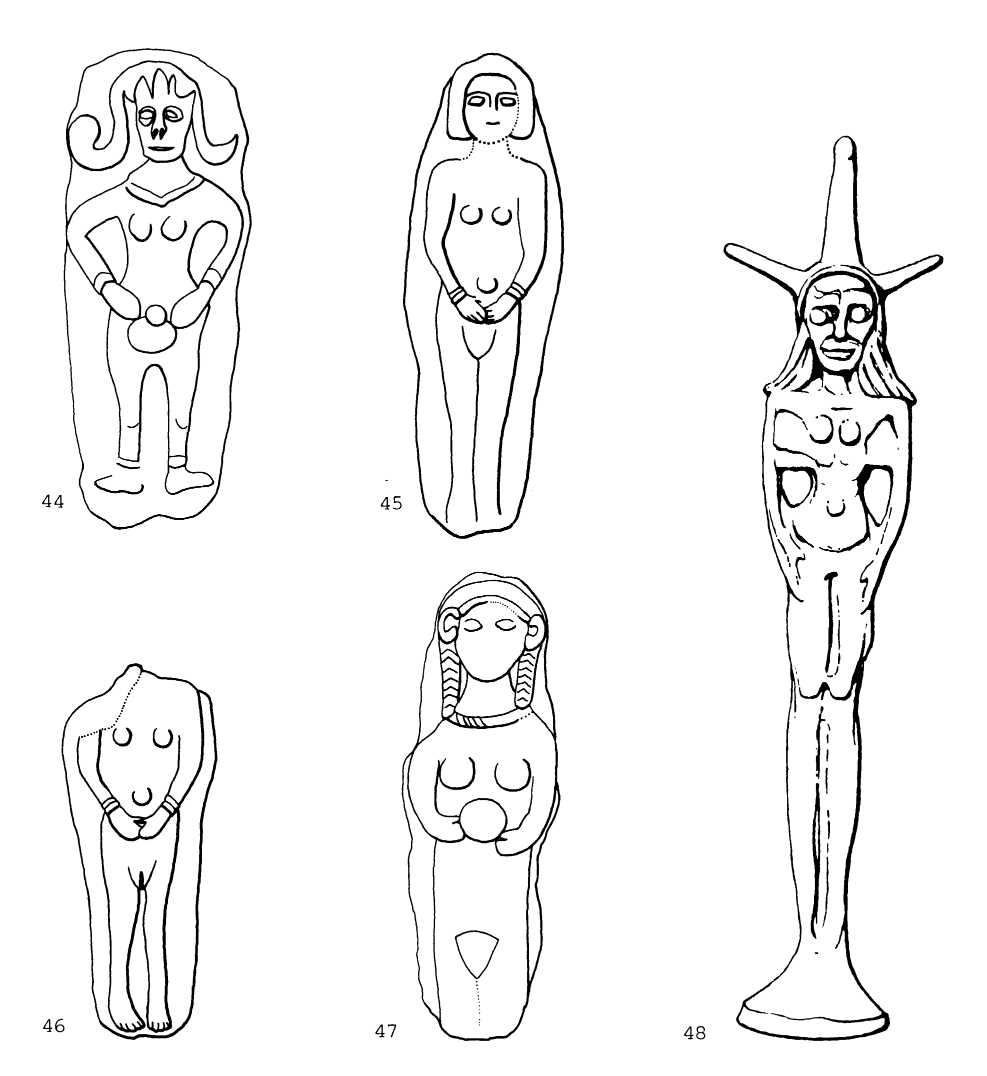


Abb. 44: Terrakottarelief vom Tell Taanach, späte Bronzezeit; GRESSMANN, AOB Nr. 287; SELLIN, Tel Ta'anek 50 Abb. 52.*

Abb. 45: Terrakottarelief vom Tell Bet Mirsim, Eisenzeit I; ALBRIGHT, Tell Beit Mirsim II Pl. 26,6; ders., Astarte Plaques Pl. A,6.*

Abb. 46: Terrakottarelief vom Tell Bet Mirsim, späte Bronzezeit; ALBRIGHT, Astarte Plaques Pl. A,8.*

Abb. 47: Terrakottarelief vom Tell Aphek, 10. Jh. v. Chr.; KOCHAVI, Tel Aphek Pl. 11,C.*

Abb. 48: Abguss von einer Steatit-Gussform aus Naharija, 17./16. Jh. v. Chr.; NEGBI, Canaanite Gods 64 Fig. 78 Nr. 1532; DOTHAN, Excavations Pl. 6; ders., Some Aspects Pl. 13,14.

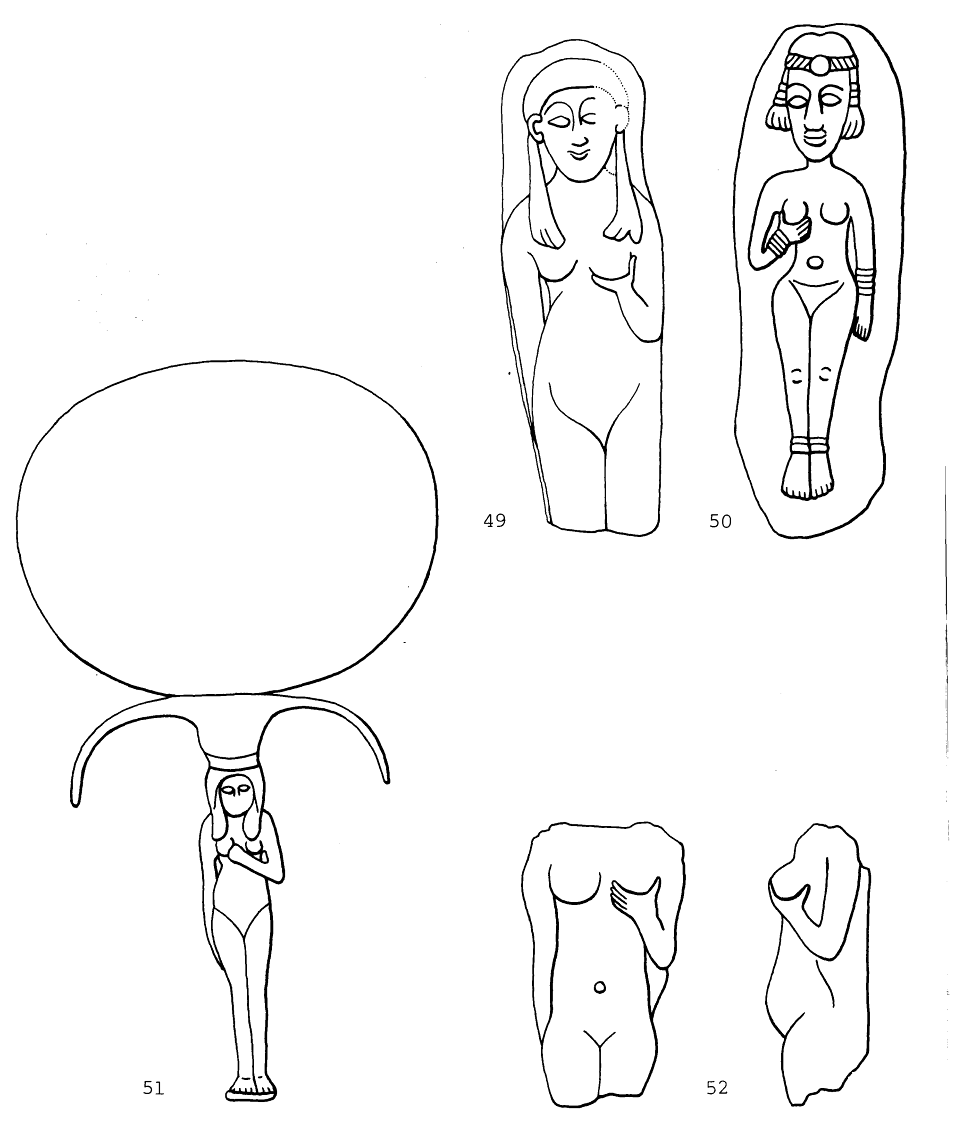


Abb. 49: Terrakottarelief (mit weisser Engobe bemalt) aus Aschdod, 8. Jh. v. Chr.; DOTHAN, Ashdod I 163 Fig. 43,4.*

Abb. 50: Abguss einer Pressform aus Kamid el-Loz, späte Bronzezeit; HACHMANN, Kamid el-Loz 1966/67 Taf. 1,1 und 17,10.*

Abb. 51: Bronzespiegel aus Akko (Grab B 3), späte Bronzezeit; EDELSTEIN, Acre Pl. 25,e.*

Abb. 52: Fragment eines Terrakottareliefs aus Aschdod, 7. Jh. v. Chr.; DOTHAN, Ashdod II-III 128 Fig. 64,1 Pl. 57,1.*

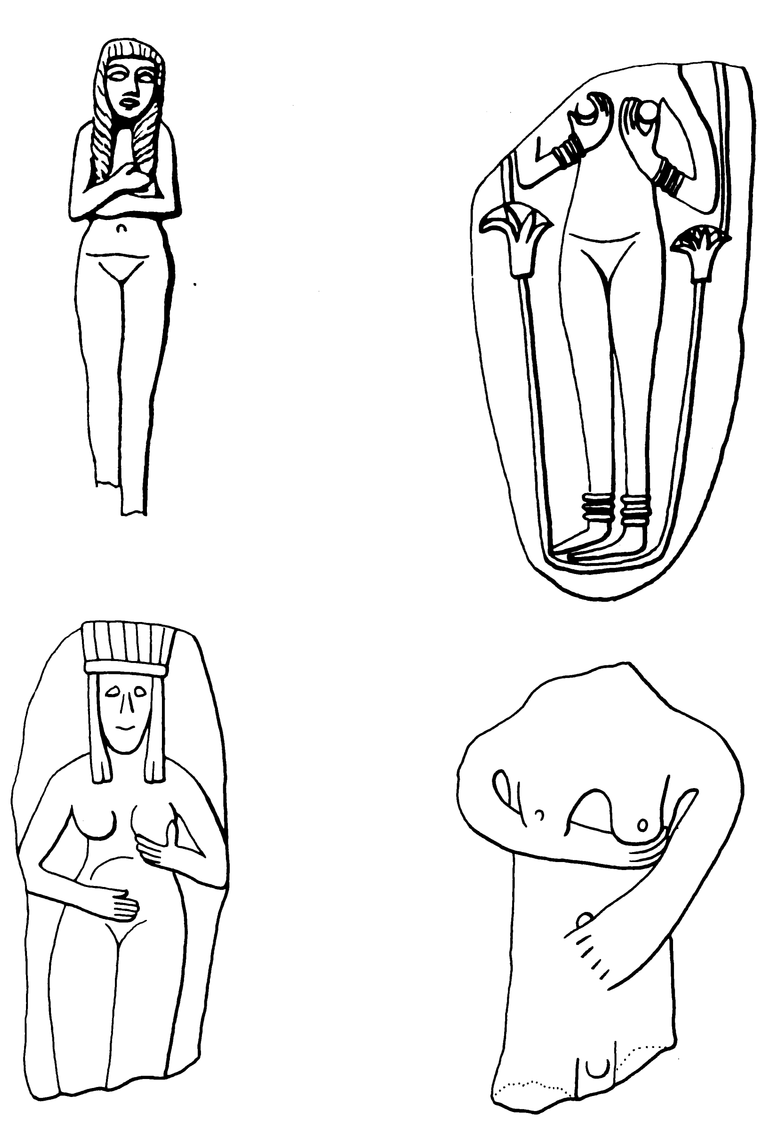


Abb. 53: Bronzefigur aus Byblos, 1. Hälfte 2. Jt. v. Chr.; NEGBI, Gods 77 Fig. 91 Nr. 1594.

Abb. 54: Terrakottarelief aus Gezer, späte Bronzezeit; MACALISTER, Gezer III Taf. 220,21; GRESSMANN, AOB Nr. 295.*

Abb. 55: Terrakottarelief aus Gezer, Ende späte Bronzezeit; MACALISTER, Gezer III Taf. 220,18; GRESSMANN, AOB Nr. 293; PRITCHARD, ANEP Nr. 469,6.*

Abb. 56: Fragment einer Terrakottafigur aus Bet Schean (mit roter Engobe überzogen), 9. Jh. v. Chr.; JAMES, The Iron Age Fig. 112,6.*

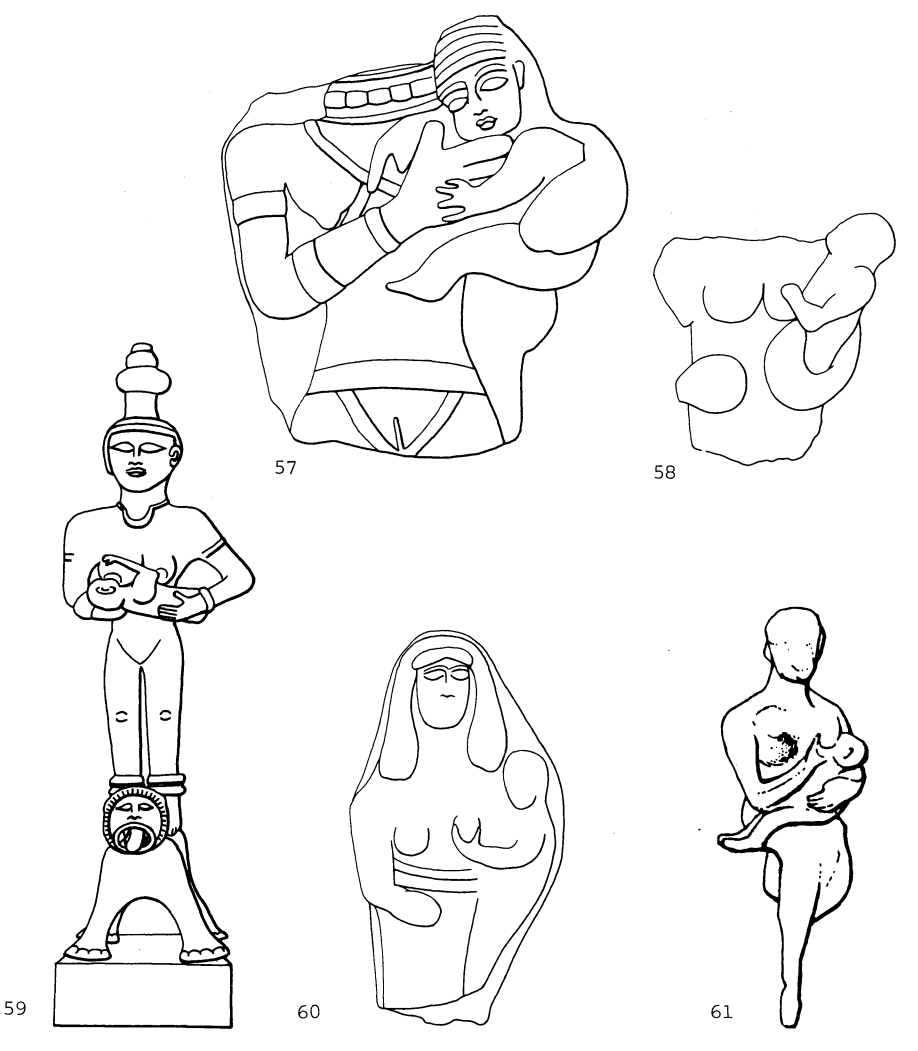


Abb. 57: Fragment einer Terrakottafigur aus Bet Schean, Eisenzeit; JAMES, The Iron Age Fig. 111,6; ROWE, The Four Canaanite Temples Pl. 35,20 und 64,A2.*

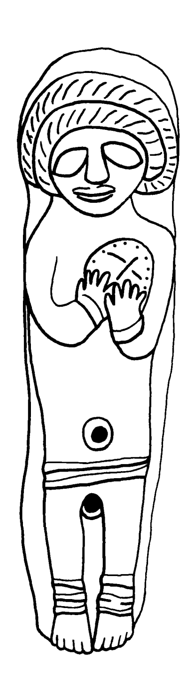
Abb. 58: Fragment einer Terrakottafigur aus Sarepta, Eisenzeit; PRITCHARD, Sarepta Fig. 56,5.*

Abb. 59: Bronzefigur, mittelsyrisch; ROSTOVTZEFF, A propos Pl. 22,1.*

Abb. 60: Terrakottarelief vom Tell Zippor, 5./4. Jh. v. Chr.; NEGBI, A Deposit Pl. I,2.*

Abb. 61: Bronzefigur aus Byblos, späte Bronzezeit; NEGBI, Gods 94 Fig. 105 Nr. 1654; DUNAND, Byblos II Nr. 7188.







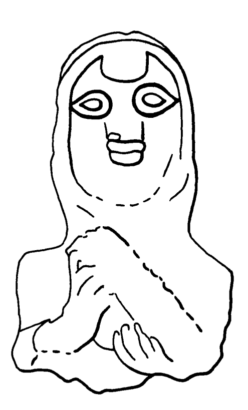


Abb. 62: Terrakottafigürchen aus Gezer, Eisenzeit; MACALISTER, Gezer II 414 Fig. 499.*

Abb. 63: Abguss eines Pressmodells aus Taanach, 10. Jh. v. Chr.; LAPP, The 1963 Excavation Fig. 21; ders., Taanach by the Waters of Megiddo Fig. 13.*

Abb. 64: Fragment eines Terrakottafigürchens aus Hazor, 9. Jh. v. Chr.; YADIN, Hazor II Pl. 76,12.*

Abb. 65: Fragment eines Terrakottafigürchens aus Samaria, 8. Jh. v. Chr.; CROWFOOT/KENYON, Samaria III Pl. 11,8; BARNETT, A Catalogue 148 Fig. 58.*

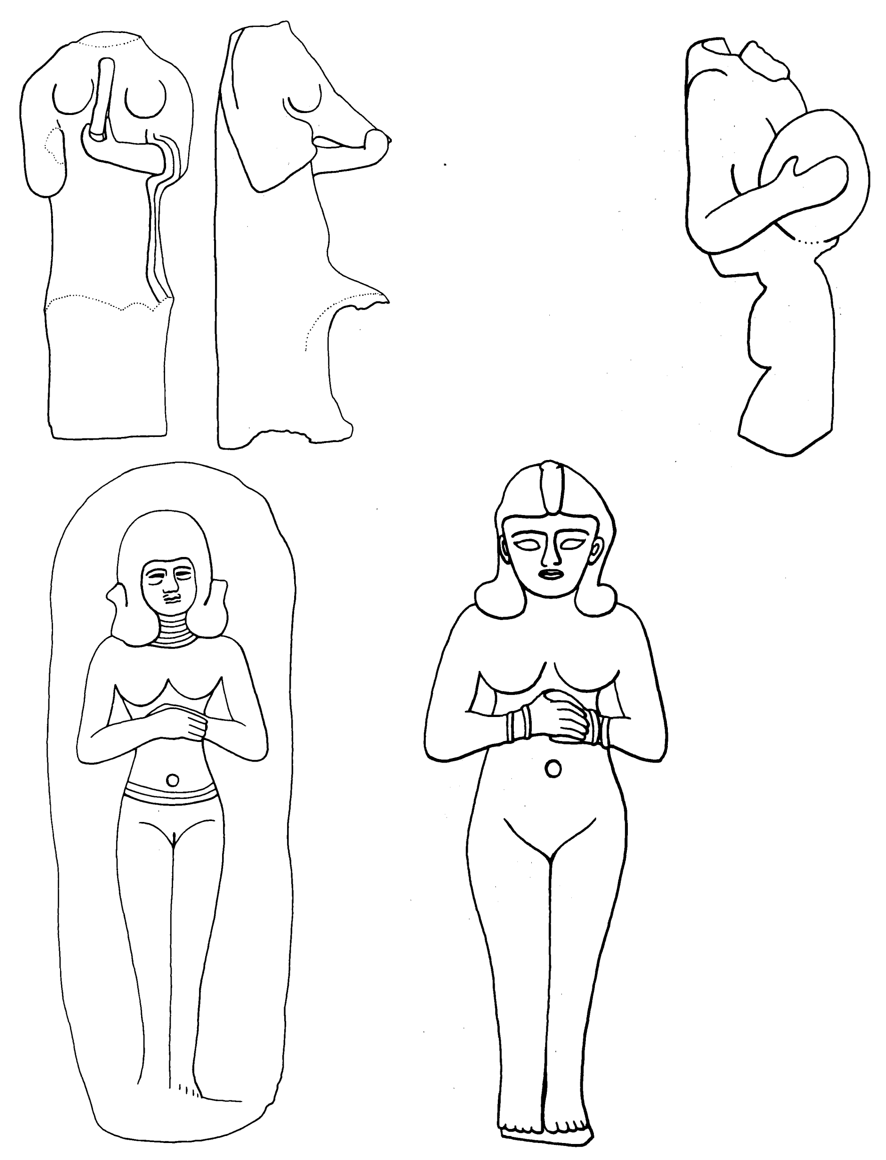


Abb. 66: Fragment einer Terrakottafigur aus Sarepta, 4. Jh. v. Chr.; PRITCHARD, Sarepta Fig. 42,2.*

Abb. 67: Fragment einer Terrakottafigur aus Charayeb, 4. Jh. v. Chr.; CHEHAB, Les terres cuites Pl. 1,4.*

Abb. 68: Terrakottarelief vom Tell Asmar, Ende 3. oder Anfang 2. Jt. v. Chr.; BARRELET, Figurines Pl. 79 Nr. 801.*

Abb. 69: Bronzestatuette, 1. Hälfte 2. Jt. v. Chr.; im Britischen Museum; OPIFICIUS, Syrisch-ägäischer Einfluss Taf. 23,7.*



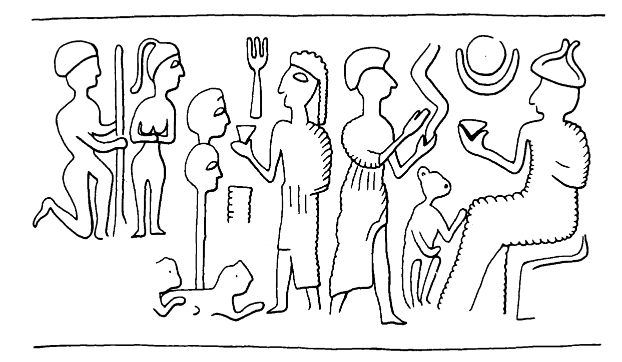




Abb. 70: Rollsiegelabrollung aus Kültepe, syro-kappadokisch (Level II = 1950-1850); ÖZGÜÇ, Kültepe 1949 Nr. 693.*

Abb. 71: Rollsiegelabrollung aus Kültepe, syro-kappadokisch (1950-1850); ÖZGÜÇ, Kültepe 1949 Nr. 697; DIGARD, Répertoire Nr. 221-2.*

Abb. 72: Rollsiegelabrollung aus Kültepe, syro-kappadokisch (1950-1850); HROZNY, Kültepe I Pl. 70 Text-Nr. 42a; SEYRIG, Les dieux 234 Fig. 1; DIGARD, Répertoire Nr. 3092-3-4.*



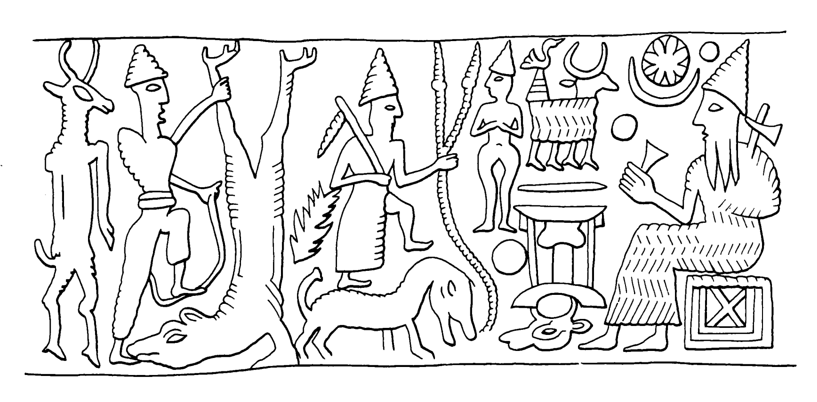




Abb. 73: Rollsiegelabrollung aus Kültepe, syro-kappadokisch (1950-1850); HROZNY, Kültepe I Text-Nr. 30a (Abrollung A).*

Abb. 74: Rollsiegelabrollung aus Kültepe, syro-kappadokisch (1950-1850); ÖZGÜÇ, Kültepe 1949 Nr. 690; DIGARD, Répertoire Nr. 208-9-10.*

Abb. 75: Rollsiegelabrollung aus Kültepe, anatolisch (1950-1850); ÖZGÜÇ, Anatolian Group Nr. 11a.*



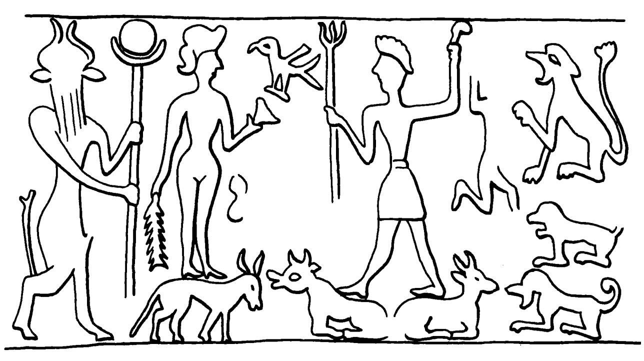
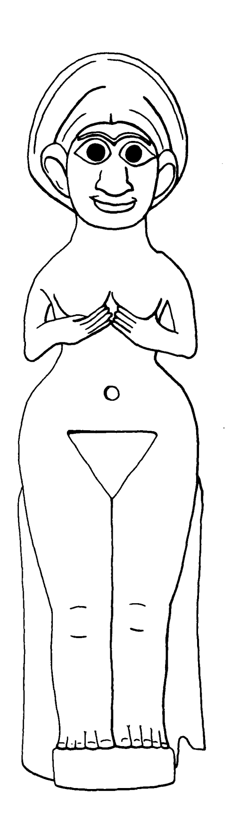




Abb. 76: Rollsiegelabrollung Kültepe, anatolisch (1950-1850); HROZNY, Kültepe I Text-Nr. 35a (Abrollung A).*

Abb. 77: Rollsiegelabrollung aus Kültepe, anatolisch (Level Ib = 1850-1750); ÖZGÜÇ, Level Ib Pl. 22,2.*

Abb. 78: Rollsiegelabrollung aus Kültepe, provinziell-babylonisch (19./18. Jh. v. Chr.); HROZNY, Kültepe I Text-Nr. 12a (Abrollung A); KUPPER, L'iconographie Abb. 49.*



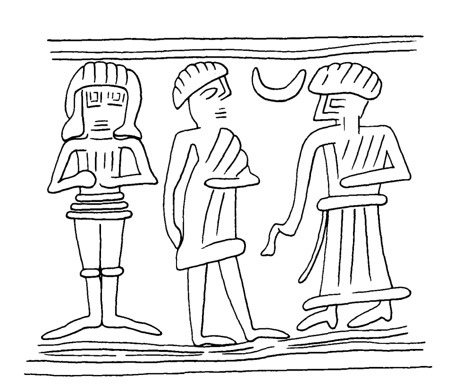
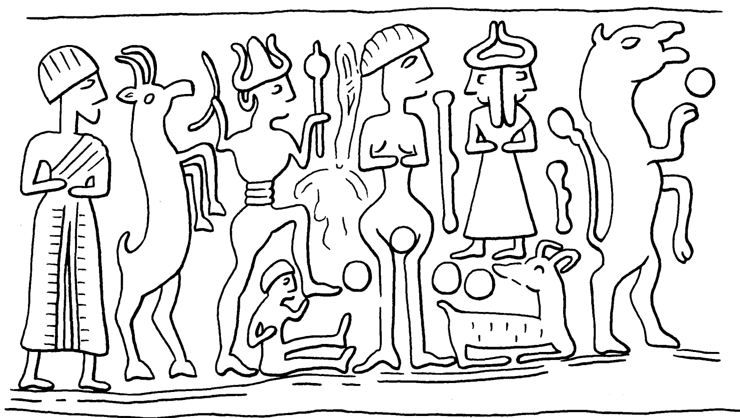


Abb. 79: Elfenbeinstatuette aus Kültepe, 18. Jh. v. Chr., im Archäologischen Museum Ankara; AKURGAL, Die Kunst Taf. 35.*

Abb. 80: Rollsiegel, provinziell-babylonisch (19./18. Jh. v. Chr.), Berlin; MOORTGAT, VR Nr. 510.*





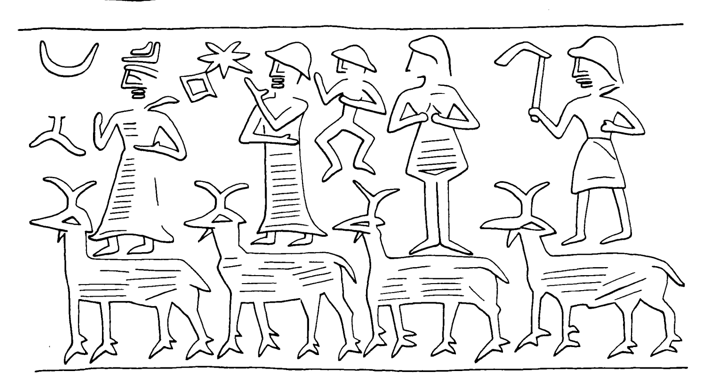


Abb. 81: Rollsiegel, provinziell-babylonisch (19./18. Jh. v. Chr.), in der Pierpont Morgan Library New York; PORADA, Morgan Nr. 502.*

Abb. 82: Rollsiegelabrollung aus Kültepe, anatolisch (1950-1850); ÖZGÜÇ, Kültepe 1949 Nr. 694; DIGARD, Répertoire Nr. 217.*

Abb. 83: Rollsiegel, provinziell-babylonisch (19./18. Jh. v. Chr.), in Yale; VON DER OSTEN, Newell Nr. 226; KUPPER, L'iconographie Fig. 22; BUCHANAN, Yale Nr. 1144.*



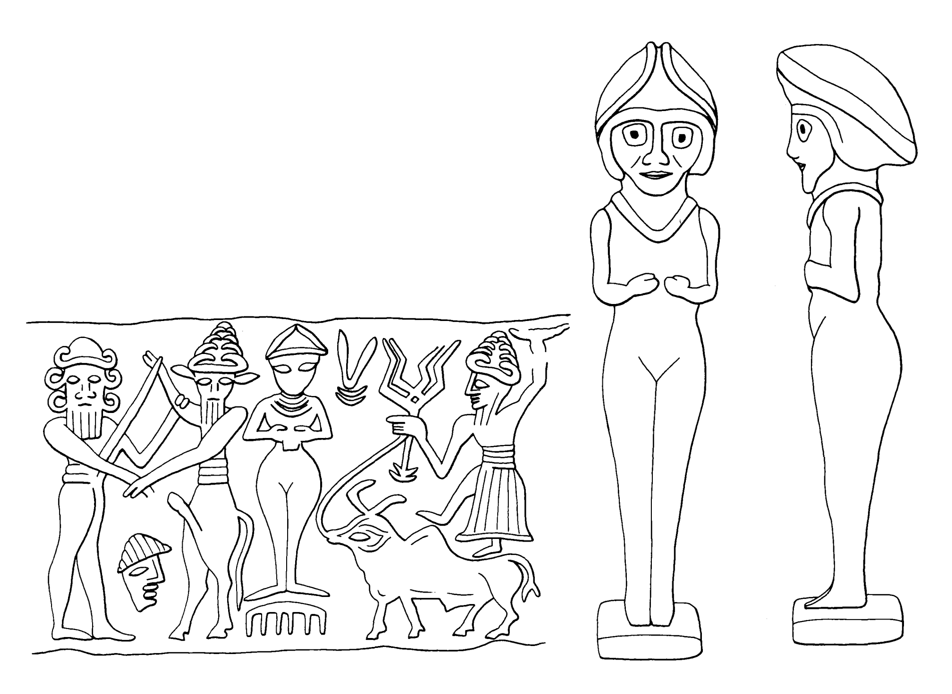
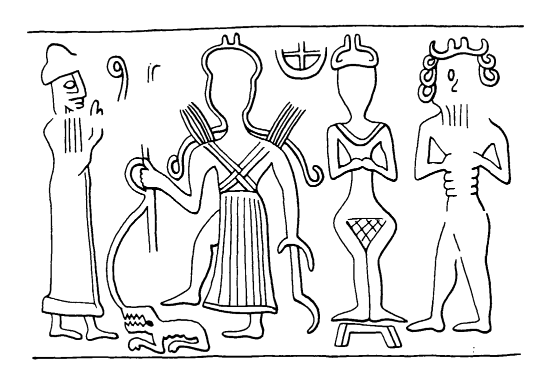


Abb. 84: Rollsiegelabrollung aus Kültepe, anatolisch (1950-1850); MATOUŠ, Kültepe II Nr. Ka 626.*

Abb. 85: Rollsiegel, provinziell-babylonisch (19./18. Jh. v. Chr.), in der Nationalbibliothek Paris; DELAPORTE, Bibliothèque Nationale Nr. 251; CONTENAU, La glyptique Abb. 128; ERLENMEYER, Vier altorientalische Statuetten Abb. 7.*

Abb. 86: Bronzestatuette, provinziell-babylonisch (19./18. Jh. v. Chr.); ERLENMEYER, Vier altorientalische Statuetten 105 Abb. 6a und b.*



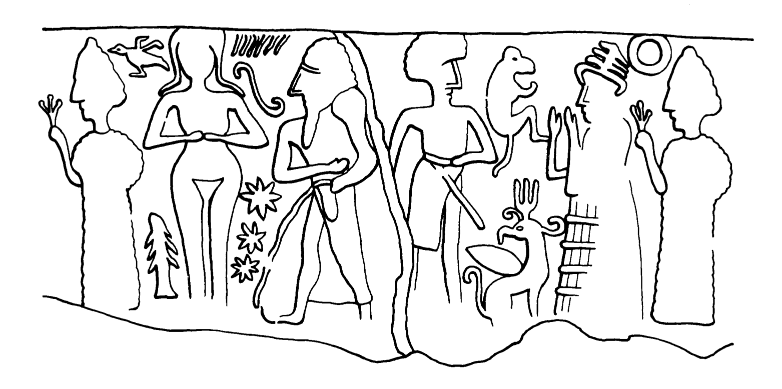
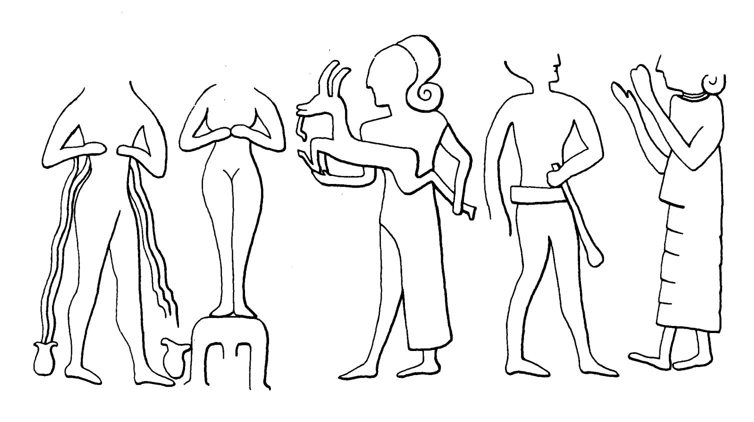


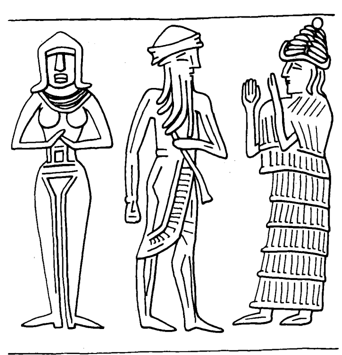


Abb. 87: Rollsiegelabrollung aus Kültepe, provinziell-babylonisch (1850-1750); ÖZGÜÇ, Level Ib Taf. 9A.*

Abb. 88: Siegelabrollung aus Kültepe, altbabylonisch (1850-1750); ÖZGÜÇ, Level Ib Taf. 19B.*

Abb. 89: Rollsiegel, altbabylonisch, in der Sammlung de Clercq; DE CLERCQ Nr. 230.*





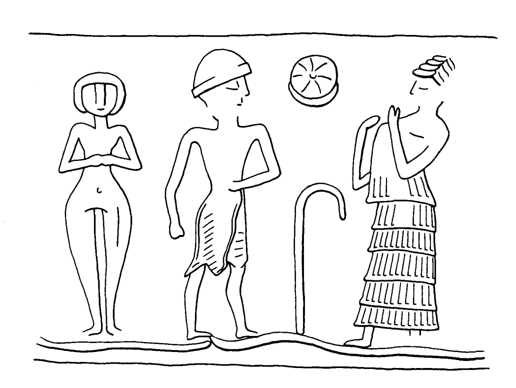


Abb. 90: Siegelabrollung aus Kültepe, altbabylonisch (1850-1750); ÖZGÜÇ, Level Ib Taf. 18E.*

Abb. 91: Rollsiegel, altbabylonisch, in der Sammlung Brett; VON DER OSTEN, Brett Nr. 60.*

Abb. 92: Rollsiegel, altbabylonisch, in der Sammlung de Clercq; DE CLERCQ Nr. 221; CONTENAU, La glyptique Abb. 126.*



Abb. 93: Rollsiegel, altbabylonisch, im Louvre; DELAPORTE, Louvre II A 394.*

Abb. 94: Rollsiegel, altbabylonisch, in der Pierpont Morgan Library New-York; PORADA, Morgan Nr. 480; CONTENAU, La glyptique Abb. 134.*

Abb. 95: Rollsiegel, altbabylonisch; VAN BUREN, Layard Collection II Pl. 21,4; DIGARD, Répertoire Nr. 2097; BARRELET, Déesses armées 237 Fig. 8b (Ausschnitt).*

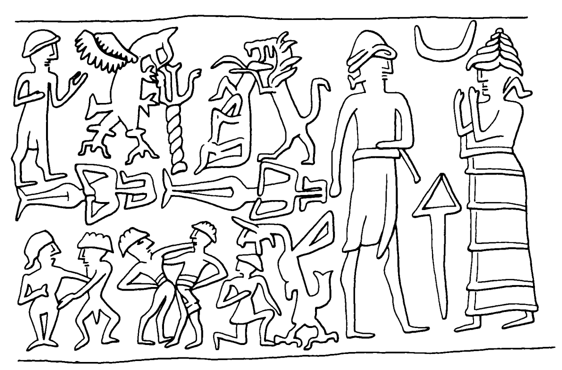


Abb. 96: Rollsiegel, altbabylonisch, in der Sammlung de Clercq; DE CLERCQ Nr. 217.*

Abb. 97: Rollsiegel, altbabylonisch, in der Sammlung de Clercq; DE CLERCQ Nr. 224.*

Abb. 98: Rollsiegel, altbabylonisch; WARD, Seal Cylinders Nr. 1160; CONTENAU, La glyptique Abb. 137.*





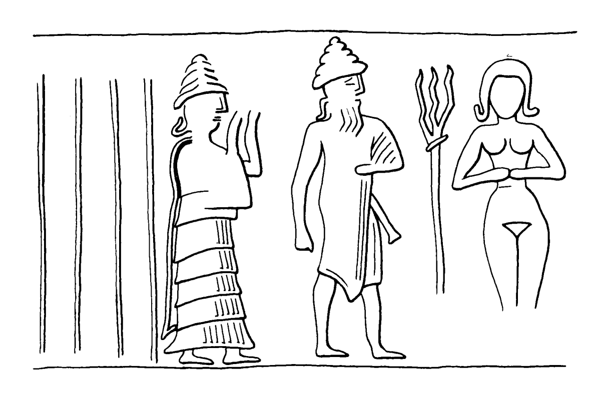
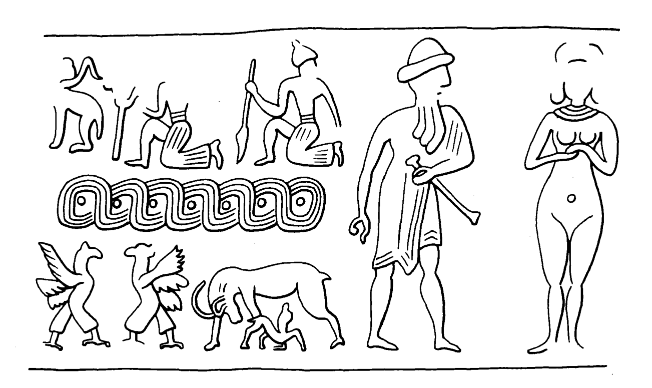


Abb. 99: Rollsiegel, altbabylonisch, Sammlung de Clercq; KEEL, Das Böcklein Abb. 76; DE CLERCQ Nr. 236.

Abb. 100: Rollsiegel, altbabylonisch; FRANKFORT, CS Pl. 29m.*

Abb. 101: Siegelabrollung aus Senkereh (Larsa), altbabylonisch, im Louvre; DELAPORTE, Louvre II A 578.*



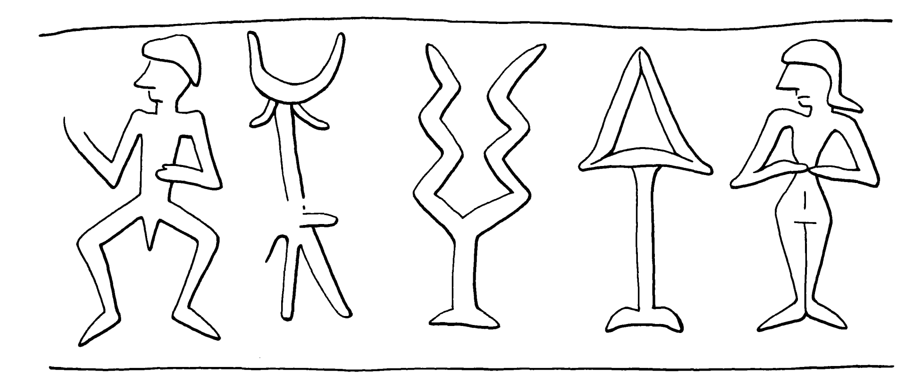




Abb. 102: Rollsiegel, altbabylonisch, in der Nationalbibliothek Paris; KEEL, Das Böcklein 101 Abb. 67; DELAPORTE, Bibliothèque Nationale Nr. 452; CONTENAU, La glyptique Abb. 141.*

Abb. 103: Rollsiegel, altbabylonisch, in Yale; VON DER OSTEN, Newell Nr. 261; BUCHANAN, Yale Nr. 734.*

Abb. 104: Rollsiegel, altbabylonisch; CONTENAU, La glyptique Abb. 125.*



Abb. 105: Rollsiegel, altbabylonisch, Berlin; MOORTGAT, VR Nr. 349.*

Abb. 106: Rollsiegel, altbabylonisch, in der Sammlung de Clercq; DE CLERCQ Nr. 218.*

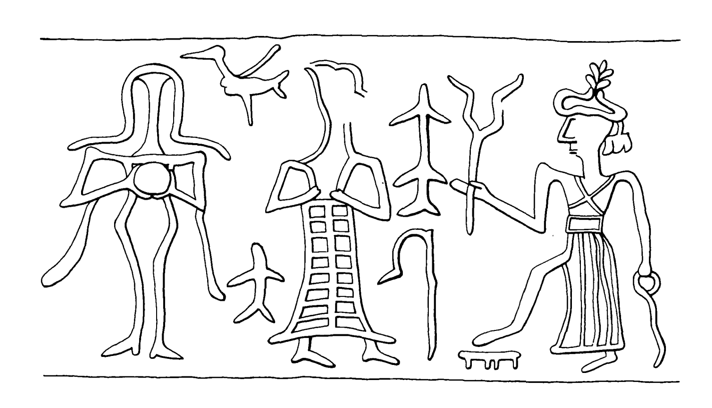
Abb. 107: Rollsiegel, altbabylonisch, im Ashmolean Museum Oxford; BUCHANAN, Ashmolean Nr. 479; DIGARD, Répertoire Nr. 3272.*



Abb. 108: Rollsiegel, altbabylonisch, im Antikenmuseum Lausanne; OPIFICIUS, Syrisch-ägäischer Einfluss Taf. 23,1.*

Abb. 109: Rollsiegel, altbabylonisch, in der Pierpont Morgan Library New-York; PORADA, Morgan Nr. 510.*

Abb. 110: Rollsiegel aus Susa, altbabylonisch, im Louvre; AMIET, Glyptique Susienne II Pl. 162 Nr. 1761; DIGARD, Répertoire Nr. 2409.*





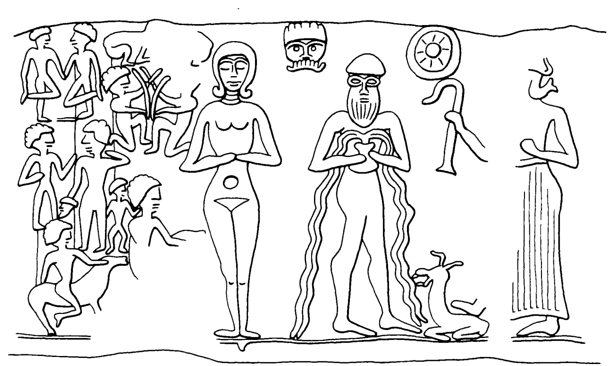


Abb. 111: Rollsiegel, altbabylonisch, Sammlung de Clercq; DE CLERCQ Nr. 229.*

Abb. 112: Rollsiegel, altbabylonisch, in der Pierpont Morgan Library New York; PORADA, Morgan Nr. 505; CONTENAU, La glyptique Abb. 132.*

Abb. 113: Rollsiegel, altbabylonisch, in der Pierpont Morgan Library New York; PORADA, Morgan Nr. 517; KUPPER, L'iconographie Abb. 16.*

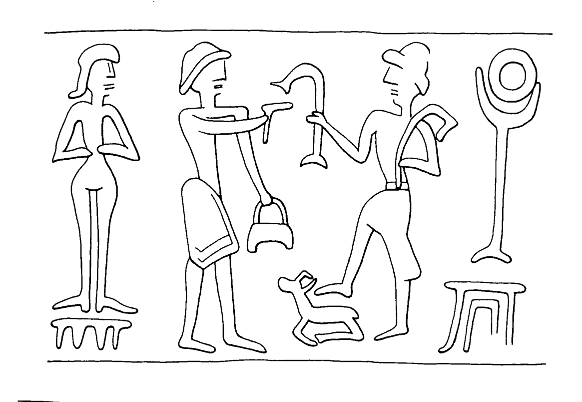






Abb. 114: Rollsiegel aus Ur, altbabylonisch, im Britischen Museum; LEGRAIN, Ur Excavations X Pl. 32 Nr. 530; KUPPER, L'iconographie Abb. 24.*

Abb. 115: Rollsiegelabrollung aus Kültepe, altbabylonisch (1850-1750); ÖZGÜÇ, Level Ib Taf. 12,1.*

Abb. 116: Rollsiegel, altbabylonisch, im Louvre; DELAPORTE, Louvre II A 354.*

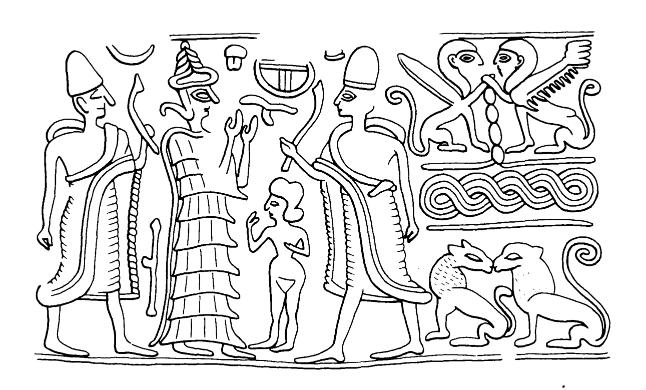


Abb. 117: Rollsiegel, altbabylonisch, im Louvre; DELAPORTE, Louvre II A 412.*

Abb. 118: Rollsiegel, altbabylonisch, in der Pierpont Morgan Library New-York; PORADA, Morgan Nr. 488.*

Abb. 119: Rollsiegel, altsyrisch, in der Sammlung Brett; VON DER OSTEN, Brett Nr. 86.*





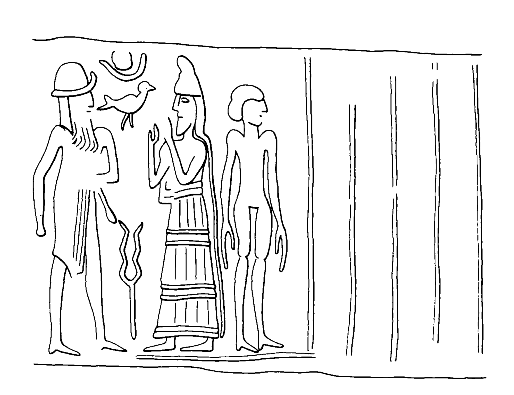
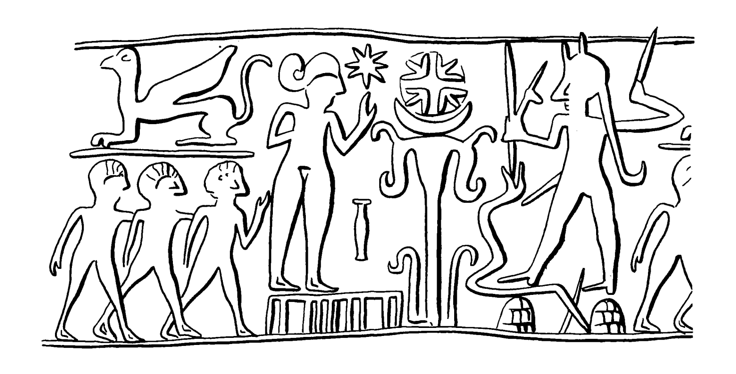
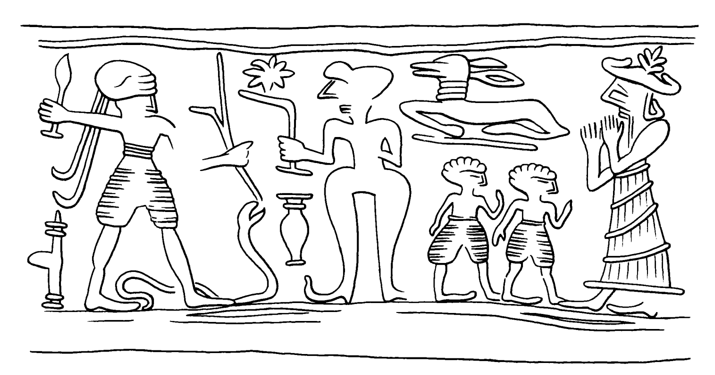


Abb. 120: Rollsiegel, altsyrisch, in der Nationalbibliothek Paris; DELAPORTE, Bibliothèque Nationale Nr. 488.*

Abb. 121: Rollsiegel, altsyrisch; OPIFICIUS, Medaillen AG Nr. 42.*

Abb. 122: Rollsiegel, altbabylonisch, in der Sammlung de Clercq; DE CLERCQ Nr. 233.*





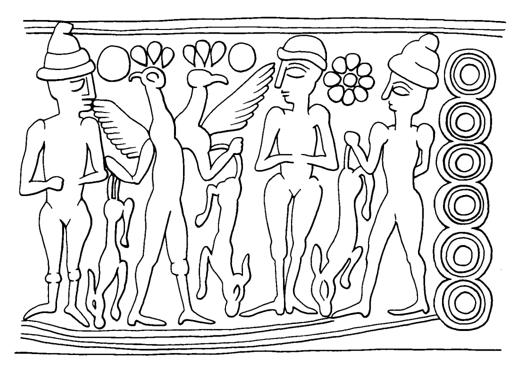
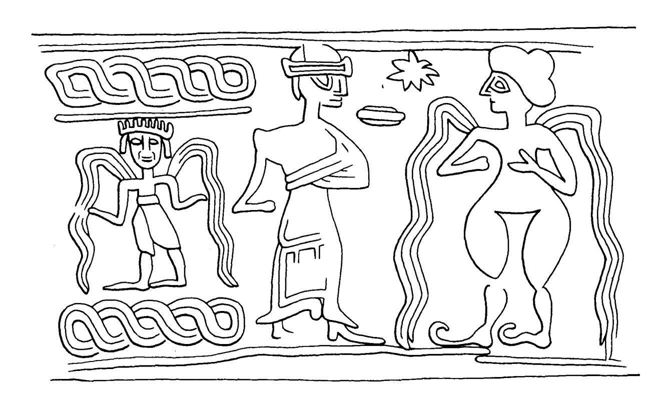
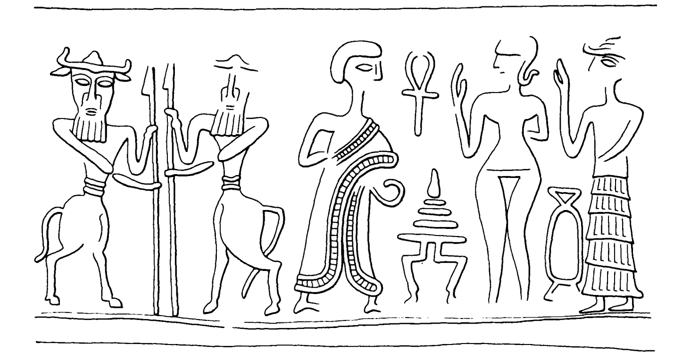


Abb. 123: Rollsiegel, altsyrisch, in der Sammlung Moore; KEEL, AOBPs 42 Abb. 46; EISEN, Moore Nr. 158; FORTE, Seals Nr. 34; AMIET, Un vase rituel 245 Fig. 6.

Abb. 124: Rollsiegel, altsyrisch, in der Sammlung de Clercq; DE CLERCQ Nr. 295.*

Abb. 125: Rollsiegel, syrisch/mitannisch, in der Nationalbibliothek Paris; DELAPORTE, Bibliothèque Nationale Nr. 459; CONTENAU, La glyptique Abb. 278.*





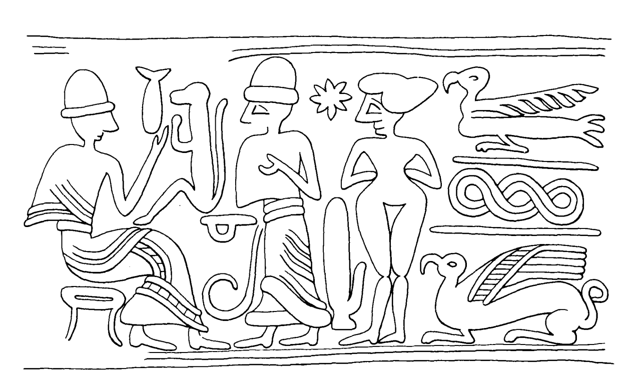
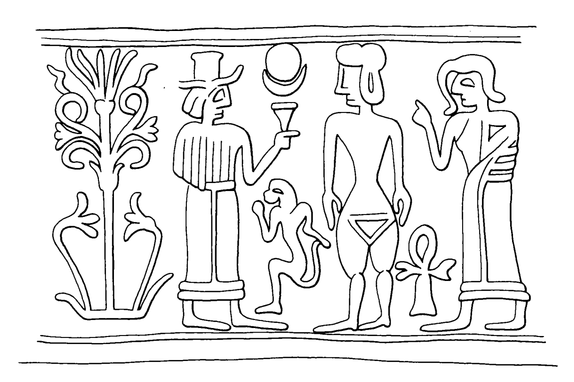


Abb. 126: Rollsiegel, altsyrisch im Britischen Museum; FRANKFORT, CS Pl. 44i; WARD, Seal Cylinders Abb. 929; DIGARD, Répertoire Nr. 4452.*

Abb. 127: Rollsiegel, altsyrisch, in der Pierpont Morgan Library New-York; PORADA, Morgan Nr. 915.*

Abb. 128: Rollsiegel, altsyrisch, im Ashmolean Museum Oxford; BUCHANAN, Ashmolean Nr. 862.*





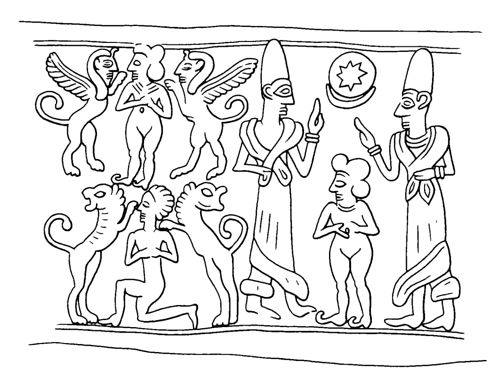
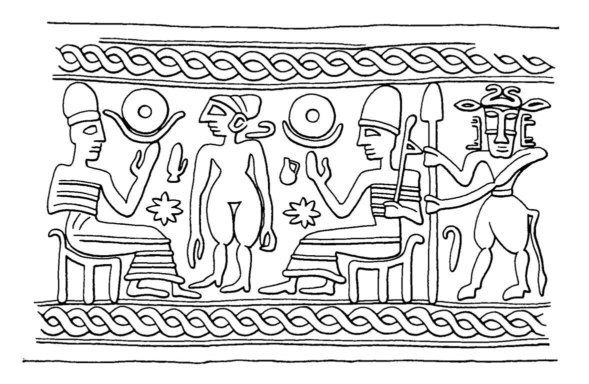
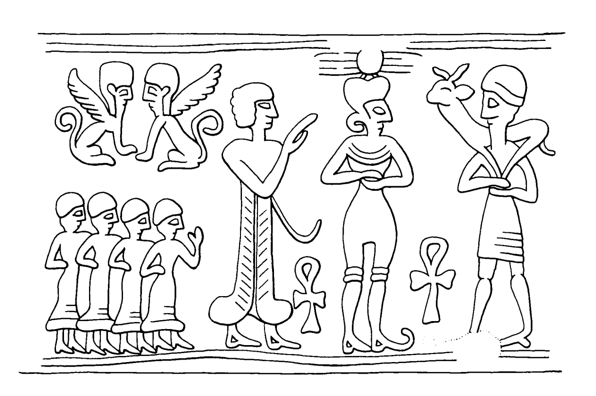


Abb. 129: Rollsiegel, altsyrisch, in der Pierpont Morgan Library New-York; PORADA, Morgan Nr. 914.*

Abb. 130: Rollsiegel, altsyrisch, im Britischen Museum; DIGARD, Répertoire Nr. 1143.*

Abb. 131: Rollsiegel, altsyrisch, im Louvre; DELAPORTE, Louvre II A 928; CONTENAU, La glyptique Abb. 165.*





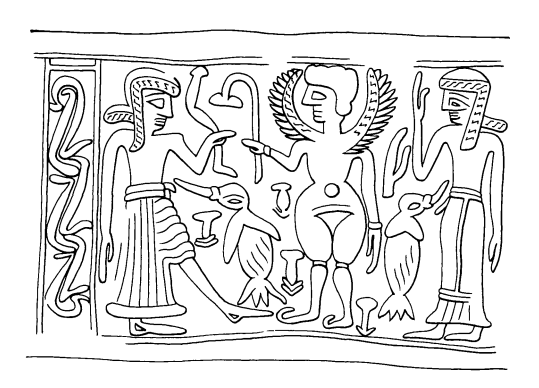
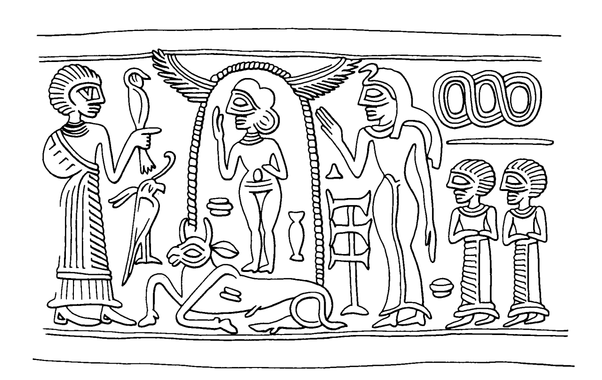


Abb. 132: Rollsiegel, altsyrisch; BUCHANAN, A Snake Goddess Pl. Ib.*

Abb. 133: Rollsiegel, altsyrisch, in der Walters Art Gallery Baltimore; GORDON, Walters Art Gallery Nr. 47; DIGARD, Répertoire Nr. 1305-6.*

Abb. 134: Rollsiegel, altsyrisch, in der Pierpont Morgan Library; PORADA, Morgan Nr. 963; CONTENAU, La glyptique Abb. 181.*





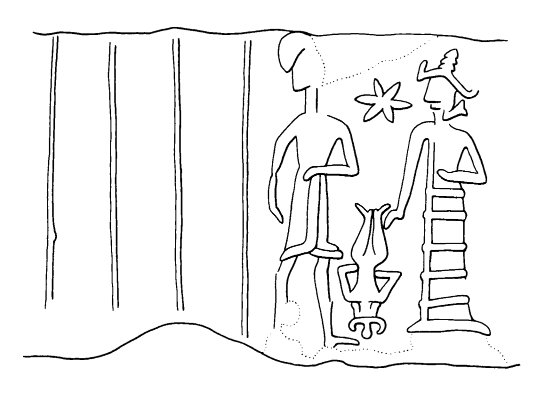
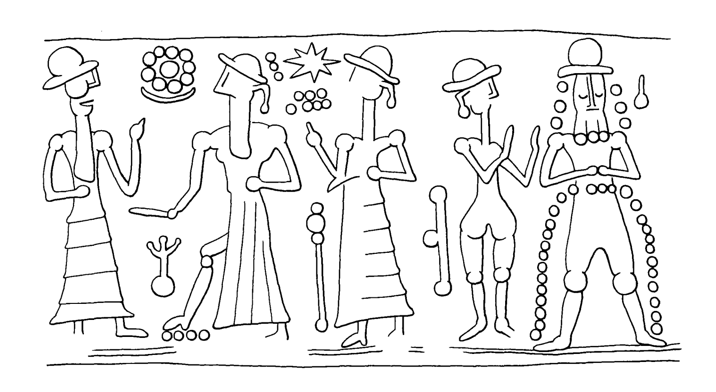
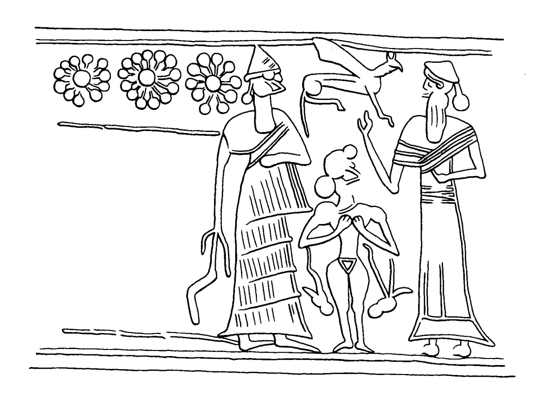


Abb. 135: Rollsiegel, altsyrisch, im Britischen Museum; AMIET, Les sceaux 48; WISEMAN, Götter und Menschen 47; DIGARD, Répertoire Nr. 4446.*

Abb. 136: Rollsiegel, altsyrisch; CONTENAU, La glyptique Abb. 144; WARD, Seal Cylinders Abb. 939a.

Abb. 137: Rollsiegel, altbabylonisch, im Nationalmuseum Kopenhagen; RAVN, Danish National Museum Nr. 75.*





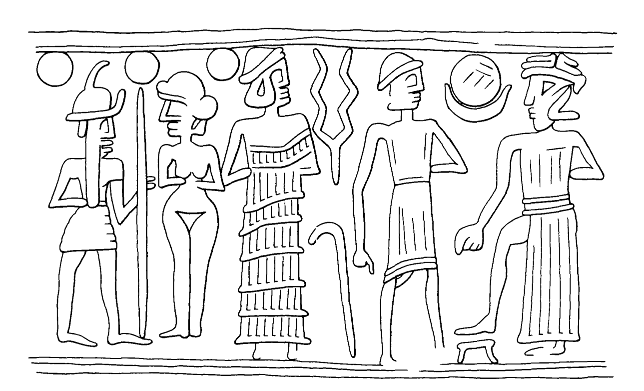
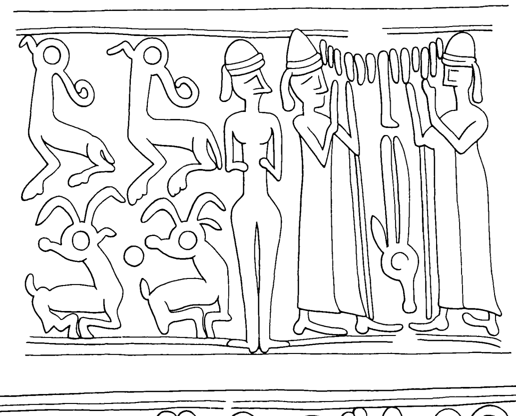


Abb. 138: Rollsiegel, altbabylonisch, in der Sammlung de Clercq; DE CLERCQ Nr. 235.*

Abb. 139: Rollsiegel, kassitisch, im Louvre; DELAPORTE, Louvre II A 604; ORTHMANN, Der Alte Orient Taf. 270m.*

Abb. 140: Rollsiegel, altbabylonisch/mitannisch, im Ashmolean Museum Oxford; BUCHANAN, Ashmolean Nr. 486.*





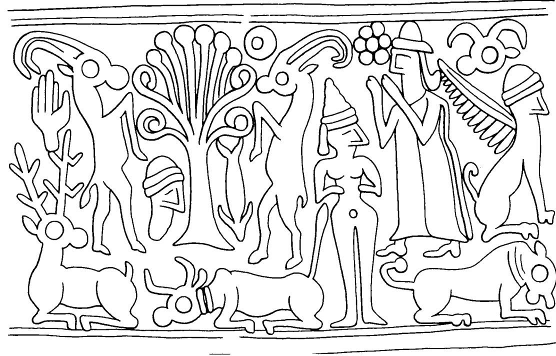


Abb. 141: Rollsiegel, mitannisch, in der Nationalbibliothek Paris; DELAPORTE, Bibliothèque Nationale Nr. 440; FRANKFORT, CS Pl. 43i.*

Abb. 142: Rollsiegel aus Bet Schemesch, mitannisch, im Rockefeller Museum Jerusalem; NOUGAYROL, Cylindres-Sceaux Pl. V GR 3 Nr. 75; PARKER, Seals Nr. 123; DIGARD, Répertoire Nr. 1561.*

Abb. 143: Rollsiegel aus Megiddo, mitannisch, im Rockefeller-Museum Jerusalem; PARKER, Seals Nr. 128; FRANKFORT, CS Pl. 43d; DIGARD, Répertoire Nr. 1566.*

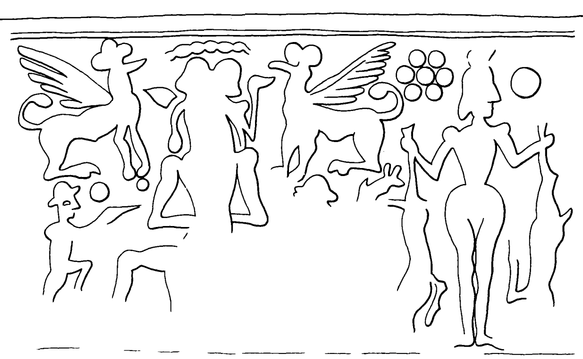


Abb. 144: Rollsiegelabdruck, mitannisch; DANTHINE, Palmier-dattier Nr. 246; DIGARD, Répertoire Nr. 4038.

Abb. 145: Rollsiegelabrollung, mittelassyrisch, Berlin; BERAN, Assyrische Glyptik 176 Abb. 59; DIGARD, Répertoire Nr. 2911.

Abb. 146: Rollsiegelabrollung, mittelassyrisch, Berlin; BERAN, Assyrische Glyptik 178 Abb. 62; DIGARD, Répertoire Nr. 2915.*

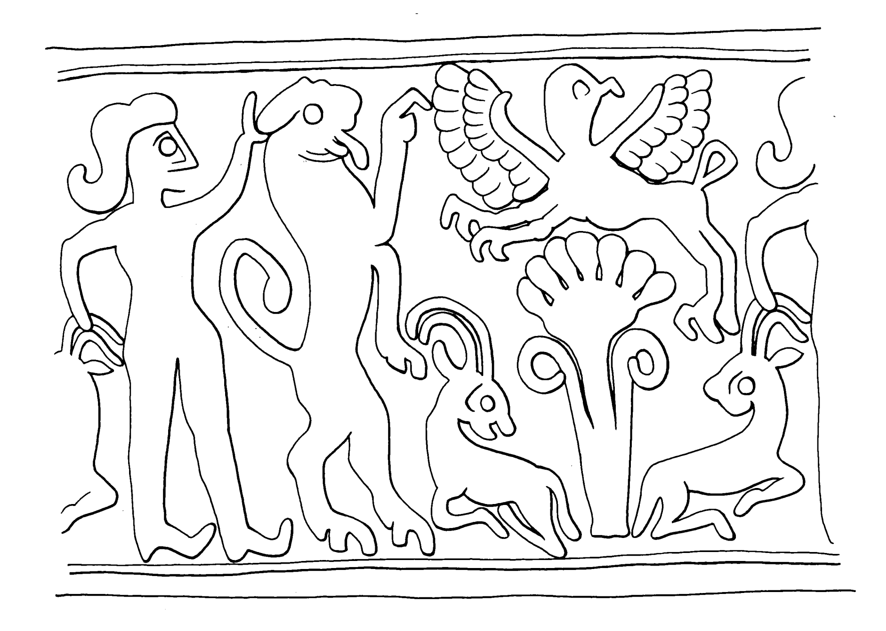




Abb. 147: Rollsiegel, 2. Hälfte 2. Jt. v. Chr.; VAN BUREN, Layard Collection Pl. 22,9.*

Abb. 148: Rollsiegelabdruck, mittelassyrisch, Berlin; BERAN, Assyrische Glyptik 170 Abb. 48.*

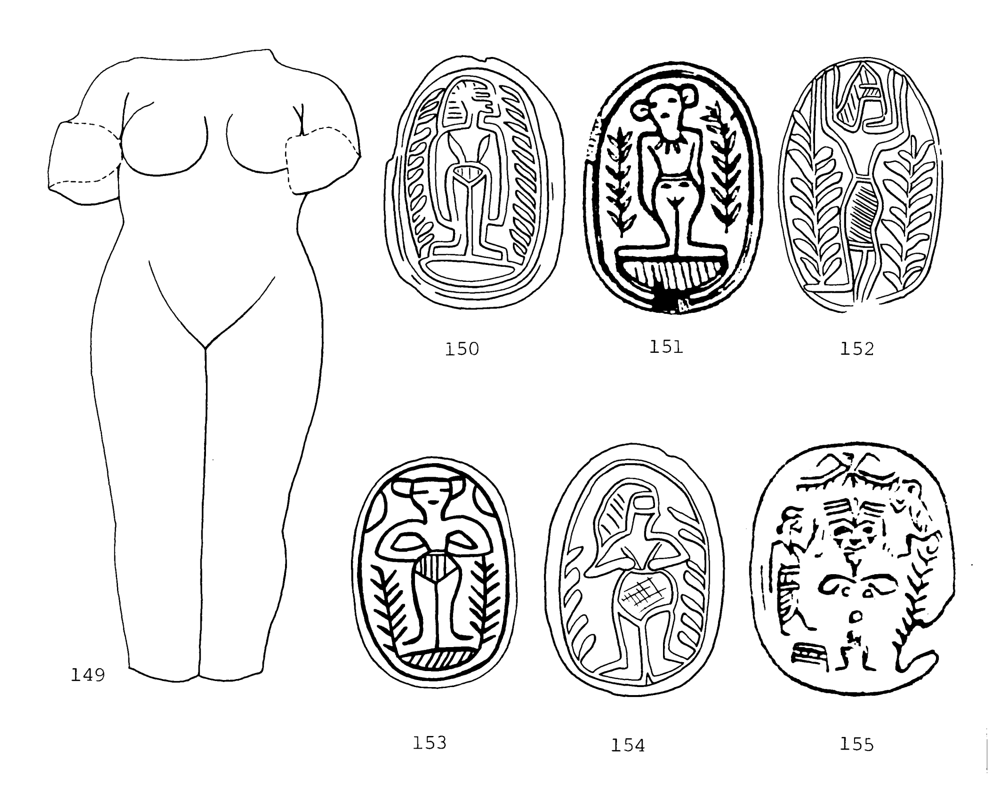


Abb. 149: Frauentorso aus Niniveh, ursprünglich aus Syrien (?), 2. Hälfte 2. Jt. v. Chr., Baghdad; ORTHMANN, Der Alte Orient Taf. 170; HROUDA, Isin (1. Kampagne) Abb. 8.*

Abb. 150: Skarabäus, Mitte 2. Jt. v. Chr., in der Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg/Schweiz; KEEL, Musikinstrumente 41 und Umschlagseite.*

Abb. 151: Skarabäus, aus Lachisch 1750-1700 v. Chr.; TUFNELL, Lachish IV Pl. 32,99; ROWE, Egyptian Scarabs Nr. 273.

Abb. 152: Skarabäus, Mitte 2. Jt. v. Chr., in der Sammlung Dayan; unveröffentlicht.*

Abb. 153: Skarabäus, Mitte 2. Jt. v. Chr., in der Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg/Schweiz; KEEL, La glyptique 273 Fig. 84.

Abb. 154: Skarabäus, Mitte 2. Jt. v. Chr., in der Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg/Schweiz; unveröffentlicht.*

Abb. 155: Skaraboid aus Lachisch, 6./5. Jh. v. Chr.; TUFNELL, Lachish III Pl. 44,124.

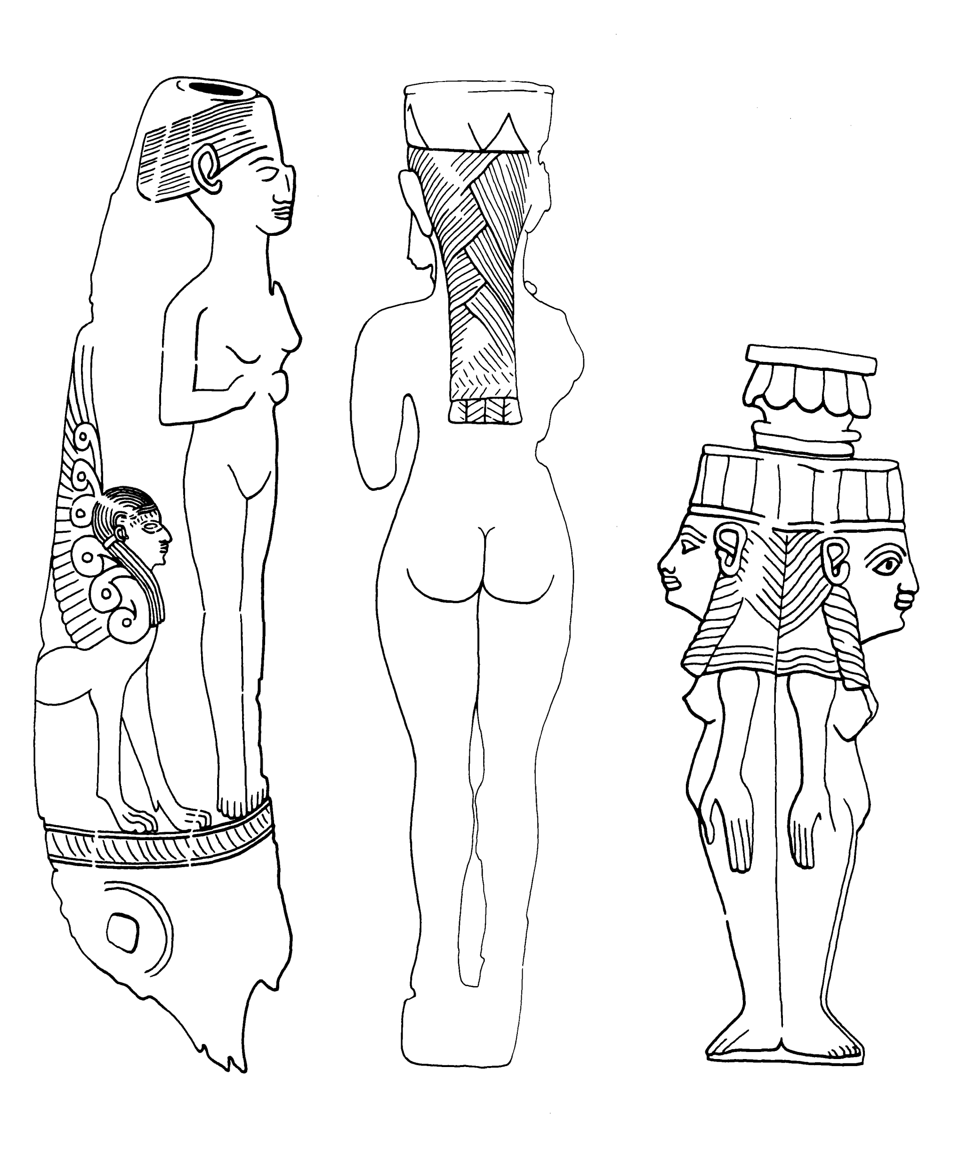


Abb. 156: Elfenbeinhorn aus Ras Schamra, 14. Jh. v. Chr.; SCHAEFFER, Ras Shamra (16[e] campagne) 62 Fig. 9; DESSENNE, Le sphinx 164 Abb. 335a.*

Abb. 157: Elfenbeinfigur aus Megiddo (fragmentarisch), 12. Jh. v. Chr.; LOUD, Megiddo Ivories Pl. 39 Nr. 175; DECAMPS DE MERTZENFELD, Inventaire Pl. 26 Nr. 297.*

Abb. 158: Elfenbeinfigürchen aus Nimrud, 1. Jt. v. Chr., im Britischen Museum; BARNETT, Catalogue Pl. 74 S 210.*

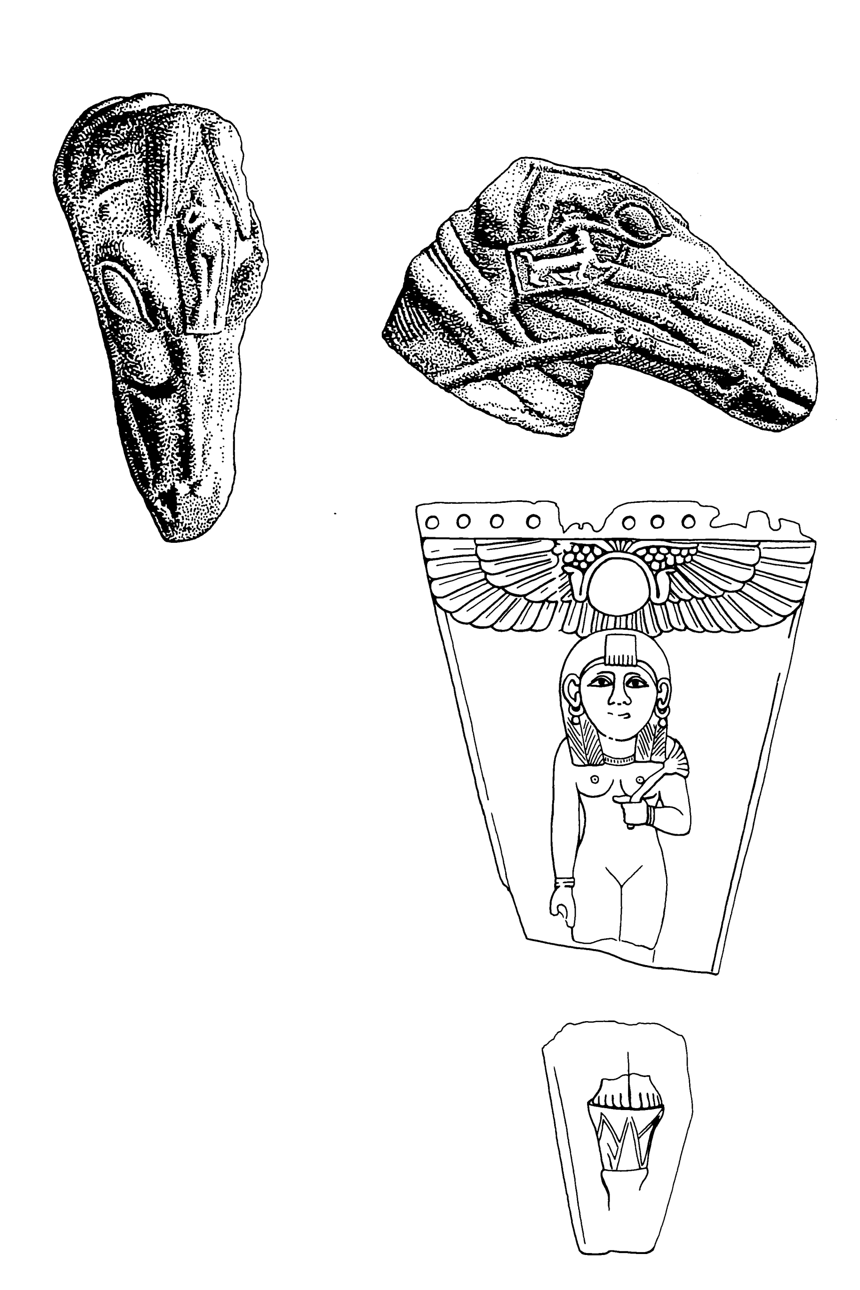


Abb. 159: Steinskulptur aus Sendschirli, 9./8. Jh. v. Chr., Berlin; KEEL, AOBPs Abb. 324a; BARNETT, Catalogue 100 Fig. 37a; KANTOR, A Bronze Plaque 94 Abb. 2.

Abb. 160: Elfenbeintäfelchen aus Nimrud, 1. Jt. v. Chr., im Britischen Museum; BARNETT, Catalogue Pl. 63 S 146.*

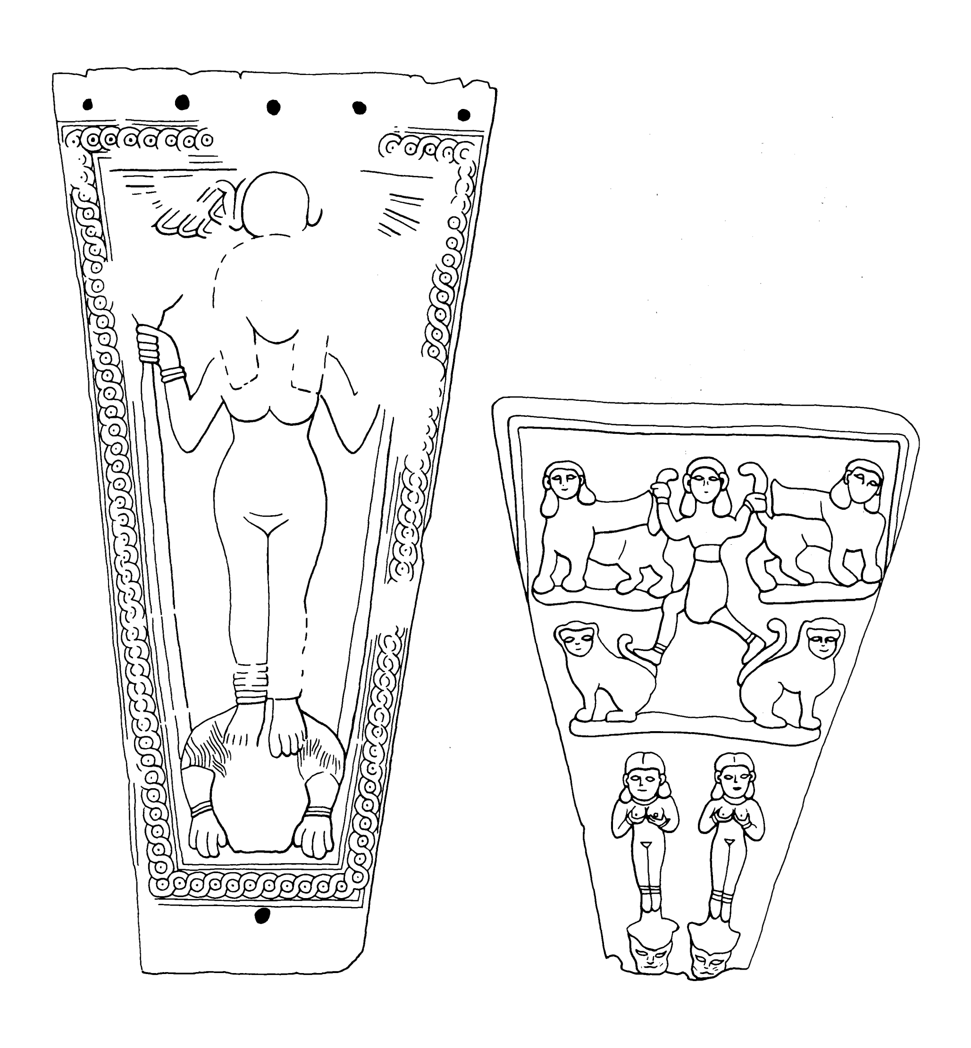
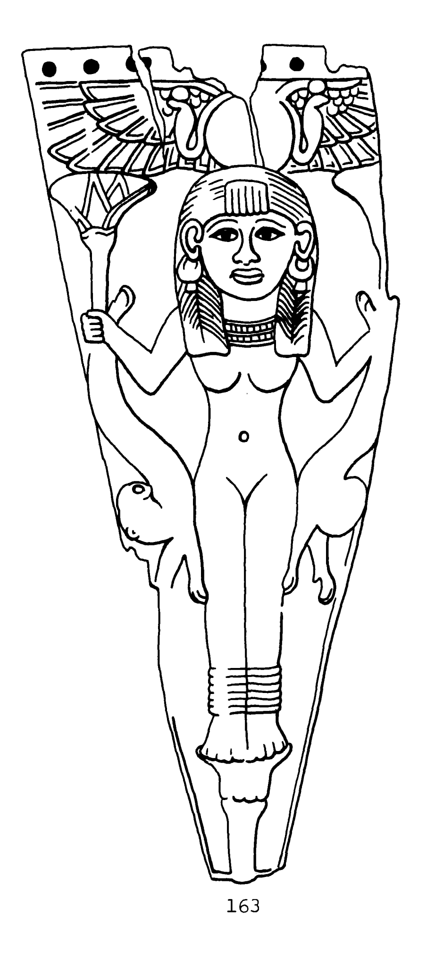


Abb. 161: Elfenbeintäfelchen aus Nimrud, 1. Jt. v. Chr., in Baghdad; ORCHARD, Bridle Harness Ornaments Pl. 28 Nr. 135.*

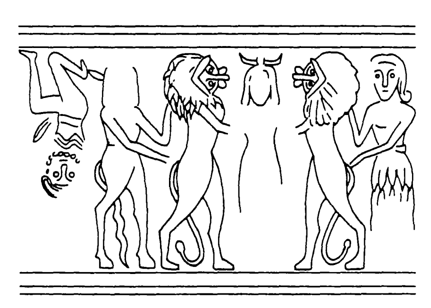
Abb. 162: Bronzeplakette vom Tell Tainat, 8./7. Jh. v. Chr., Chicago; KANTOR, A Bronze Plaque Pl. XI.*



163



164

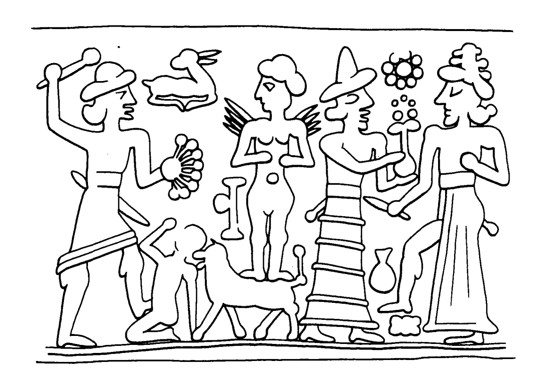


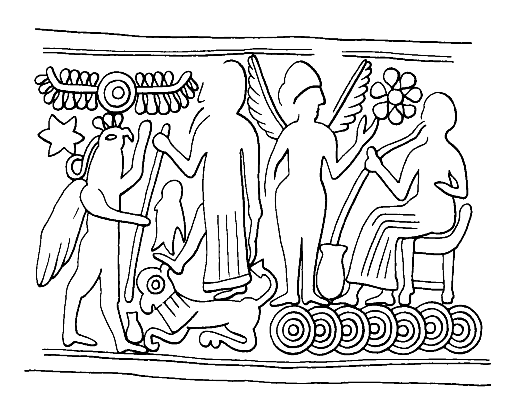
165

Abb. 163: Elfenbeintäfelchen aus Nimrud, 1. Jt. v. Chr., im Metropolitan Museum; ORCHARD, Bridle Harness Ornaments Pl. 30 Nr. 137.*

Abb. 164: Rollsiegelabrollung vom Tell Mardich, frühsyrisch (2400-2250 v. Chr.); MATTHIAE, Ebla 84 Fig. 14a.

Abb. 165: Rollsiegelabrollung vom Tell Mardich, frühsyrisch (2400-2250 v. Chr.); MATTHIAE, Ebla 84 Fig. 14c.





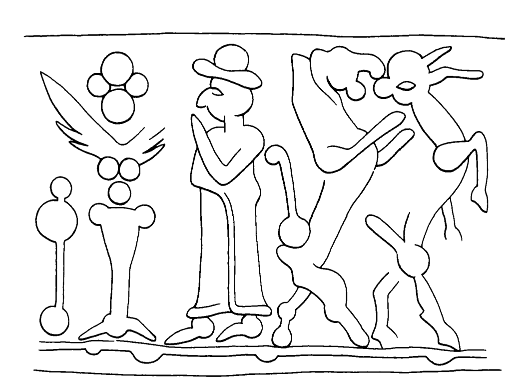
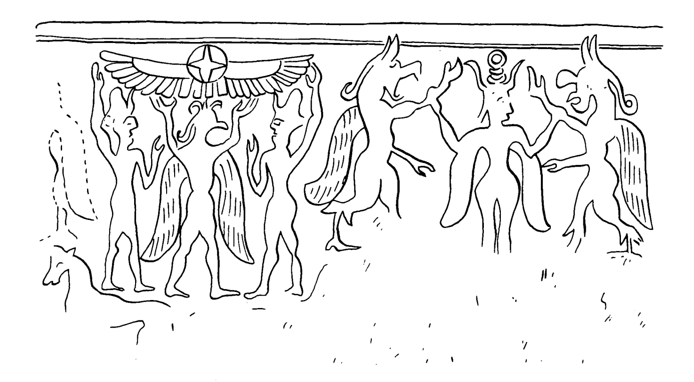


Abb. 166: Rollsiegel, Mitte 2. Jt. v. Chr., im Louvre; AMIET, Bas Reliefs Nr. 423; BARRELET, Déesses armées 242 Fig. 11b (Ausschnitt).*

Abb. 167: Rollsiegel, mitannisch; VAN BUREN, Layard Collection II Pl. 22 Fig. 8; BARRELET, Déesses armées 242 Fig. 11a (Ausschnitt).*

Abb. 168: Rollsiegel, mitannisch, im Ashmolean Museum Oxford; BUCHANAN, Ashmolean Nr. 910.*





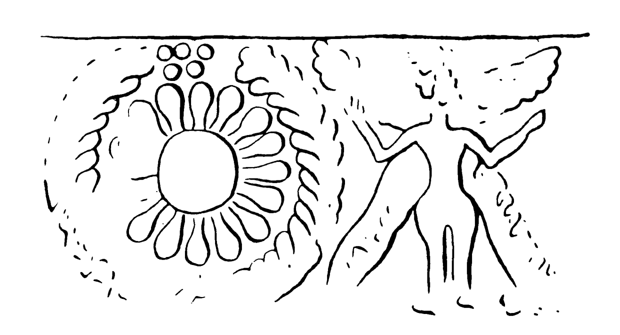
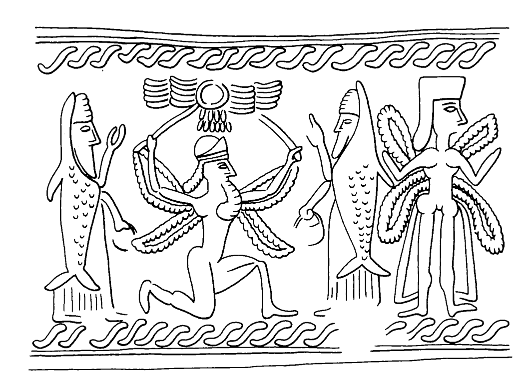


Abb. 169: Rollsiegel aus Klavdia (Grab 5), zyprisch, im Britischen Museum; KENNA, Cypriote Seals Nr. 28.

Abb. 170: Rollsiegelabrollung, mittelassyrisch, in Berlin; BERAN, Assyrische Glyptik 193 Fig. 94; DIGARD, Répertoire Nr. 2962-3.

Abb. 171: Rollsiegelabrollung, mittelassyrisch, in Berlin; KEEL, Jahwevisionen Abb. 138; BERAN, Assyrische Glyptik 198 Fig. 101; DIGARD, Répertoire Nr. 2969.





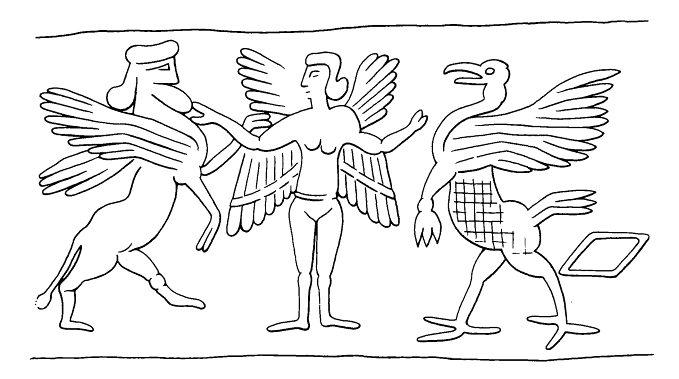
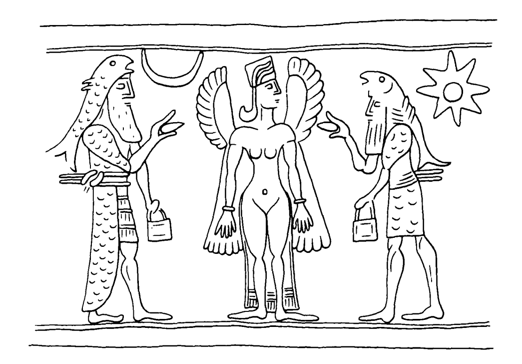
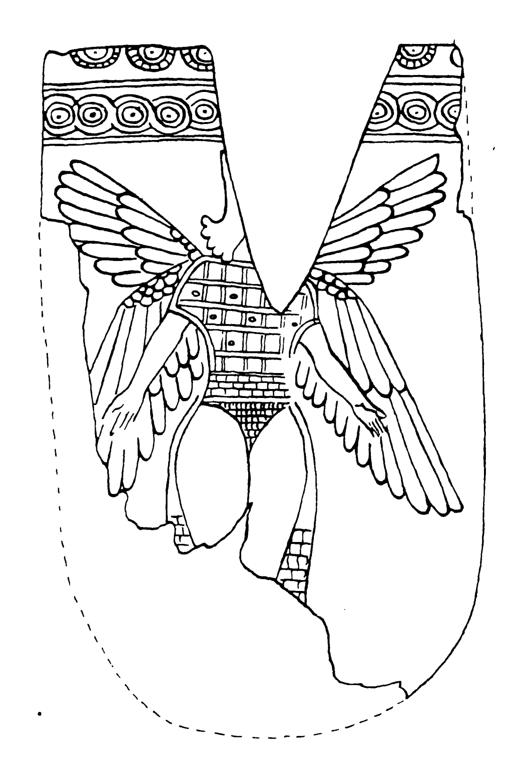


Abb. 172: Rollsiegel, neuassyrisch, in der Sammlung de Clercq; KEEL, Jahwevisionen Abb. 139; DE CLERCQ Nr. 334; WEBER, Siegelbilder Nr. 47.

Abb. 173: Rollsiegel, neuassyrisch, in der Sammlung de Clercq; DE CLERCQ Nr. 355.*

Abb. 174: Rollsiegel, neuassyrisch, ehem. Sammlung Newell; VON DER OSTEN, Newell Nr. 432.*





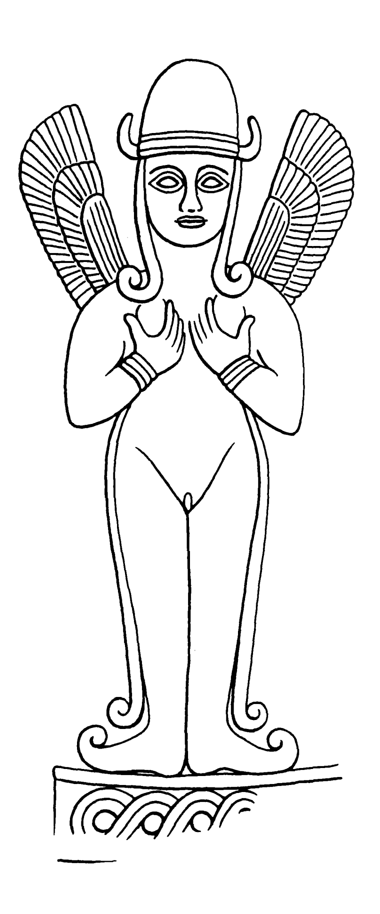


Abb. 175: Rollsiegel, neuassyrisch, in der Sammlung Moore; FORTE, Seals Nr. 54; EISEN, Moore Nr. 88.*

Abb. 176: Fragmentarisches Elfenbeintäfelchen aus Nimrud, l. Jt. v. Chr., im Ashmolean Museum Oxford; MALLOWAN/DAVIES, Ivories 47f. Pl. 40 Nr. 170; MALLOWAN, Nimrud I 195 Abb. 133.

Abb. 177: Reliefbruchstücke aus Karkemisch, l. Jt. v. Chr.; WOOLLEY, Carchemish III Pl. B 40; ORTHMANN, Untersuchungen Taf. 24 C/4.*







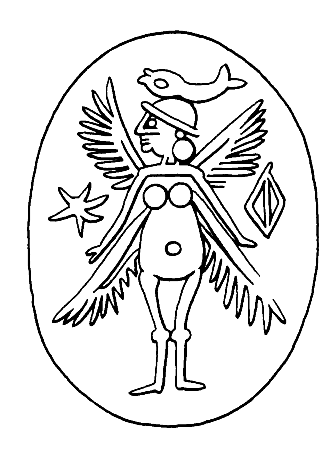


Abb. 178: Skarabäus, 2./1. Jt. v. Chr.; PETRIE, Buttons Pl. XV Nr. 1086.*

Abb. 179: Stempelsiegel, syro-phönizisch , 8./7. Jh. v. Chr.; KEEL, Jahwevisionen 198 Abb. 140; GALLING, Beschriftete Bildsiegel Taf. 7 Nr. 89.

Abb. 180: Stempelsiegel, syro-phönizisch , 8./7. Jh. v. Chr.; KEEL, Jahwevisionen 198 Abb. 141; GALLING, Beschriftete Bildsiegel Taf. 7 Nr. 90.

Abb. 181: Stempelsiegel, neubabylonisch , 6. Jh. v. Chr.; ERLENMEYER, Aesthetische Probleme II Taf. 56 Abb. 90.*

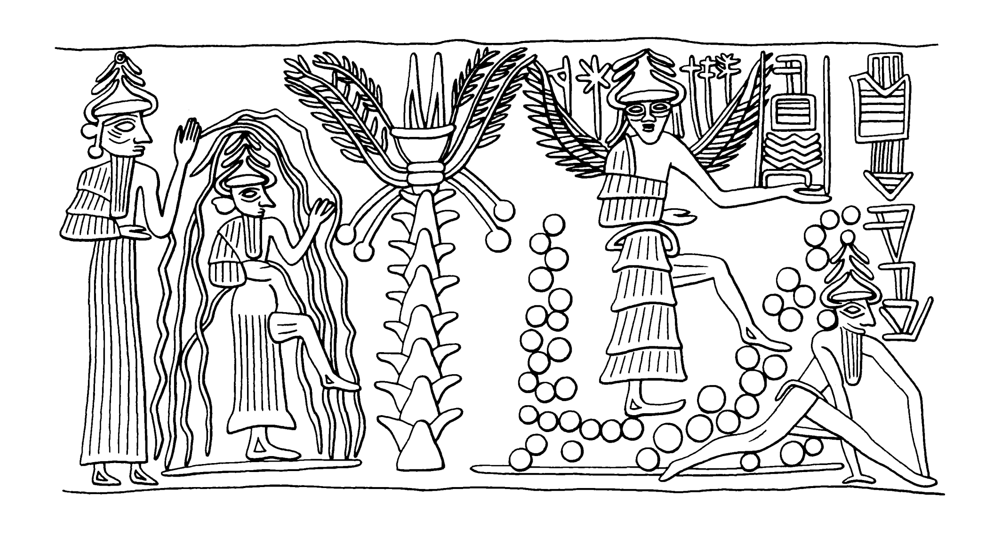




Abb. 182: Rollsiegel, akkadisch, im Louvre; SOLYMAN, Die Entstehung Abb. 278; BARRELET, Déesses armées Pl. 21,1; AMIET, Bas Reliefs 90 Nr. 257.*

Abb. 183: Rollsiegel, akkadisch, im Britischen Museum; ORTHMANN, Der Alte Orient Taf. 135e; WEBER, Siegelbilder Nr. 375; FRANKFORT, CS Taf. 19a; BOEHMER, Die Entwicklung Abb. 377.*



Abb. 184: Rollsiegel, akkadisch, im Oriental Institute Museum Chicago; KEEL, Siegeszeichen Abb. 3; BARRELET, Déesses armées Pl. 21,4; SOLYMAN, Die Entstehung Abb. 276; BOEHMER, Die Entwicklung Abb. 382.

Abb. 185: Rollsiegel vom Tell Asmar (Dijalagebiet), altbabylonisch, im Oriental Institute Museum Chicago; KEEL, Siegeszeichen Abb. 4; FRANKFORT, Stratified Cylinder Seals Taf. 70 Nr. 770; PARROT, Sumer Nr. 384; MATTHIAE, Il motivo Taf. 3,1.

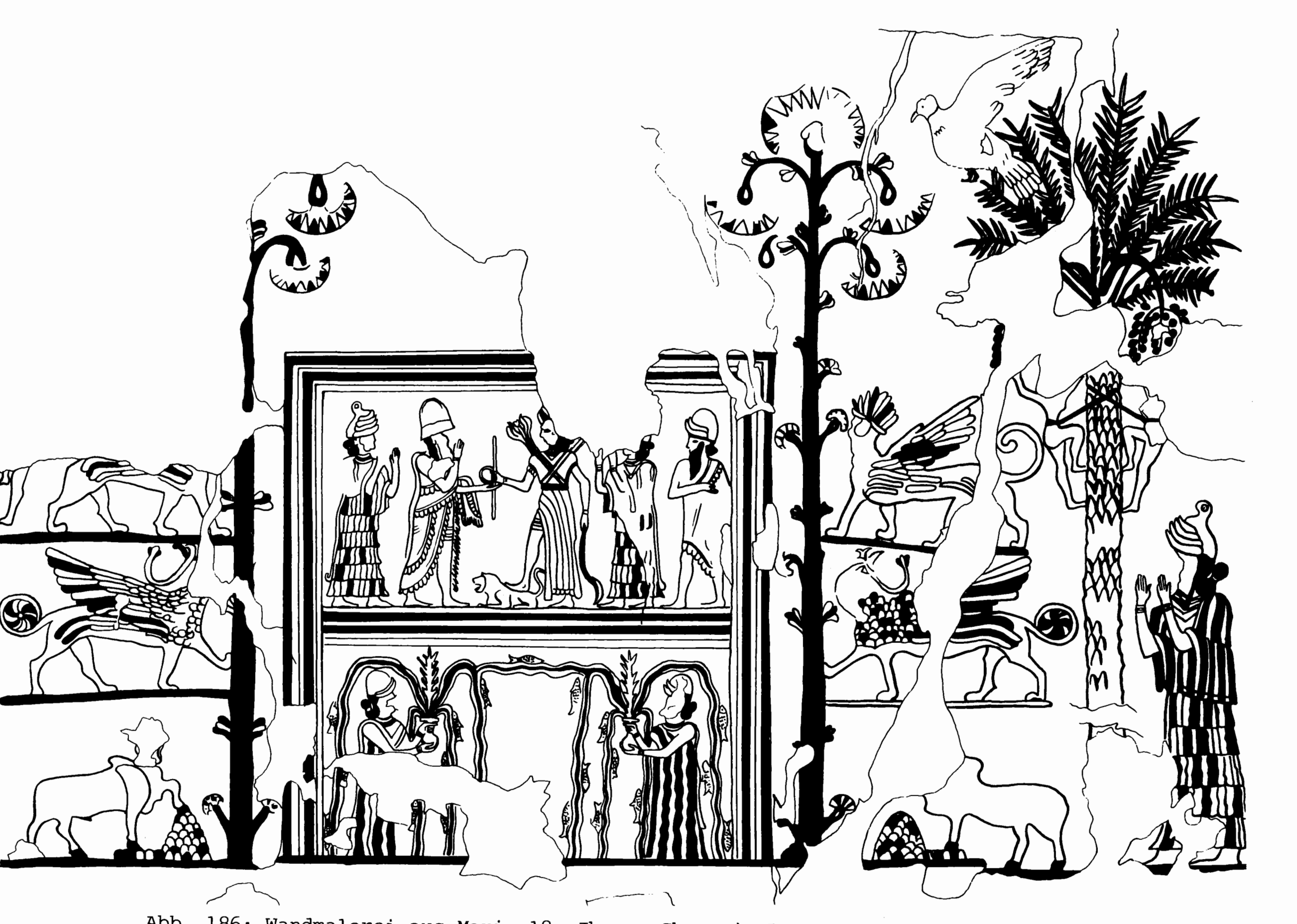
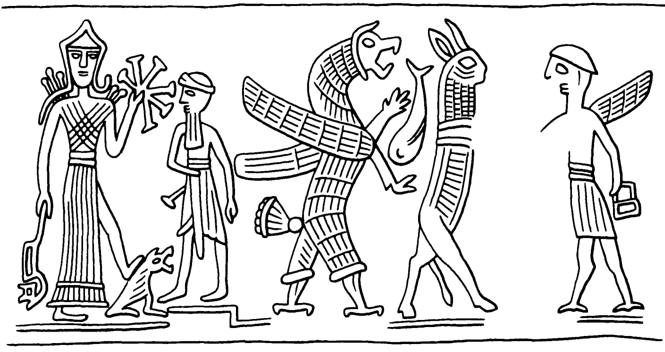


Abb. 186: Wandmalerei aus Mari, 18. Jh. v. Chr., im Louvre; KEEL, AOBPs Abb. 191; PARROT, MAM II,2 Pl. IX-XI; ders., Sumer 279f.; ORTHMANN, Der Alte Orient Tav. 187.





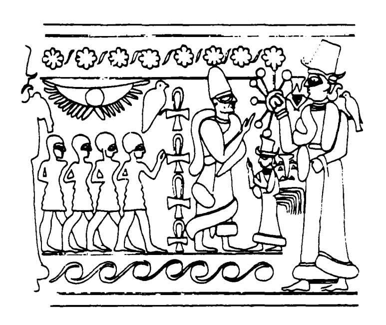


Abb. 187: Rollsiegelabdruck aus Alalach, Schicht VII (1720-1650), in Antakya; COLLON, Seal Impressions Nr. 103.

Abb. 188: Rollsiegelabdruck aus Mari, altbabylonisch, in Damaskus; KEEL, Siegeszeichen Abb. 19; PARROT, MAM II,3 189f. Taf. 41f.; AMIET, Notes sur le répertoire iconographique 229f. Abb. 12.

Abb. 189: Rollsiegel, altbabylonisch, in Berlin; SOLYMAN, Die Entstehung Abb. 400; MOORTGAT, VR 40 Nr. 395.*

Abb. 190: Rollsiegelabdruck aus Alalach, Schicht VII (1720-1650), in Antakya; COLLON, Seal Impressions Nr. 12; WOOLLEY, Alalaḫ Taf. 40,9; SAFADI, Die Entstehung I Abb. 135 und 136; WINTER, Die Taube Abb. 24.

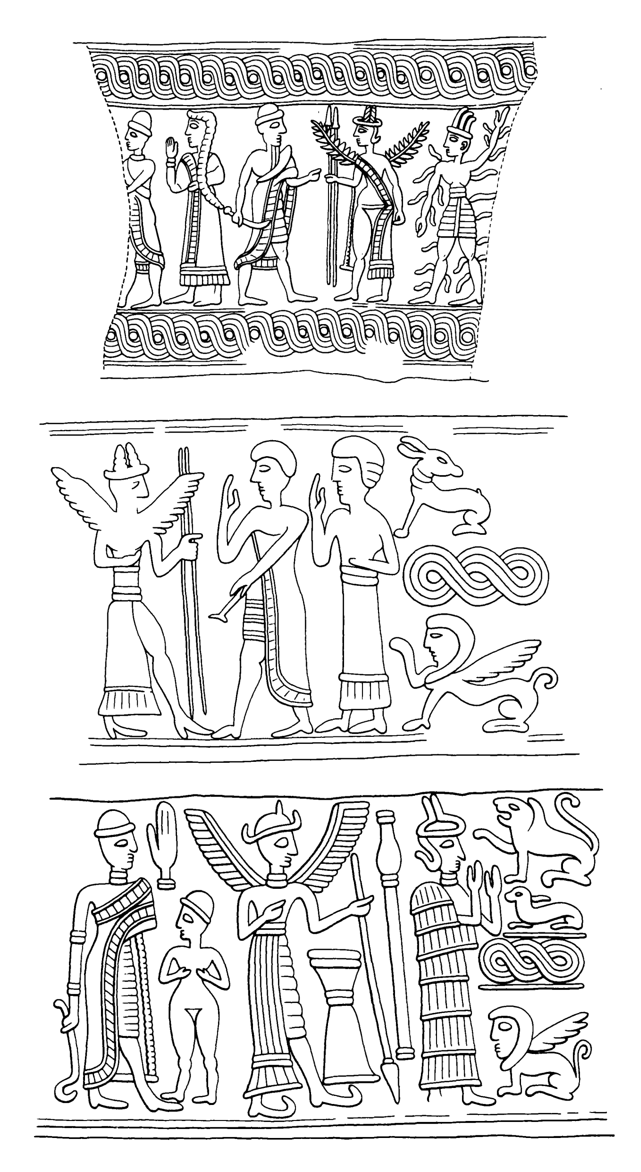


Abb. 191: Rollsiegel, altsyrisch, in der Walters Art Gallery Baltimore; PORADA, Syrian Seal Impressions 193 Taf. 30,2; SAFADI, Die Entstehung I Abb. 112.*

Abb. 192: Rollsiegel, altsyrisch, im Ashmolean Museum Oxford; BUCHANAN, Ashmolean Museum 172 Nr. 877.*

Abb. 193: Rollsiegel, altsyrisch, in der Walters Art Gallery Baltimore; GORDON, Western Asiatic Seals Nr. 41; BARRELET, Déesses armées 240 Abb. 9; PORADA, Syrian Seal Impressions Taf. 30,3.*

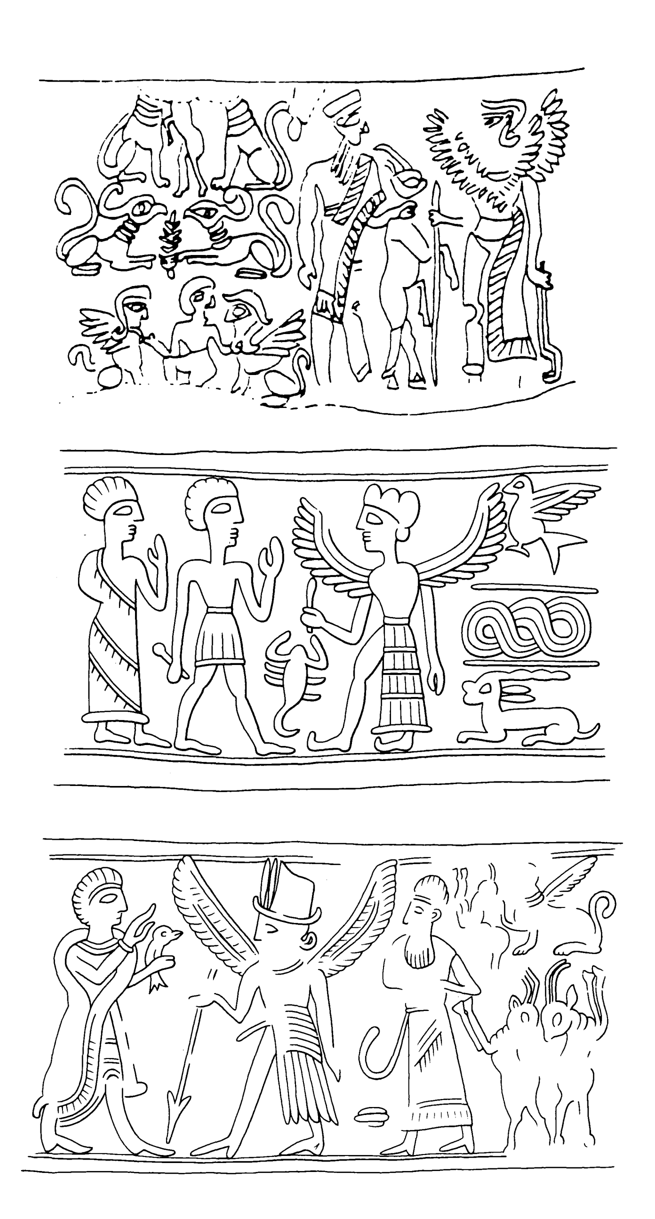


Abb. 194: Rollsiegel, altsyrisch, in der Nationalbibliothek Paris; SAFADI, Die Entstehung I Abb. 110; DELAPORTE, Bibliothèque Nationale Nr. 460.

Abb. 195: Rollsiegel, altsyrisch, in der Sammlung Moore; EISEN, Moore Nr. 149; FORTE, Seals Nr. 61.*

Abb. 196: Rollsiegel, altsyrisch, in Yale; VON DER OSTEN, Newell Nr. 325; BUCHANAN, Yale Nr. 1246.*





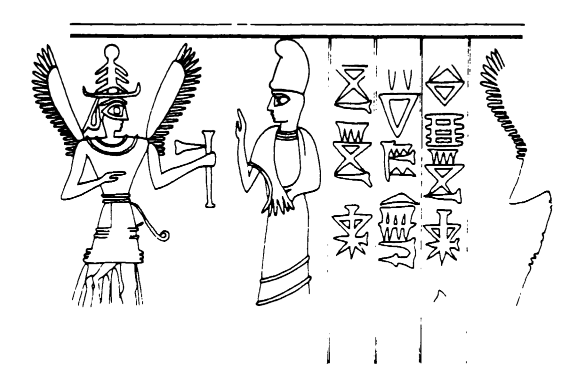


Abb. 197: Rollsiegel, altsyrisch, in der Sammlung Moore; EISEN, Moore Nr. 146; FORTE, Seals Nr. 62.*

Abb. 198: Rollsiegel, altsyrisch, in der Pierpont Morgan Library New York; KEEL, Siegeszeichen Abb. 20; PORADA, Morgan Nr. 958.

Abb. 199: Rollsiegelabdruck aus Alalach, Schicht VII (1720-1650), in Antakya; COLLON, Seal Impressions Nr. 15; SAFADI, Die Entstehung I Abb. 143.



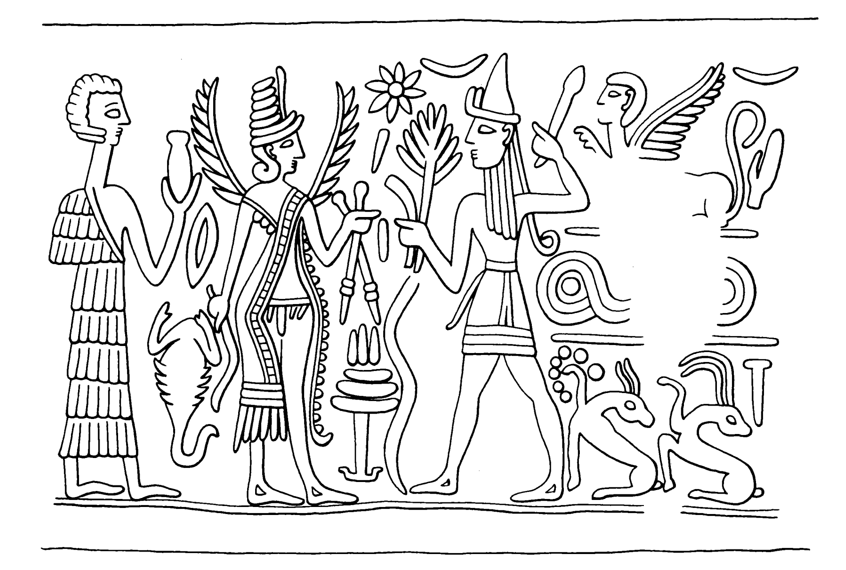


Abb. 200: Rollsiegel, altsyrisch, im Louvre; DELAPORTE, Louvre II A 918.*

Abb. 201: Rollsiegel, altsyrisch, in Vicenza; BOSSERT, Altsyrien Nr. 852; DIGARD, Répertoire Nr. 4048.*



Abb. 202: Kalksteinstele aus Ugarit, 1. Hälfte 2. Jt. v. Chr., im Louvre; KEEL, AOBPs Abb. 291; SCHAEFER, Eine nordsyrische Kultsitte Taf. 7a; PRITCHARD, ANEP Nr. 490.





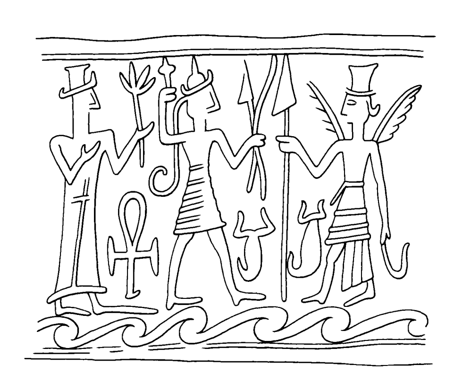
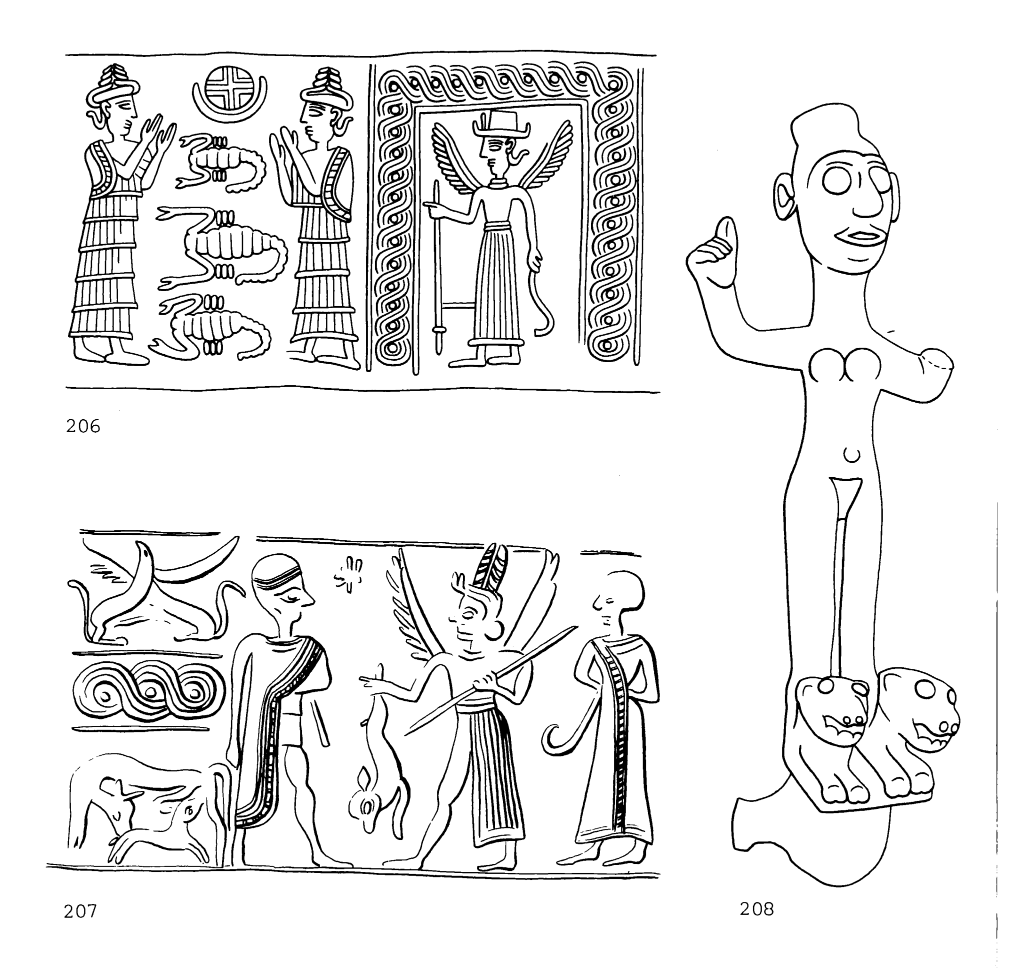


Abb. 203: Rollsiegel, altsyrisch, in der Sammlung Moore; EISEN, Moore Nr. 145; FORTE, Seals Nr. 60.*

Abb. 204: Rollsiegel, altsyrisch, in der Pierpont Morgan Library New York; PORADA, Morgan Nr. 959.*

Abb. 205: Rollsiegel, altsyrisch, in der Nationalbibliothek Paris; DELAPORTE, Bibliothèque Nationale Nr. 497.*



206

207

208

Abb. 206: Rollsiegel, altsyrisch, in der Pierpont Morgan Library New York; PORADA, Morgan Nr. 960; AMIET, Le temple ailé 7 Abb. 12a.*

Abb. 207: Rollsiegel, altsyrisch, Sammlung de Clercq; KEEL, Das Böcklein 103 Abb. 71; DE CLERCQ Nr. 390.

Abb. 208: Bronzefigürchen aus dem Hauran, syrisch/mitannisch?, im Louvre; ROSTOVTZEFF, A propos Taf. 22,4; NEGBI, Gods Nr. 1629.*

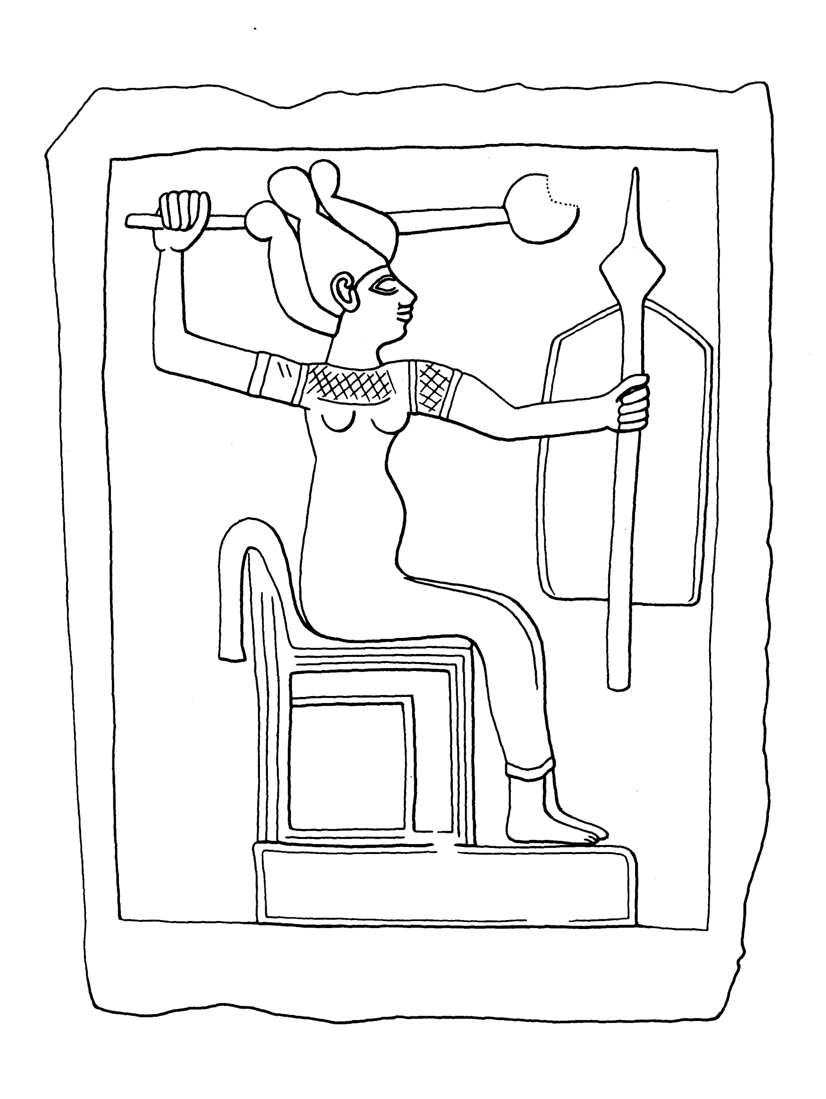


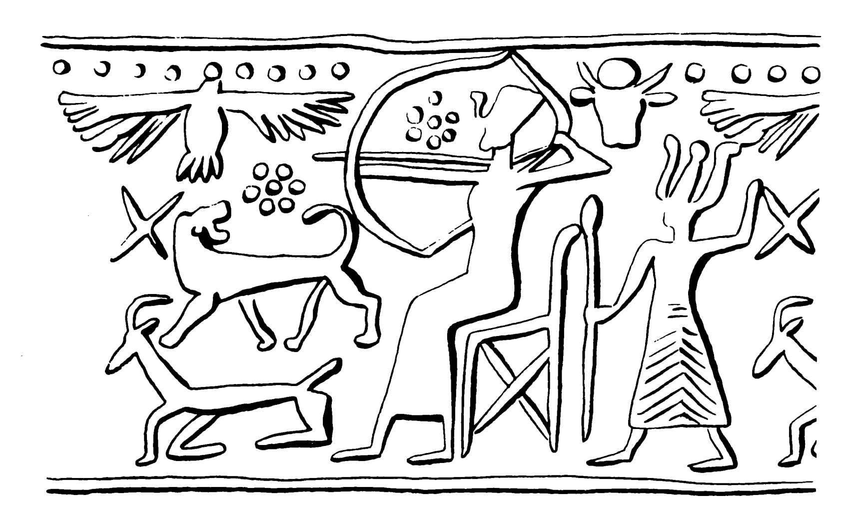
Abb. 209: Kalksteinstele, 2. Hälfte 2. Jt. v. Chr., in der Sammlung Michailidis; CASSUTO, Anath (Titelblatt); BARNETT, ᶜAnath Taf. VIA; BEYERLIN, Textbuch 213.



Abb. 210: Bronzefigürchen aus Qalat Faqra (Libanon), 2. Hälfte 2. Jt. v. Chr.? im Louvre; BARNETT, [C]Anath Taf. VIIIC; NEGBI, Gods Nr. 1626.*

Abb. 211: Bronzeaxt, 2. Hälfte 2. Jt. v. Chr.? im National-Museum Beirut; BARNETT, [C]Anath Taf. VIIIA.*

Abb. 212: Phönikische Bronzefigurengruppe, 2. Hälfte 2. Jt. v. Chr.? (Wagen: 6./5. Jh. v. Chr.), im Louvre; NEGBI, Gods Nr. 22; COLLON, A Bronze Chariot Group Taf. IXA-D.*



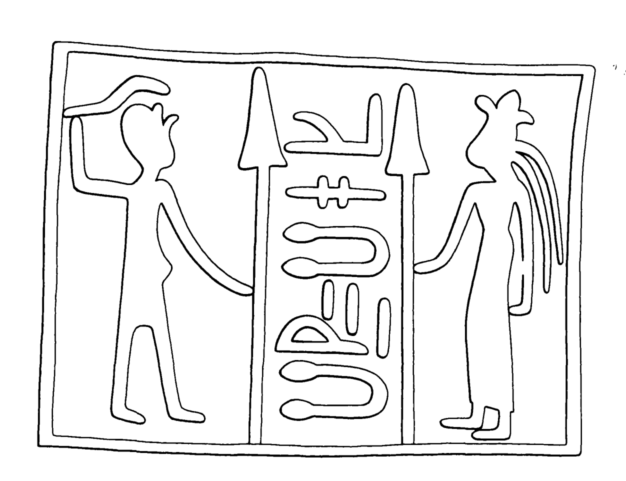


Abb. 213: Rollsiegel aus Ras Schamra, 2. Hälfte 2. Jt. v. Chr., im Louvre; KEEL, Der Bogen 163 Abb. 27; FRANKFORT, CS Taf. 45b; DIGARD, Répertoire Nr. 3025.

Abb. 214: Rollsiegel aus Betel, 2. Hälfte 2. Jt. v. Chr., im Rockfeller Museum Jerusalem; PRITCHARD, ANEP Nr. 468; ALBRIGHT/KELSO, Betel Taf. 43; FRANKFORT, CS Taf. 44r; PARKER, Cylinder Seals Nr. 180.



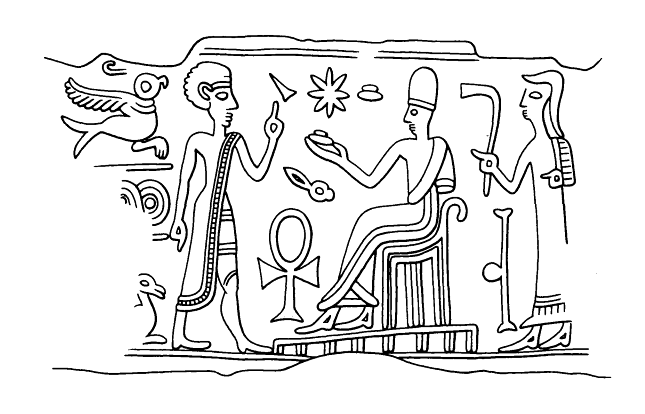




Abb. 215: Rollsiegel aus Hazor, altsyrisch; YADIN, Hazor III/IV Taf. 319,2; ders., Excavations 1957 13 Taf. 10A.*

Abb. 216: Rollsiegel, altsyrisch, in der Pierpont Morgan Library New York; PORADA, Morgan 947.*

Abb. 217: Rollsiegel, altsyrisch; VON DER OSTEN, Aulock Nr. 304.*



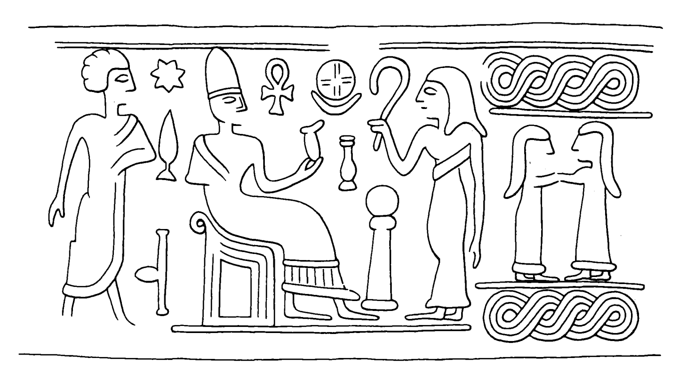


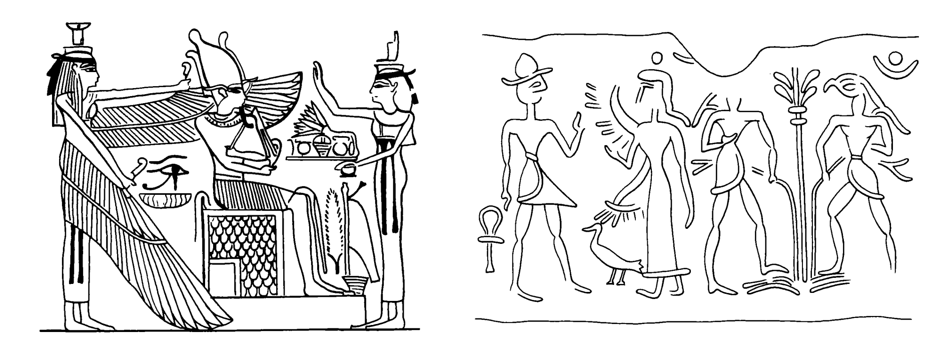


Abb. 218: Rollsiegel aus Büyükkale, 19./18. Jh. v. Chr. (= Kültepe Schicht Ib); BERAN, Fremde Rollsiegel Taf. 8,4; SAFADI, Die Entstehung I Abb. 86.*

Abb. 219: Rollsiegel, altsyrisch, in Brüssel; SPELEERS, Catalogue Suppl. 164 Nr. 1381.*

Abb. 220: Rollsiegel, altsyrisch, im Ashmolean Museum Oxford; KEEL, Siegeszeichen Abb. 45; BUCHANAN, Ashmolean Nr. 858.





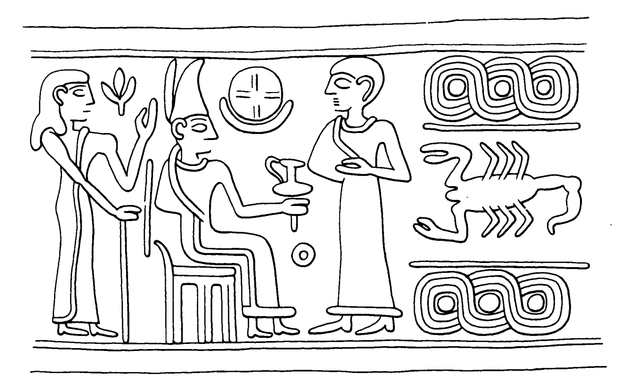


Abb. 221: Rollsiegel, altsyrisch, in der Pierpont Morgan Library New York; PORADA, Morgan Nr. 950.*

Abb. 222: Papyrus des Konshu-Renep, 21. Dyn. (1070-945), in Kairo; KEEL, AOBPs Abb. 262; PIANKOFF/RAMBOVA, Mythological Papyri Nr. 11.

Abb. 223: Rollsiegel, mittelsyrisch? in der Pierpont Morgan Library New York; PORADA, Morgan Nr. 1000.*

Abb. 224: Rollsiegel, altsyrisch, in der Sammlung Moore; EISEN, Moore Nr. 141; FORTE, Seals Nr. 4.*

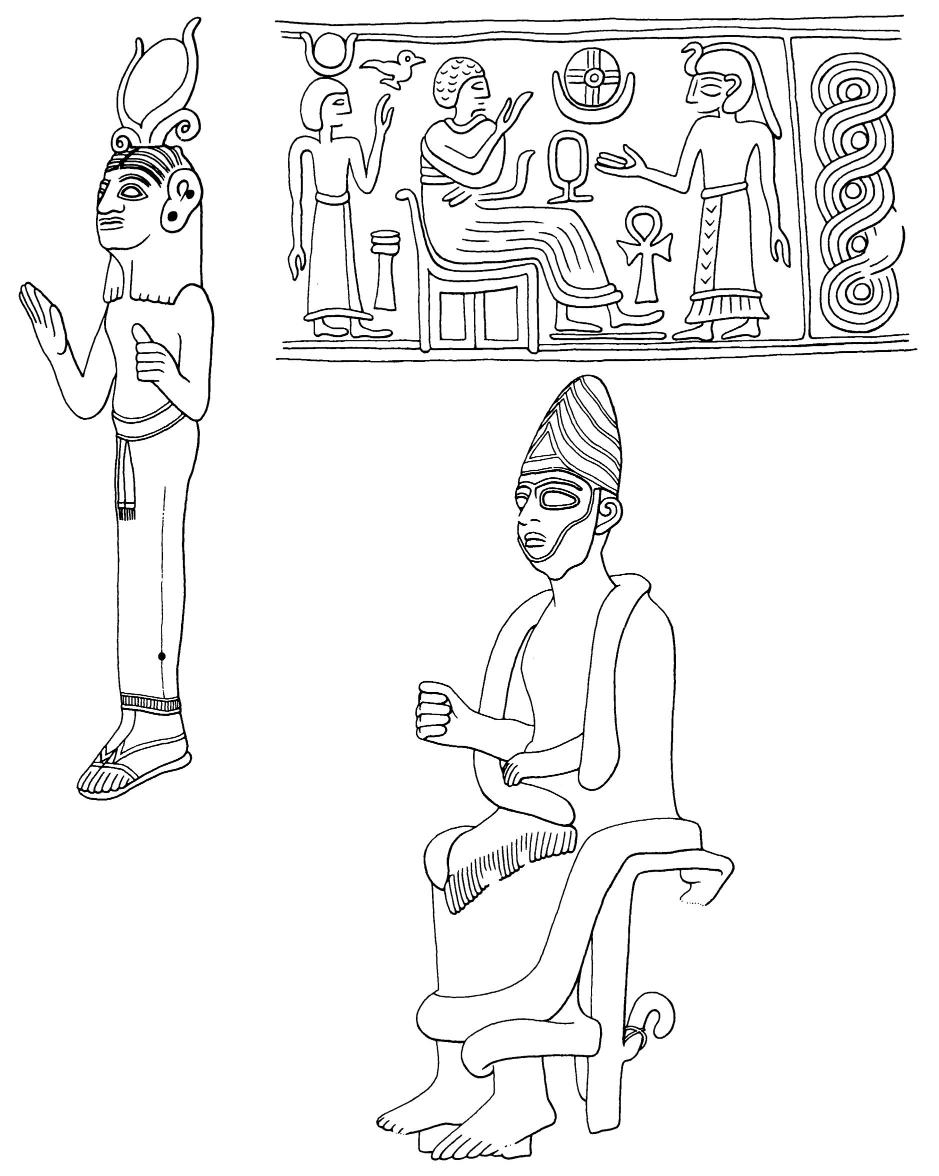
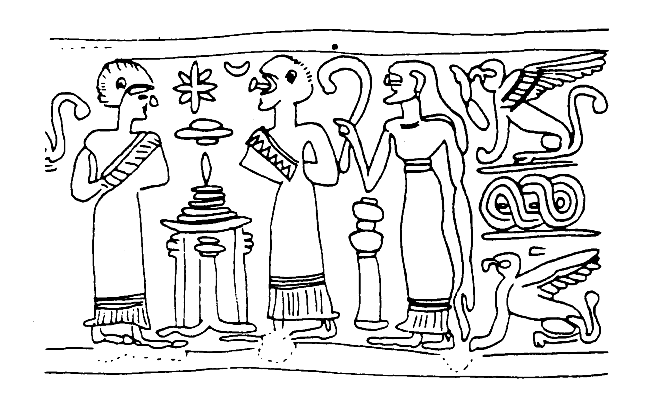


Abb. 225: Bronzefigürchen, 2. Hälfte 2. Jt. v. Chr.? im Louvre; NEGBI, Gods 1633.*

Abb. 226: Rollsiegel, altsyrisch, in Yale; VON DER OSTEN, Newell Nr. 319; FRANKFORT, CS Taf. 44q; BUCHANAN, Yale Nr. 1204.*

Abb. 227: Bronzefigur aus Qatna (Mischrife), 1. Hälfte 2. Jt. v. Chr.? im Louvre; ORTHMANN, Der Alte Orient Taf. 399; MOORTGAT, Bergvölker Taf. VIII; NEGBI, Gods Nr. 1459.*



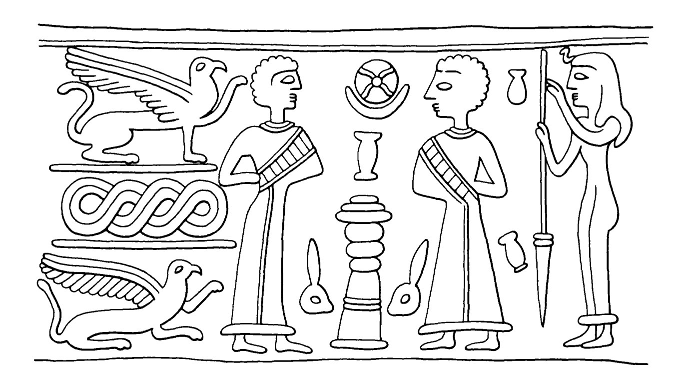
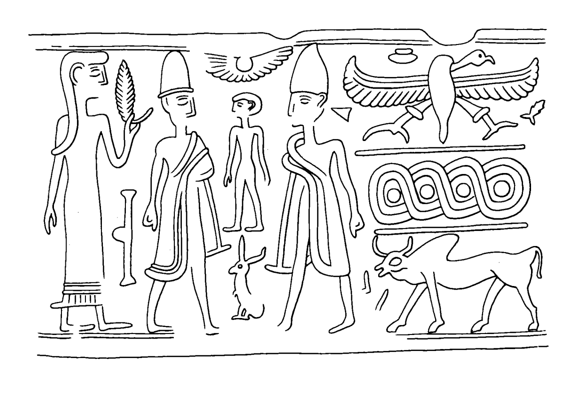




Abb. 228: Rollsiegel, altsyrisch, in der Walters Art Gallery Baltimore; SAFADI, Die Entstehung I Abb. 87; GORDON, Western Asiatic Seals Nr. 45.

Abb. 229: Rollsiegel, altsyrisch, in Brüssel; SPELEERS, Catalogue Suppl. 158 Nr. 1455; SAFADI, Die Entstehung I Abb. 85.*

Abb. 230: Rollsiegel, altsyrisch, im Dänischen Nationalmuseum Kopenhagen; SAFADI, Die Entstehung I Abb. 90; RAVN, A Catalogue 107 Nr. 133.



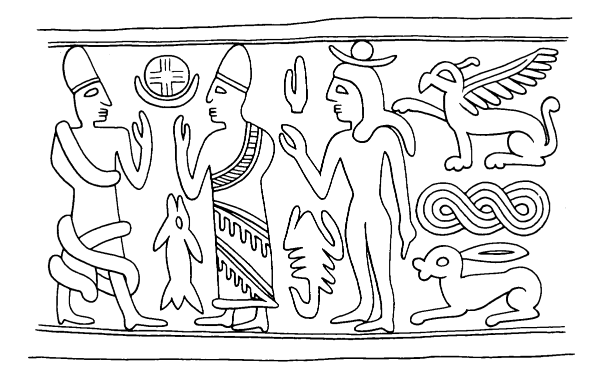




Abb. 231: Rollsiegel, altsyrisch, in der Nationalbibliothek Paris; DELAPORTE, Bibliothèque Nationale Nr. 461.*

Abb. 232: Rollsiegel, altsyrisch, in Damaskus; KUEHNE, Das Rollsiegel 82f. Nr. 37.*

Abb. 233: Rollsiegel aus Karahöyük, altsyrisch; ALP, Karahöyük Nr. 22.*

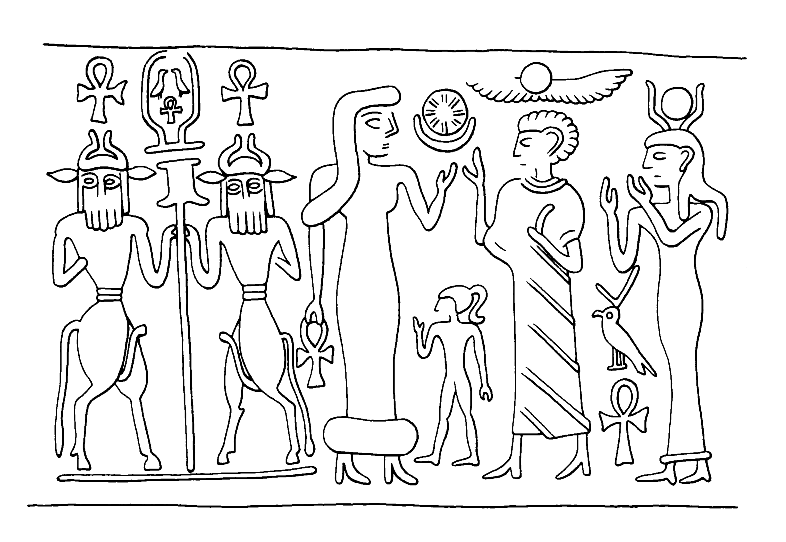




Abb. 234: Rollsiegel, altsyrisch, in Boston; FRANKFORT, CS Taf. 41r.*

Abb. 235: Rollsiegel, altsyrisch, in Damaskus; KUEHNE, Das Rollsiegel 85f. Nr. 39.*





Abb. 236: Rollsiegel, altsyrisch, in der Sammlung Moore; EISEN, Moore Nr. 154; FORTE, Seals Nr. 13.*

Abb. 237: Kalksteinstele aus Ras Schamra, 14. Jh. v. Chr., in Aleppo; KEEL, AOBPs Abb. 122; SCHAEFFER, Ugaritica III Taf. VI.



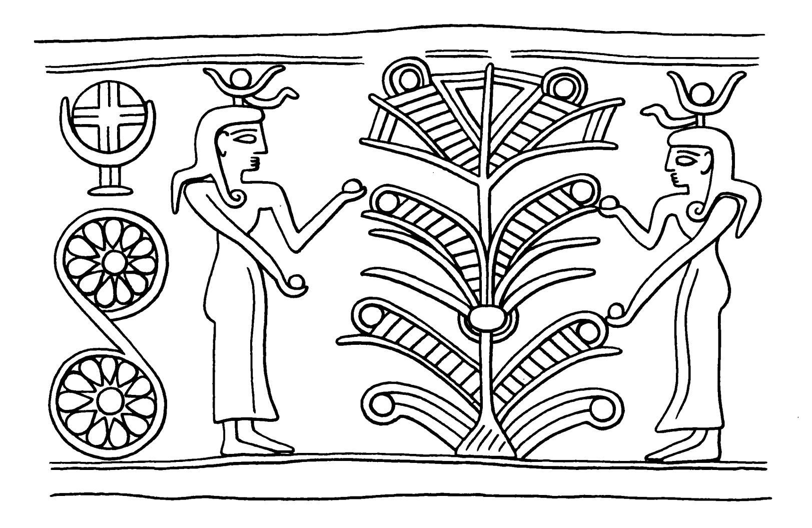


Abb. 238: Rollsiegel, altsyrisch, in der Sammlung de Clercq; DE CLERCQ Nr. 392.*

Abb. 239: Rollsiegel, syrisch (Mitte 2. Jt. v. Chr.?), in Berlin; MOORTGAT, VR Nr. 547.*

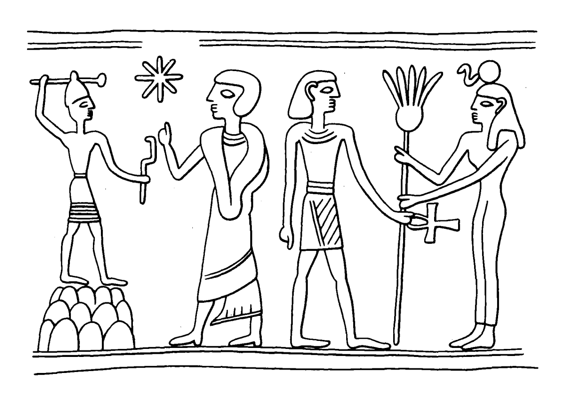
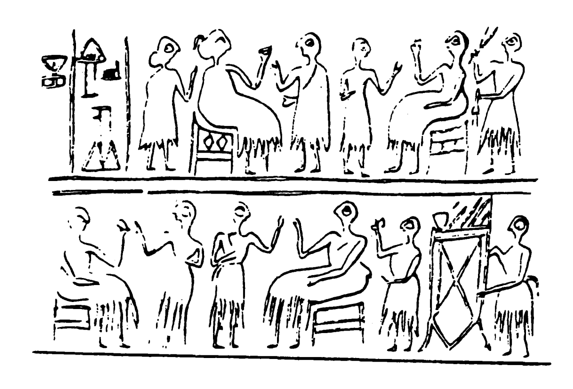
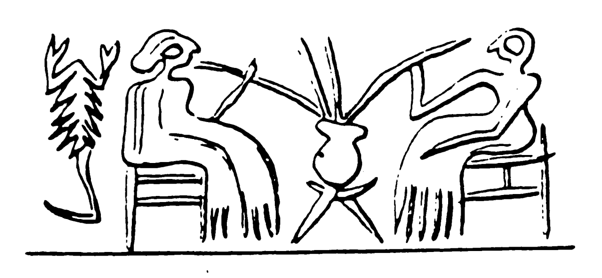




Abb. 240: Rollsiegel, syrisch (Mitte 2. Jt. v. Chr.?), im Museum of Fine Arts Montreal; MEEK, Four Syrian Cylinder Seals 25 Abb. 2; DIGARD, Répertoire Nr. 1177-8.*

Abb. 241: Kalksteinrelief aus Bet Schean, 13. Jh. v. Chr., in Philadelphia; PRITCHARD, ANEP Nr. 475; ROWE, The Topography Taf. 48.*





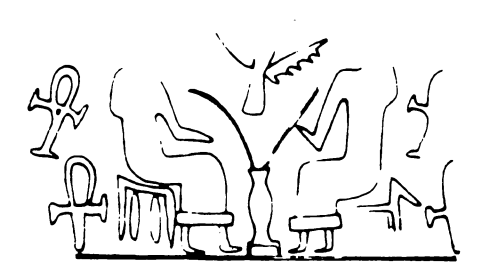


Abb. 242: Rollsiegel aus Ur, frühdynastisch, im Britischen Museum; AMIET, GMA Nr. 1182; ders., Bas Reliefs Nr. 193.

Abb. 243: Rollsiegel aus Chafadschi, frühdynastisch; AMIET, GMA Nr. 1171; FRANKFORT, Stratified Cylinder Seals Nr. 359.

Abb. 244: Rollsiegelabdruck aus Alalach, Schicht VII (1720-1650), in Antakya; COLLON, Seal Impressions 45 Nr. 77.







Abb. 245: Rollsiegel, altsyrisch, im Louvre; DELAPORTE, Louvre II A 907.*

Abb. 246: Rollsiegel, altsyrisch, in der Nationalbibliothek Paris; DELAPORTE, Bibliothèque Nationale Nr. 451; CONTENAU, La glyptique Abb. 157.

Abb. 247: Rollsiegel, altsyrisch, in Berlin; KEEL, AOBPs Abb. 192; MOORTGAT, VR Nr. 526.

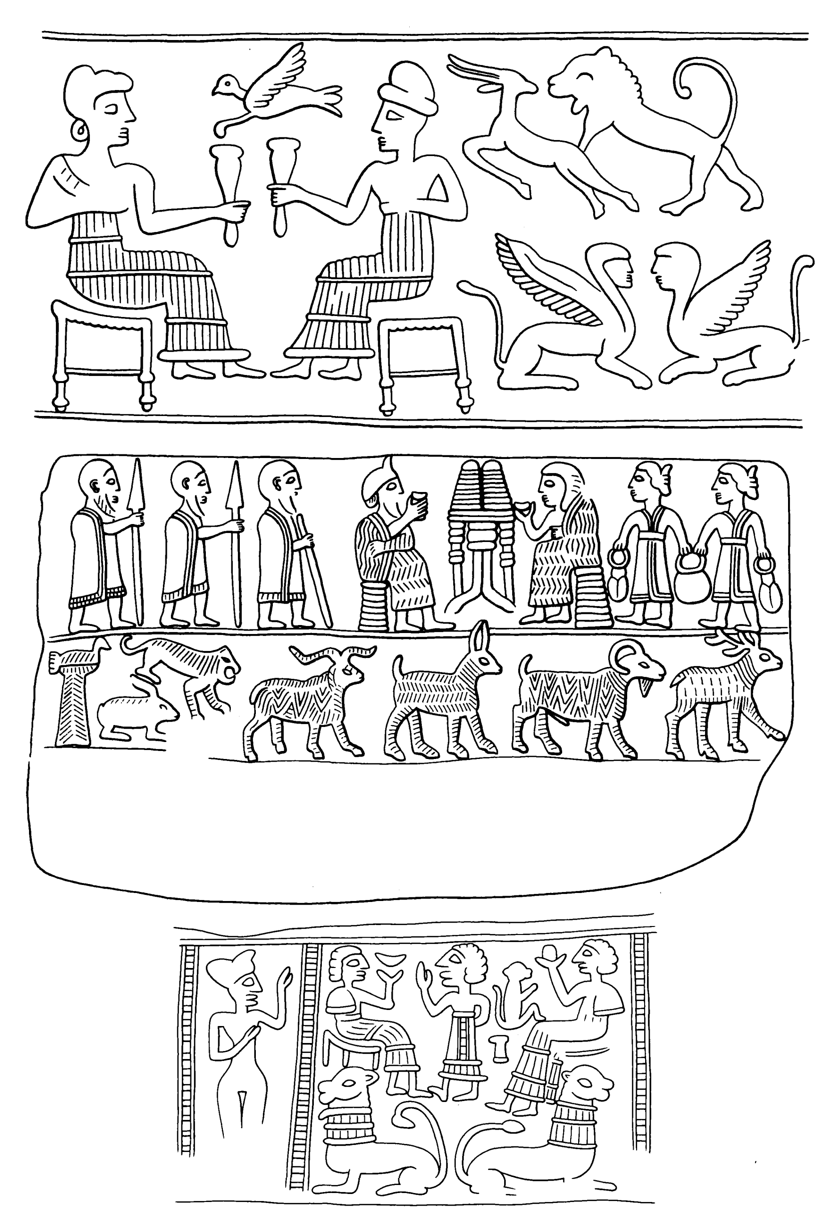


Abb. 248: Rollsiegel, altsyrisch, in Krakau; PRZEWORSKI, Un cylindre hittite 172 Abb. 1; DIGARD, Répertoire Nr. 3891-2-3.*

Abb. 249: Kultbecken aus Kalkstein vom Tell Mardikh, 2000-1900, in Damaskus; MATTHIAE, Missione 1966 Tav. 44.*

Abb. 250: Rollsiegel, altsyrisch, in der Sammlung Moore; EISEN, Moore Nr. 175; FORTE, Seals Nr. 8.*



Abb. 251: Bronzefigürchen aus Bet Schean, 15.-13. Jh. v. Chr.; GORALI, Music in Ancient Israel Nr. 83.*

Abb. 252: Terrakottafigur aus Schiqmona, Eisenzeit II, im Haifa Museum of Ancient Art; GORALI, Music in Ancient Israel Nr. 32.

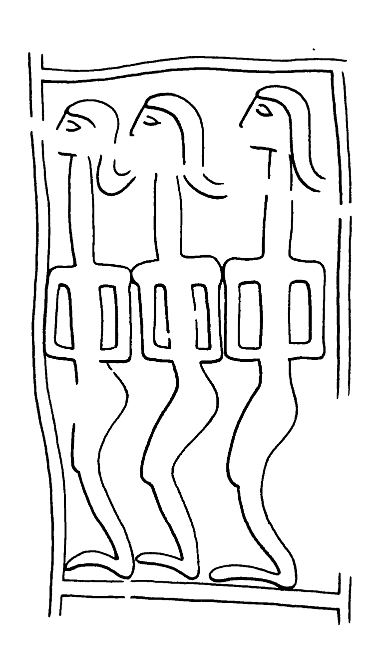
Abb. 253: Rollsiegel, akkadisch, im Louvre; KEEL, Siegeszeichen Abb. 2; DELAPORTE, Louvre II A 172; BOEHMER, Die Entwicklung Abb. 385.



Abb. 254: Terrakottarelief aus Larsa, altbabylonisch, im Britischen Museum; MOORTGAT, Tammuz Taf. 32a; VAN BUREN, Clay Figurines 103 Abb. 139.*

Abb. 255: Detail eines Mosaikfussbodens aus Karthago, 4. Jh. n. Chr.; im Britischen Museum; RIMMER, Musical Instruments 41 Abb. 11.

Abb. 256: Terrakottarelief, altbabylonisch, im Iraq-Museum Bagdad; STROMMENGER, Der Garten Eden 156 Nr. 123; OPIFICIUS, Terrakottarelief 160 Taf. 18 Nr. 584.*





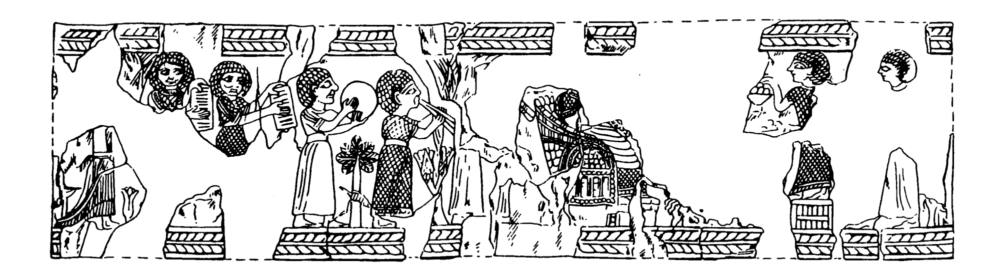


Abb. 257: Rollsiegelabdruck aus Nuzi, Mitte 2. Jt. v. Chr.; PORADA, Nuzi Nr. 409.*

Abb. 258: Rollsiegel, akkadisch, in New York; SPYCKET, La musique 174 Abb. 24; BOEHMER, Die Entwicklung Abb. 390.

Abb. 259: Elfenbeinpyxis aus Nimrud, 8. Jh. v. Chr., im Britischen Museum; DECAMPS DE MERTZENFELD, Inventaire Taf. 112 Nr. 1017; RIMMER, Musical Instruments Taf. VIIa; PARROT, Assur 311 Abb. 394.

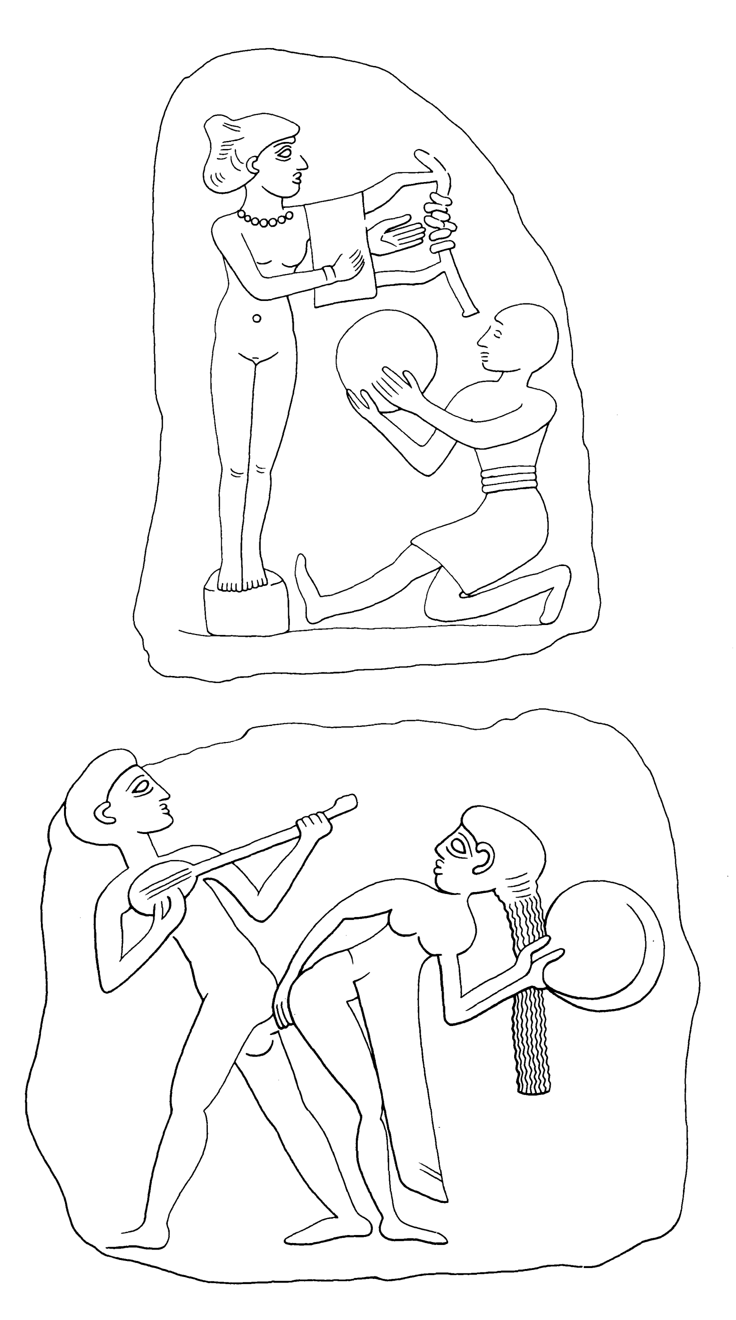


Abb. 260: Terrakottarelief, altbabylonisch, in Berlin; SPYCKET, La musique 181 Abb. 32; SEIBERT, Die Frau Taf. 34; OPIFICIUS, Terrakottarelief 159f. Taf. 18 Nr. 581.*

Abb. 261: Terrakottarelief aus Larsa, altbabylonisch, im Louvre; BARRELET, Figurines Nr. 591.*





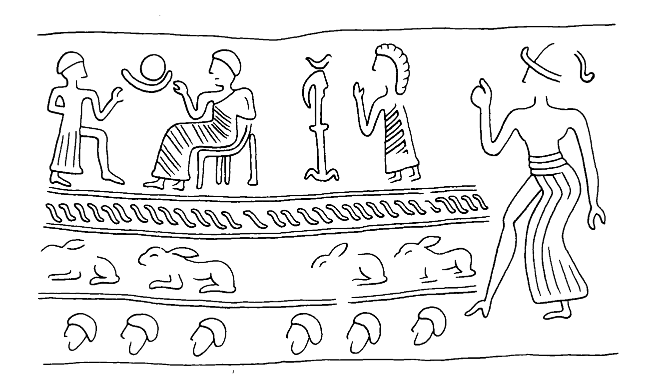


Abb. 262: Rollsiegel aus Karahöyük, altsyrisch; ALP, Karahöyük 117f. Nr. 23.*

Abb. 263: Rollsiegel, altsyrisch, im Ashmolean Museum Oxford; SAFADI, Die Entstehung I Abb. 129; BUCHANAN, Ashmolean Nr. 864; FRANKFORT, CS Taf. 41f.

Abb. 264: Rollsiegel, altsyrisch, in Yale; VON DER OSTEN, Newell Nr. 312; BUCHANAN, Yale Nr. 1180.*

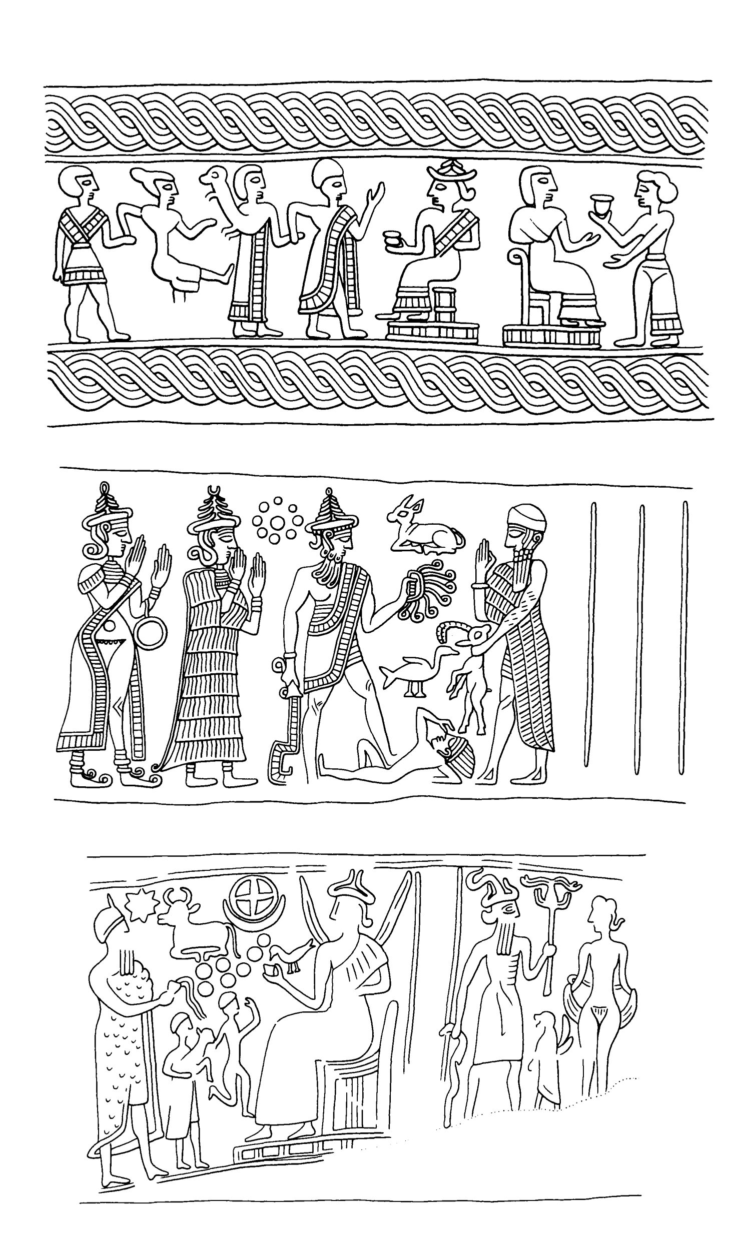


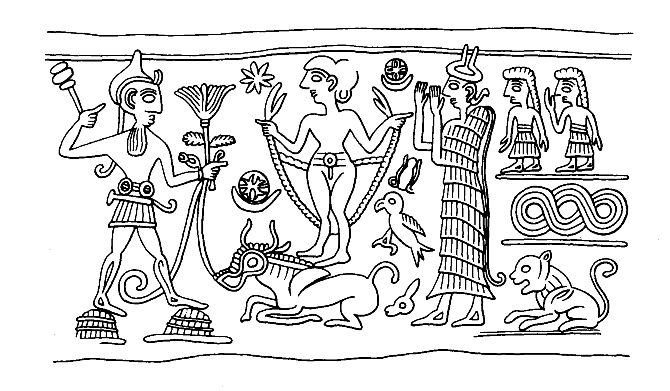
Abb. 265: Rollsiegel, altsyrisch, im Ashmolean Museum Oxford; BUCHANAN, Ashmolean Nr. 863.*

Abb. 266: Rollsiegel des Ana-Sin-taklâku aus Mari, 18. Jh. v. Chr., im Louvre; AMIET, Bas Reliefs Nr. 352; PARROT, MAM II,3 Taf. 48 Abb. 71a.*

Abb. 267: Rollsiegelabdruck aus Kültepe, Schicht II (1950-1850); ÖZGÜÇ, Kültepe 1949 Nr. 692; DIGARD, Répertoire Nr. 213-4.*



Abb. 268: Rollsiegelabdruck aus Kültepe, Schicht II (1950-1850); ÖZGÜÇ, Anatolian Group Nr. 71; WINTER, Die Taube Abb. 15 (Ausschnitt).*



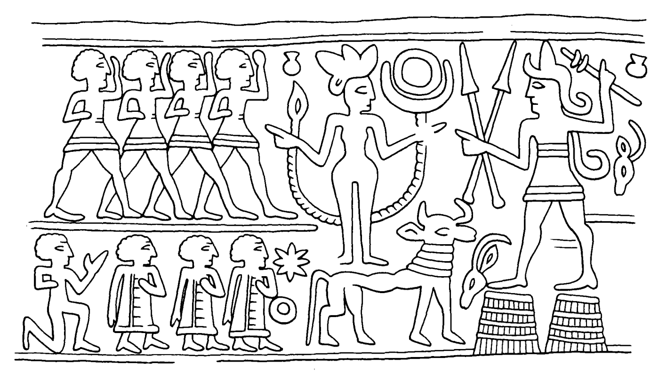
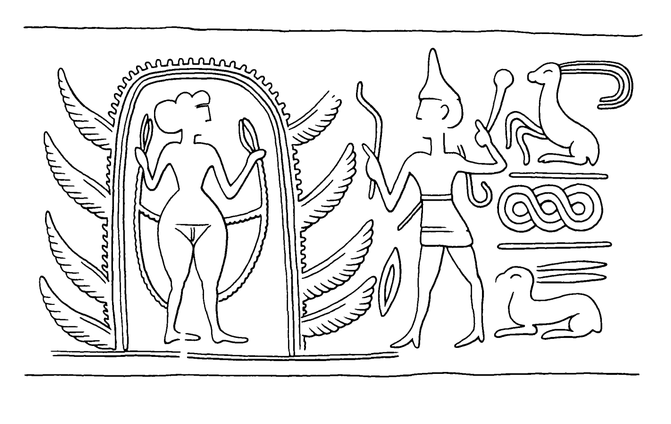


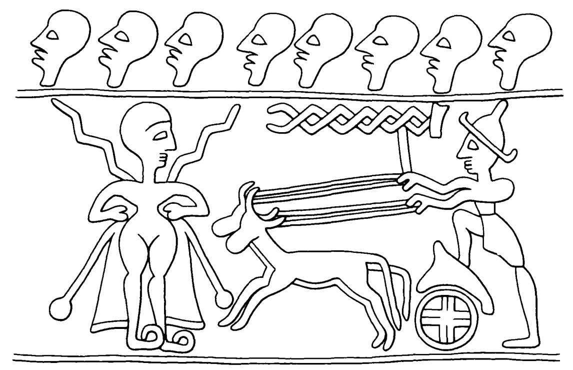


Abb. 269: Rollsiegel, altsyrisch, in der Pierpont Morgan Library New York; PORADA, Morgan Nr. 967; AMIET, Les Sceaux 47; WARD, Seal Cylinders 296 Abb. 913; SAFADI, Die Entstehung I Abb. 64.*

Abb. 270: Rollsiegel, altsyrisch; OPIFICIUS, Medaillen AG Nr. 40.*

Abb. 271: Rollsiegel, altsyrisch, in der Walters Art Gallery Baltimore; GORDON, Western Asiatic Seals Nr. 38; DIGARD, Répertoire Nr. 1294.*





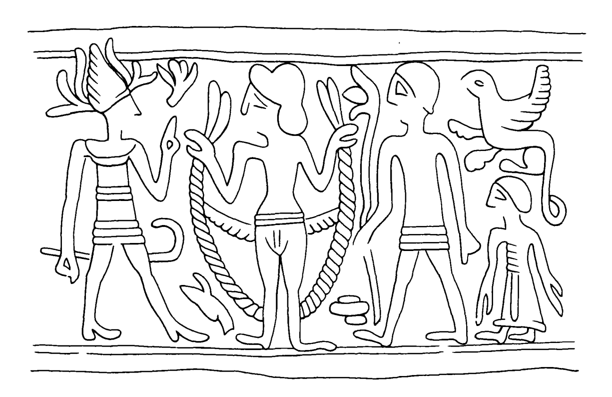
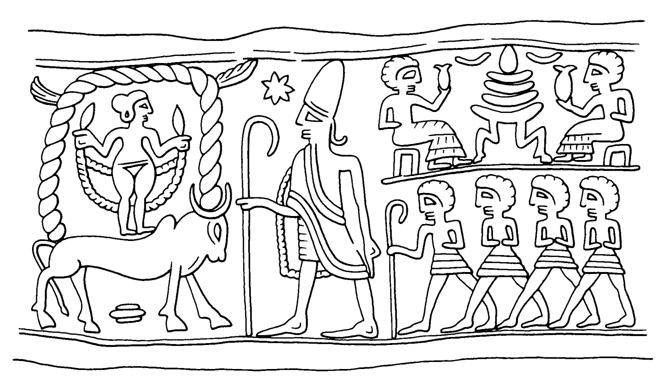


Abb. 272: Rollsiegel, altsyrisch, in der Sammlung Brett; VON DER OSTEN, Brett Nr. 90; FRANKFORT, CS Taf. 44d; AMIET, Le temple ailé 6 Abb. 10.*

Abb. 273: Rollsiegel (Ausschnitt), hethitisch (Mitte 2. Jt. v. Chr.), im Louvre; AMIET, Bas Reliefs Abb. 390; ders., Le temple ailé 6 Abb. 10.*

Abb. 274: Rollsiegel, altsyrisch, in der Walters Art Gallery Baltimore; GORDON, Western Asiatic Seals Nr. 40; DIGARD, Répertoire Nr. 1297.*





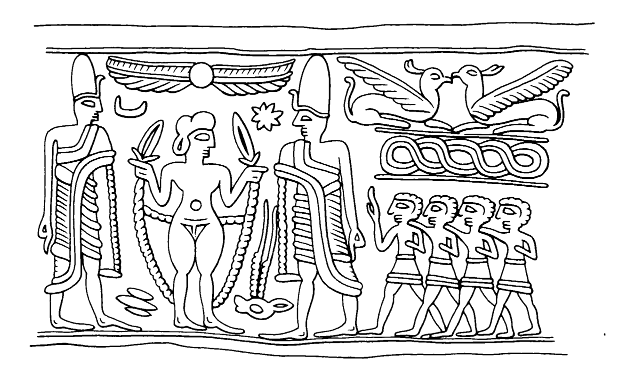


Abb. 275: Rollsiegel, altsyrisch, in Brüssel; AMIET, Bas Reliefs Nr. 378; SPELEERS, Catalogue 204 Nr. 501; SAFADI, Die Entstehung I Abb. 74.*

Abb. 276: Rollsiegel, altsyrisch, in der Pierpont Morgan Library New York; PORADA, Morgan Nr. 944; CONTENAU, La glyptique Abb. 140.*

Abb. 277: Rollsiegel, altsyrisch, in der Pierpont Morgan Library New York; PORADA, Morgan Nr. 989; CONTENAU, La glyptique Abb. 139.*



Abb. 278: Rollsiegel, kappadokisch (= Kültepe Schicht II, 1950-1850), in der Walters Art Gallery Baltimore; KEEL, AOBPs Abb. 475a; GORDON, Western Asiatic Seals Nr. 36; PORADA, The Warrior Taf. 8,1; WINTER, Die Taube Abb. 23.

Abb. 279: Rollsiegel, altsyrisch; OPIFICIUS, Medaillen AG Nr. 43.*

Abb. 280: Rollsiegel, altsyrisch, in der Pierpont Morgan Library; PORADA, Morgan Nr. 937; WARD, Seal Cylinders Abb. 917; BARRELET, Les déesses armées 244 Abb. 13d.*



Abb. 281: Rollsiegel, altsyrisch, in der Pierpont Morgan Library New York; PORADA, Morgan Nr. 938; CONTENAU, La glyptique Abb. 183.*

Abb. 282: Rollsiegel, altsyrisch, in Brüssel; KEEL, Das Böcklein Abb. 66; SPELEERS, Catalogue Suppl. 160 Nr. 1393.

Abb. 283: Rollsiegel, altsyrisch, in der Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg/Schweiz; KEEL, La glyptique 273 Abb. 83; MODE, Siegelzylinder Taf. 1,5; DIGARD, Répertoire Nr. 3790.



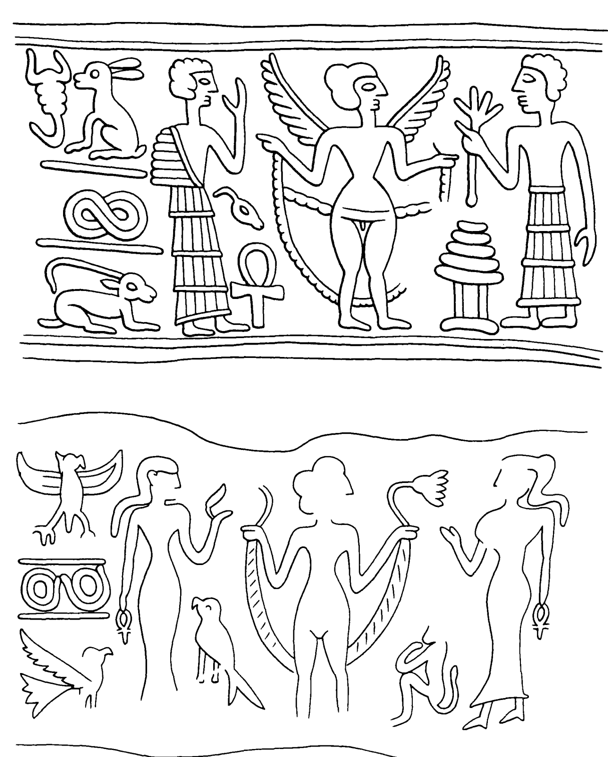
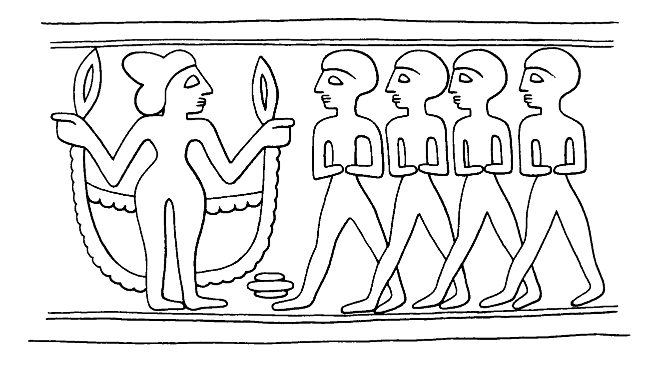


Abb. 284: Rollsiegel, altsyrisch, in der Nationalbibliothek Paris; DELAPORTE, Bibliothèque Nationale Nr. 455.*

Abb. 285: Rollsiegel, altsyrisch, im Ashmolean Museum Oxford; BUCHANAN, Ashmolean Nr. 880; HOGARTH, Hittite Seals Nr. 172; BARRELET, Déesses armées 242 Abb. 11c (Ausschnitt).*

Abb. 286: Rollsiegel, altsyrisch; VON DER OSTEN, Aulock Nr. 296.*





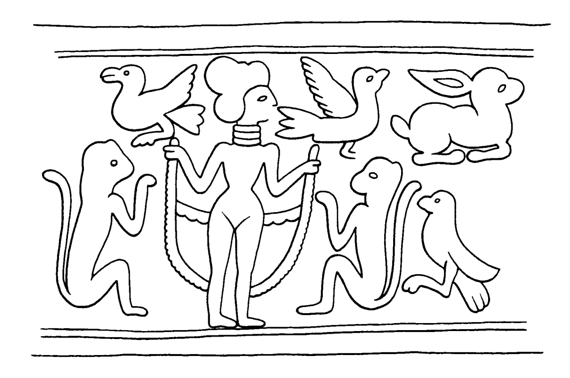


Abb. 287: Rollsiegel vom Tell Soukas, altsyrisch; RIIS, Mission Danoise 1959 129 Abb. 21; DIGARD, Répertoire Nr. 3486.*

Abb. 288: Rollsiegel, altsyrisch, in der Pierpont Morgan Library New York; PORADA, Morgan Nr. 941; CONTENAU, La glyptique Abb. 142.*

Abb. 289: Rollsiegel, altsyrisch; VON DER OSTEN, Aulock Nr. 306.*





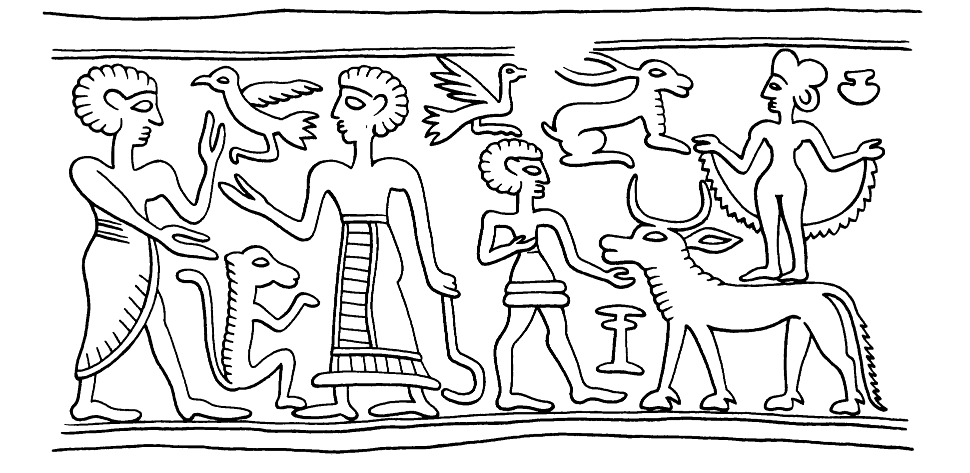
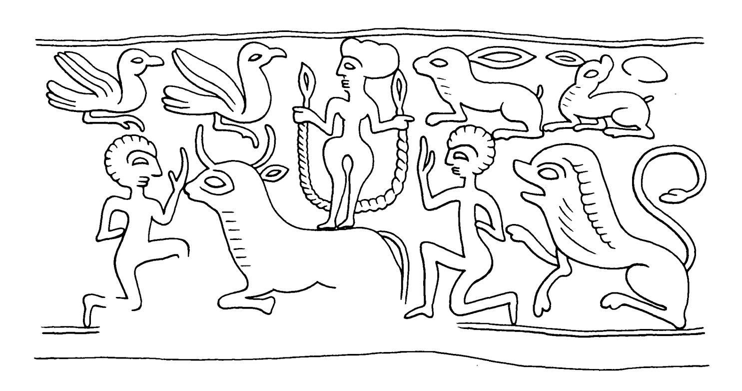
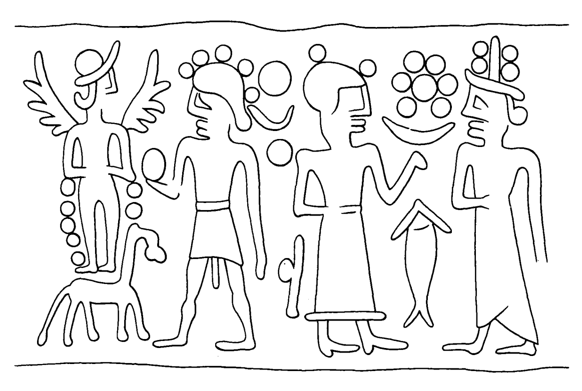


Abb. 290: Teil einer Gussform aus Kültepe, anatolisch/syrisch (ca. 1700 v. Chr.); WINTER, Die Taube 63 Abb. 21; VON DER OSTEN, Aulock Nr. 356; ÖZGÜÇ, Kültepe 1948 Taf. 67 Nr. 437a und b; EMRE, Lead Figurines Taf. 11,4a und b.

Abb. 291: Terrakottarelief aus Alalach, 14./13. Jh. v. Chr.; BARRELET, Deux déesses 42 Abb. 9; WOOLLEY, Alalakh Taf. 540; WINTER, Die Taube 63 Abb. 22.

Abb. 292: Rollsiegel, altsyrisch, im Louvre; DELAPORTE, Louvre II A 930.*





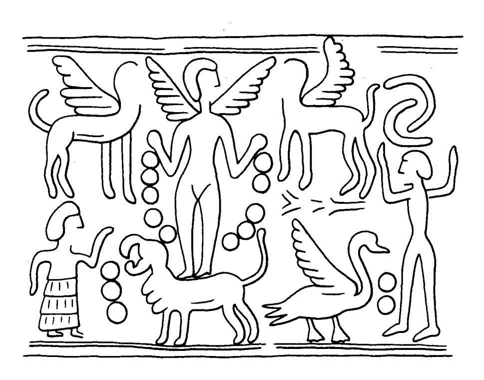


Abb. 293: Rollsiegel, altsyrisch, in der Pierpont Morgan Library New York; PORADA, Morgan Nr. 942.*

Abb. 294: Rollsiegel, altsyrisch, in Brüssel; SPELEERS, Catalogue 205 Nr. 518.*

Abb. 295: Rollsiegel, altsyrisch, in der Nationalbibliothek Paris; DELAPORTE, Bibliothèque Nationale Nr. 453; CONTENAU, La glyptique Abb. 182; BARRELET, Déesses armées 242 Abb. 11d (Ausschnitt).*

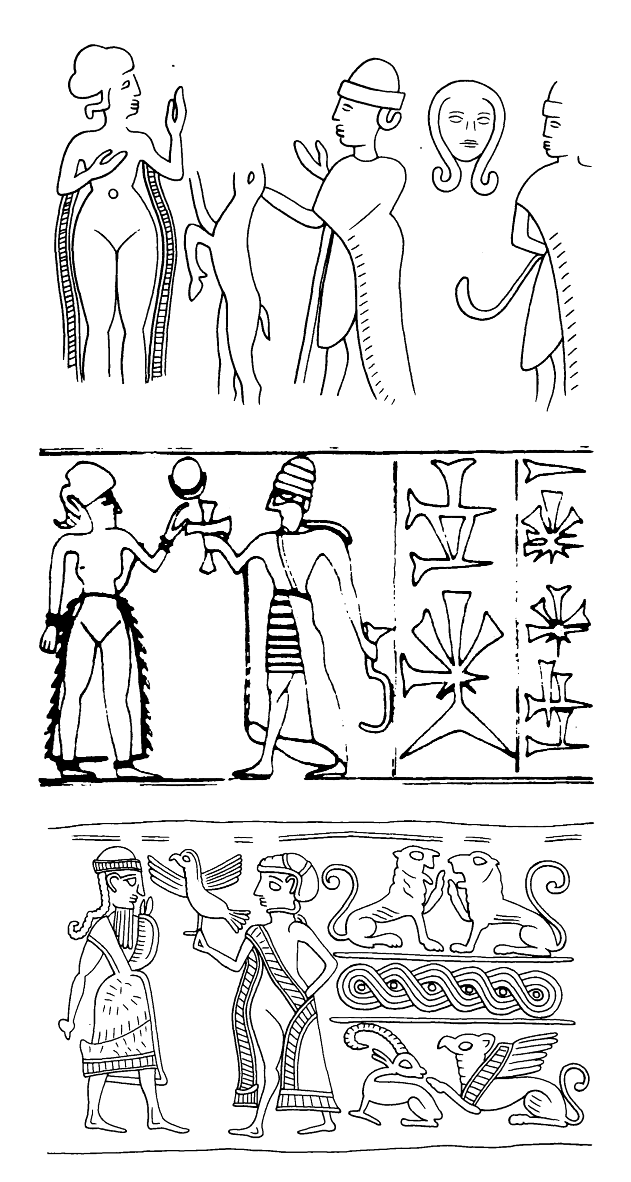


Abb. 296: Rollsiegelabdruck aus Kültepe, Schicht Ib (1850-1750); ÖZGÜÇ, Level Ib Taf. 13C.*

Abb. 297: Rollsiegelabdruck aus Alalach, Schicht IV (15. Jh. v. Chr.), in Antakya und im Britischen Museum; COLLON, Seal Impressions Nr. 193.

Abb. 298: Rollsiegel, altsyrisch, in der Pierpont Morgan Library New York; PORADA, Morgan Nr. 945; WARD, Seal Cylinders Nr. 924; SEIBERT, Die Frau Taf. 39b; CONTENAU, Le glyptique Abb. 185; BARRELET, Déesses armées 243 Abb. 13a.*



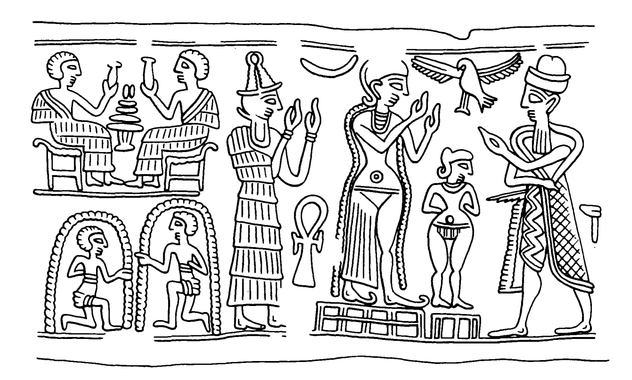
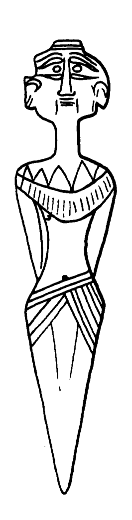




Abb. 299: Rollsiegel, altsyrisch, in Berlin; MOORTGAT, VR Nr. 525; WEBER, Siegelbilder Nr. 449; CONTENAU, La glyptique Abb. 143.*

Abb. 300: Rollsiegel, altsyrisch, in der Pierpont Morgan Library Nr. 946; CONTENAU, La glyptique Abb. 138.*

Abb. 301: Rollsiegel, altsyrisch, in der Pierpont Morgan Library; PORADA, Morgan Nr. 968; FRANKFORT, CS Text-Abb. 85; CONTENAU, La glyptique Abb. 146.*





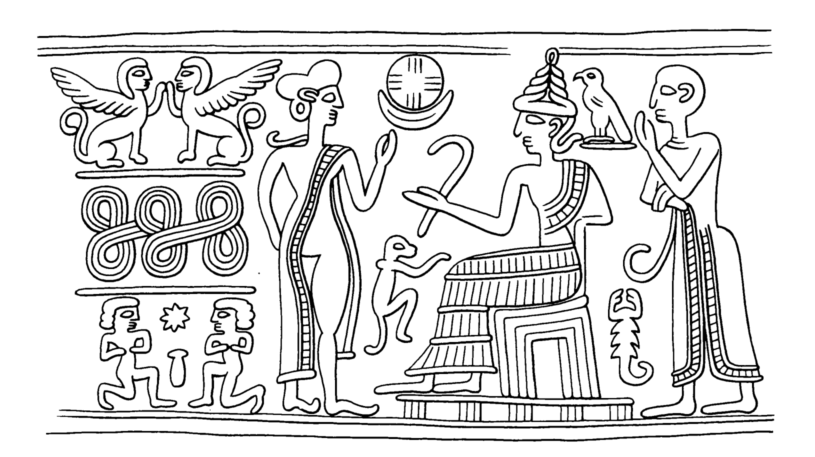
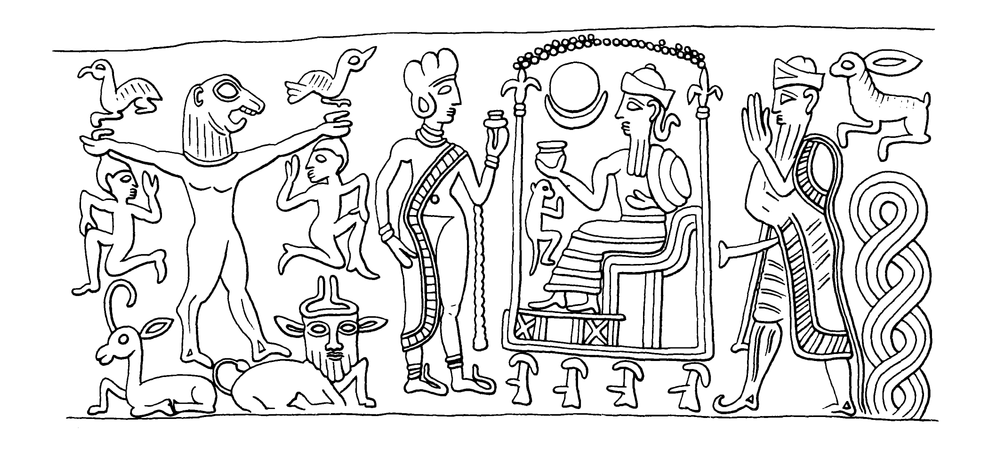


Abb. 302: Goldblech vom Tell Ajjul, 16. Jh. v. Chr.; PETRIE, Ancient Gaza IV Taf. 20,134; NEGBI, The Hoards Taf. V Abb. 22.

Abb. 303: Rollsiegel aus Megiddo, altsyrisch; PARKER, Seals Nr. 15; DIGARD, Répertoire Nr. 1458.*

Abb. 304: Rollsiegel, altsyrisch, im Museum of Fine Arts Boston; VAN BUREN, The Scorpion 21 Abb. 26; DIGARD, Répertoire Nr. 3836-7-8.*



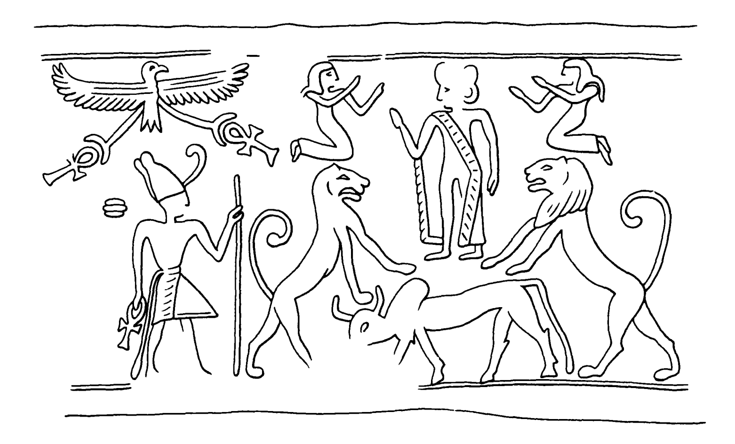


Abb. 305: Rollsiegel, altsyrisch, in der Sammlung Seyrig; OPIFICIUS, Syrische Glyptik Taf. III Abb. 15 (Nr. 68).

Abb. 306: Rollsiegel, altsyrisch, im Louvre; AMIET, Artikel zu "Bas reliefs imaginaires" 205 Abb. 3.*

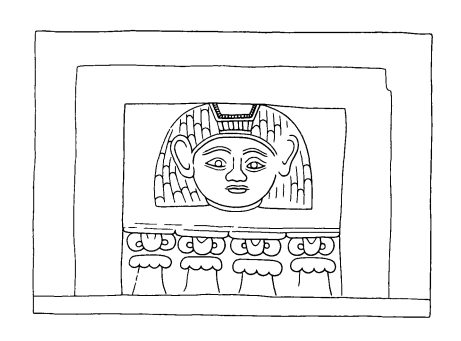


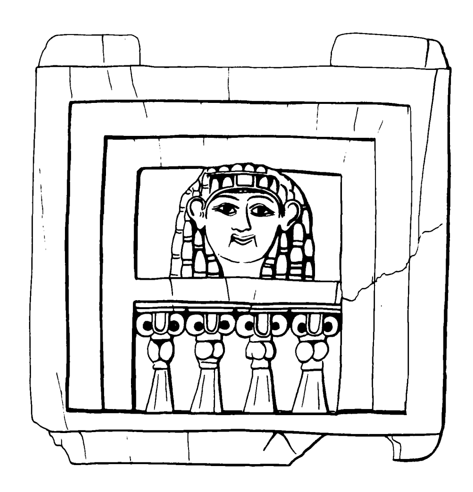
Abb. 307: Elfenbeinrelief aus Nimrud, 9./8. Jh. v. Chr., im Britischen Museum; DECAMPS DE MERTZENFELD, Inventaire Taf. 109 Nr. 982; HERBIG, Aphrodite Parakyptusa Abb. 3.*

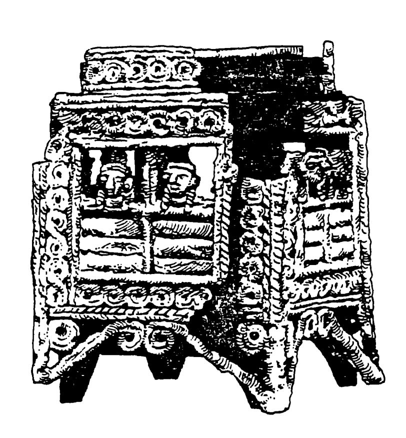
Abb. 308: Elfenbeinrelief aus Arslan Tasch, 9. Jh., im Louvre; THUREAU-DANGIN, Arslan-Tash Taf. 34 Nr. 46; DECAMPS DE MERTZENFELD, Inventaire Pl. 77 Nr. 847.*

Abb. 309: Elfenbeinrelief aus Chorsabad, 8. Jh. v. Chr.; KEEL, Zeichen 200 Abb. 11; DECAMPS DE MERTZENFELD, Inventaire Pl. 100 Nr. 939.

Abb. 310: Elfenbeinrelief aus Samaria, Ende 8. Jh. v. Chr.; CROWFOOT, Samaria II Taf. 13,2; DECAMPS DE MERTZENFELD, Inventaire Pl. 14,41.*







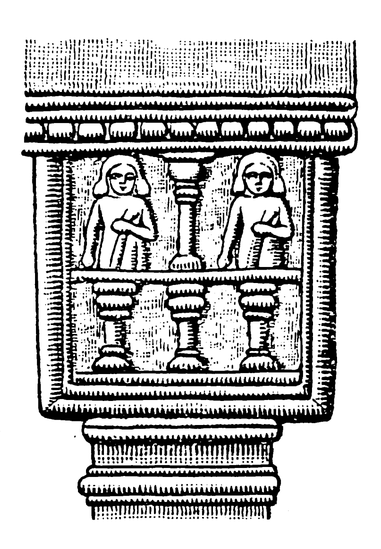


Abb. 311: Elfenbeinrelief aus Arslan Tasch, 9. Jh. v. Chr., im Badischen Landesmuseum Karlsruhe; THIMME, Elfenbeine Abb. 16.*

Abb. 312: Elfenbeinrelief aus Nimrud, 8. Jh. v. Chr.; KEEL, Zeichen 196 Abb.10; MALLOWAN, Nimrud and its Remains II 523 Abb. 429.

Abb. 313: Bronzegestell aus Enkomi, 2. Hälfte 2. Jt. v. Chr., im Britischen Museum; HERBIG, Aphrodite Parakyptusa 919 Abb. 2; GRESSMANN, AOB Nr. 506; BOSSERT, Altsyrien Nr. 300.

Abb. 314: Detail eines Palastreliefs aus Ninive (vom Zeremonialbett Assurbanipals), 7. Jh. v. Chr., im Britischen Museum; THIMME, Elfenbeine X Abb. C.

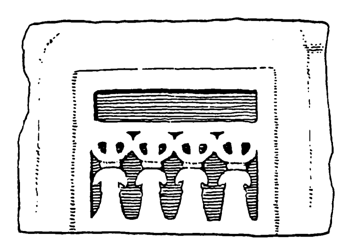


Abb. 315: Assyrisches Relief aus Ninive, 8./7. Jh. v. Chr.; BARNETT, A Catalogue 146 Abb. 53.

Abb. 316: Steinernes Rahmenfenster aus Kicklia (Zypern), 1. Hälfte 1. Jt. v. Chr.; BARNETT, A Catalogue 149 Abb. 56; BOSSERT, Altsyrien Nr. 15.

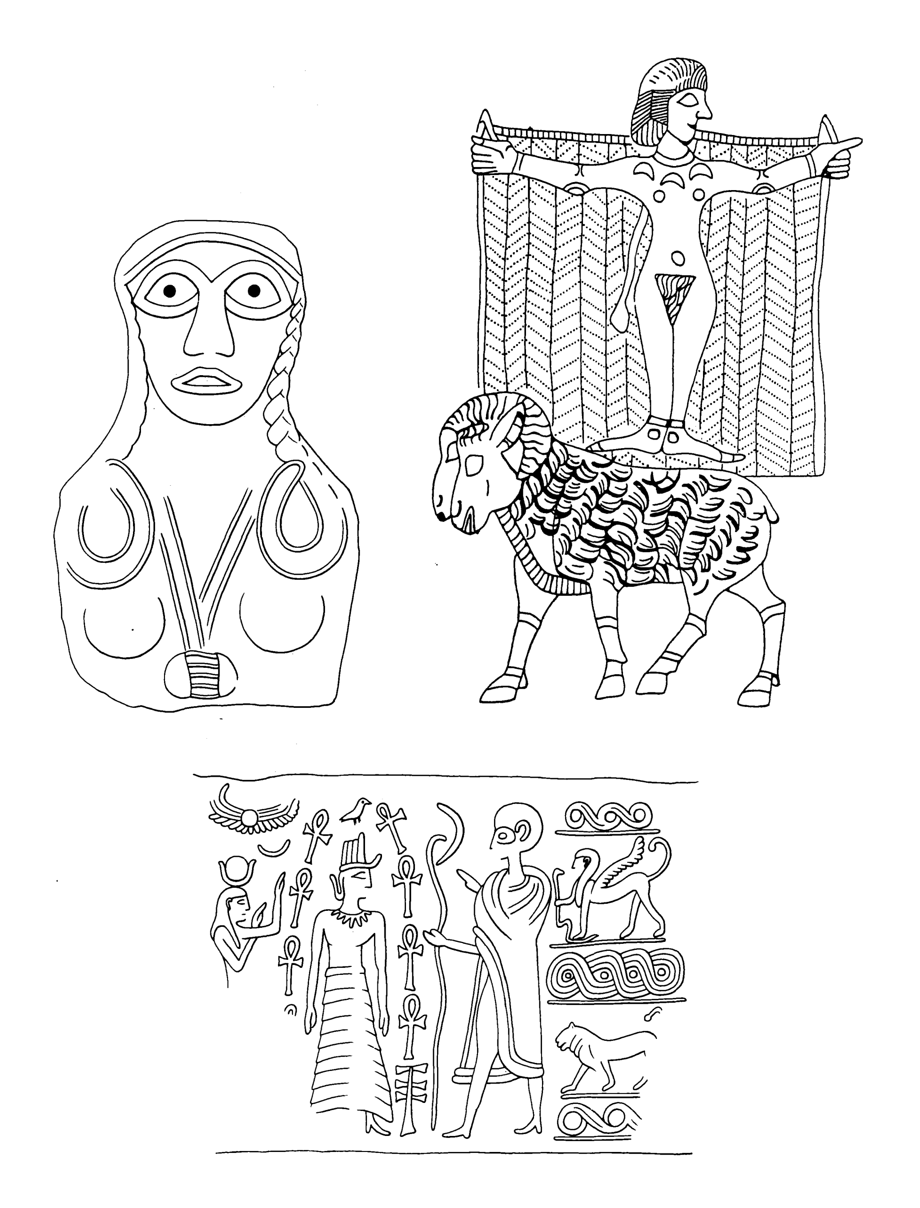
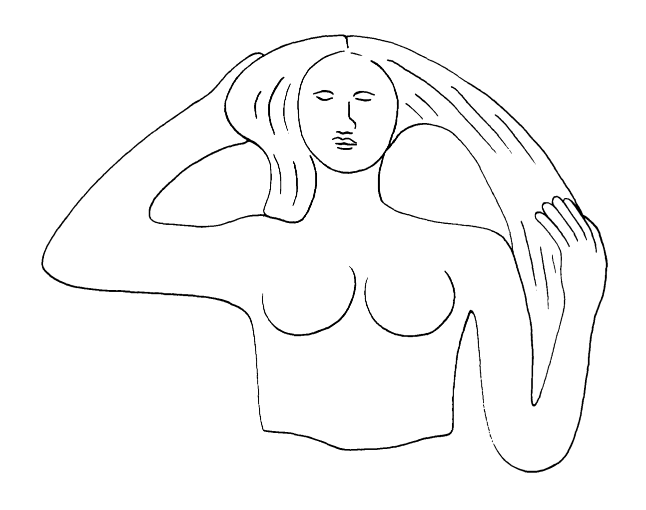


Abb. 317: Terrakottafigürchen aus Megiddo, 11. Jh. v. Chr.; MAY, Material Remains Taf. 26 M 1454.*

Abb. 318: Goldbecher aus Hasanlu (Iran), 10. Jh. v. Chr.; MESNIL DU BUISSON, Le mythe oriental Abb. 9 (Ausschnitt); DALES, Necklaces 29 Abb. 17.

Abb. 319: Rollsiegel, altsyrisch, in der Sammlung Brett; VON DER OSTEN, Brett Nr. 88.*



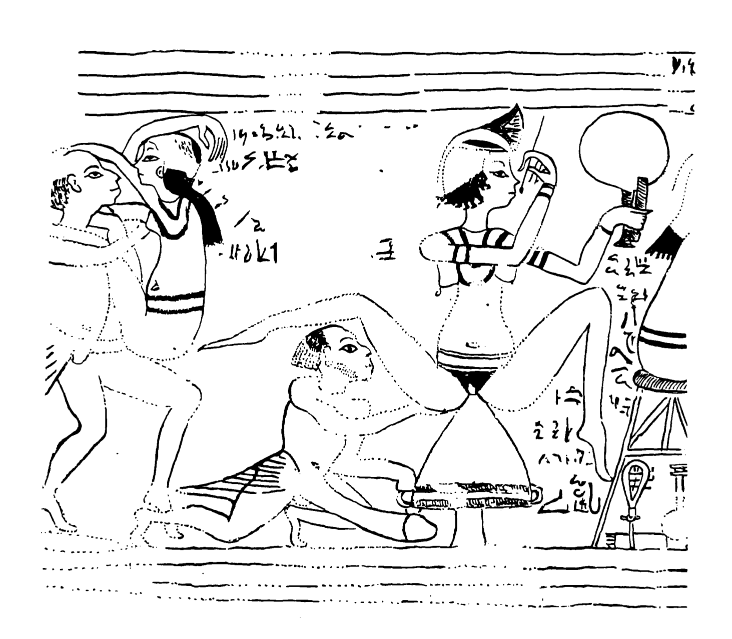


Abb. 320: Terrakottafigur vom Tell Sandachanna (Marescha), hellenistisch; BLISS/MACALISTER, Excavations 139 Taf. 70,15.*

Abb. 321: Detail des Papyrus 55001, 20. Dyn. 1186-1070, in Turin; OMLIN, Der Papyrus 55001 Taf. XIII.

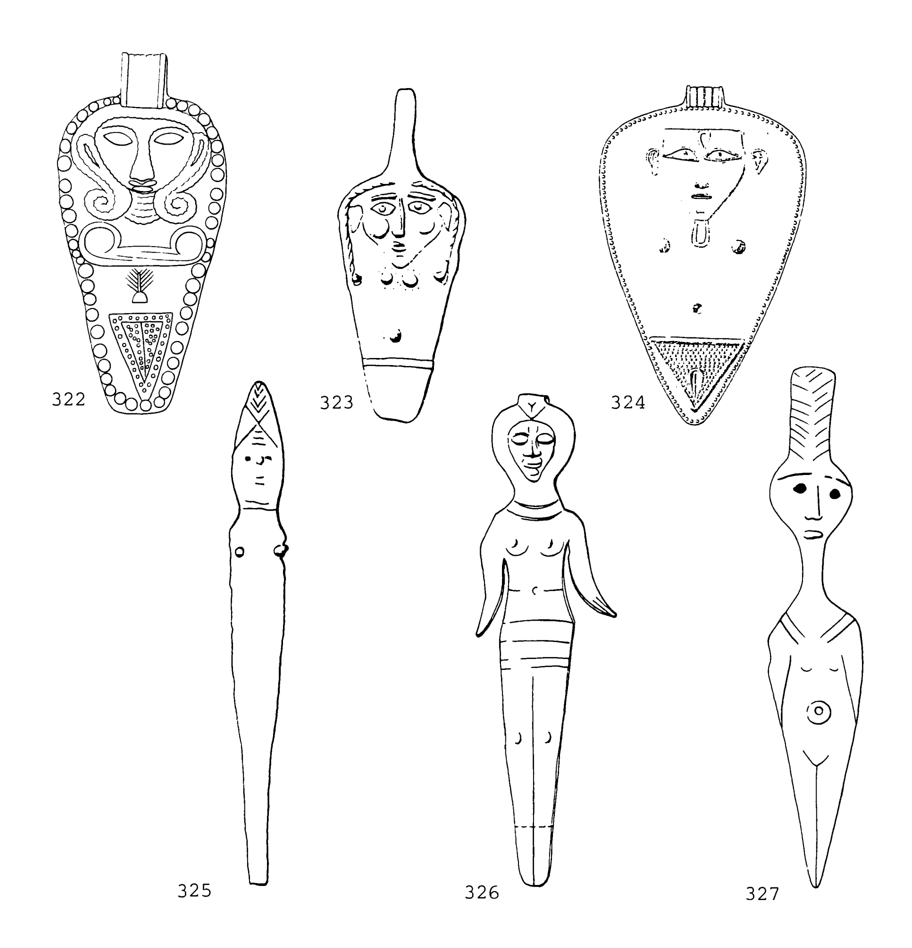


Abb. 322: Goldamulett aus Minet el-Beida, 14./13. Jh. v. Chr., im Louvre; SCHAEFFER, Fouilles (3[e] campagne) Taf. 9,1; NEGBI, Gods Nr. 1686.*

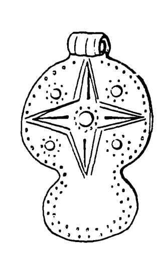
Abb. 323: Goldamulett aus Megiddo, 1500-1200; NEGBI, The Hoards Taf. IV Abb. 11; LOUD, Megiddo II Taf. 213,68.

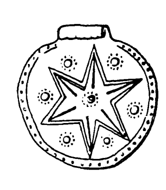
Abb. 324: Goldamulett vom Tell Ajjul, 16./15. Jh. v. Chr., im Rockefeller Museum Jerusalem; PETRIE, Ancient Gaza IV Taf. XIV,8; NEGBI, The Hoards Taf. II Abb. 4; dies., Gods Taf. 52 Nr. 1677.

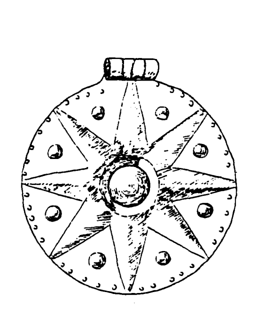
Abb. 325: Bronzeblechidol aus dem Allerheiligsten eines spätbronzezeitlichen Tempels in Hazor, 16.-13. Jh. v. Chr.; NEGBI, Gods Abb. 112 Nr. 1668; YADIN, Hazor III-IV Taf. 339,7-8.

Abb. 326: Idol aus Silberblech aus Naharija, 2000-1750, im Israel Museum Jerusalem; NEGBI, Gods Abb. 96 Taf. 44 Nr. 1609.

Abb. 327: Idol aus Silberblech aus dem Depot des spätbronzezeitlichen Tempels von Kamid el-Loz, 1500-1200; METZGER, Zehn Jahre 20 Abb. 13.







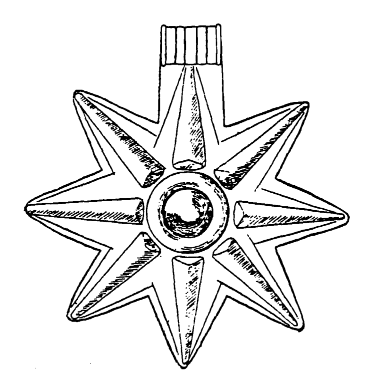


Abb. 328: Amulett aus Ras Schamra, 14./13. Jh. v. Chr.; NEGBI, The Hoards Taf. V Abb. 34; SCHAEFFER, Fouilles (9e campagne) 319 Abb. 48,2.

Abb. 329: Amulett aus Ras Schamra, 14./13. Jh. v. Chr.; NEGBI, The Hoards Taf. V Abb. 32; SCHAEFFER, Fouilles (9e campagne) 319 Abb. 48,3.

Abb. 330: Amulett vom Tell Ajjul, 16./15. Jh. v. Chr.; NEGBI, The Hoards Taf. V Abb. 31; PETRIE, Ancient Gaza IV Taf. 18,112.

Abb. 331: Amulett vom Tell Ajjul, 16./15. Jh. v. Chr.; PETRIE, Ancient Gaza IV Taf. 14,15; NEGBI, The Hoards Taf. III Abb. 9.



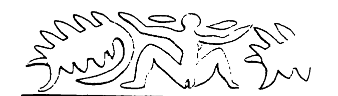






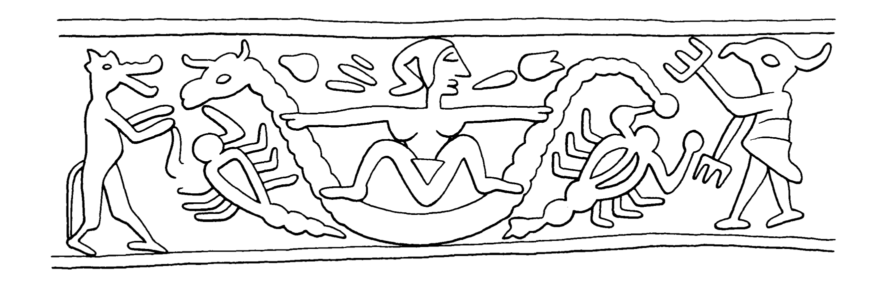
Abb. 332: Rollsiegelabdruck aus Susa, Djemdet-Nasr-Zeit; AMIET, Glyptique Susienne Nr. 616.

Abb. 333: Rollsiegelabdruck aus Ur, frühdynastisch; AMIET, GMA Nr. 847; LEGRAIN, Ur Excavations III Nr. 268.

Abb. 334: Stempelsiegel aus Susa, 2100-1900; AMIET, Glyptique Susienne Nr. 1725.*

Abb. 335: Rollsiegel, mittelsyrisch, in der Walters Art Gallery Baltimore; KEEL, Zeichen 206 Abb. 25; GORDON, Western Asiatic Seals Taf. 7 Nr. 60; DIGARD, Répertoire Nr. 1327.

Abb. 336: Rollsiegel aus Byblos, 1500-1200; DUNAND, Byblos II Taf. 193 Nr. 9291; DIGARD, Répertoire Nr. 634.*



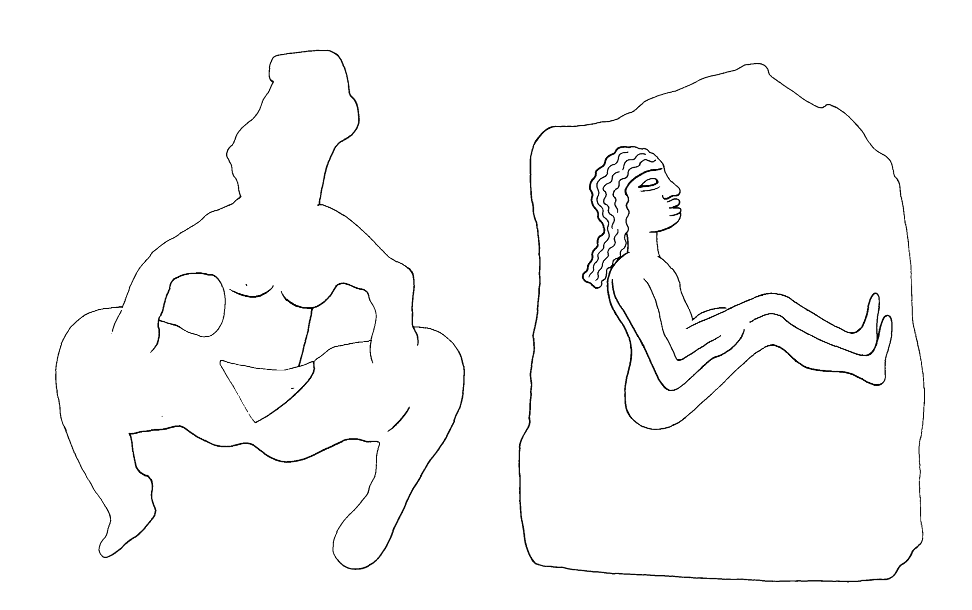


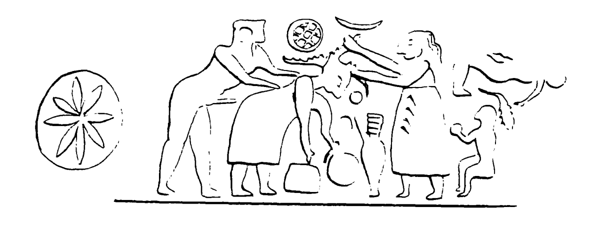
Abb. 337: Rollsiegel (Ausschnitt), neuassyrisch, im Ashmolean Museum Oxford; BUCHANAN, Ashmolean Nr. 612; DIGARD, Répertoire Nr. 3861-2-3.*

Abb. 338: Bleifigürchen aus dem Palast Tukulti-Ninurtas I. in Assur, 13. Jh. v. Chr.; ANDRAE, Die jüngeren Ischtar-Tempel Taf. 45k.*

Abb. 339: Steinerne Gussform aus dem Palast Tukulti-Ninurtas I. in Assur, 13. Jh. v. Chr.; ANDRAE, Die jüngeren Ischtar-Tempel Taf. 45r.*









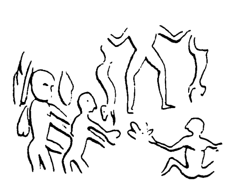


Abb. 340: Stempelsiegel-Abdruck vom Tepe Gaura, Uruk-Zeit, in Bagdad; HOMES-FREDERICQ, Les cachets Taf. 9 Abb. 114.

Abb. 341: Stempelsiegel-Abdruck vom Tepe Gaura, Djemdet-Nasr-Zeit, in Pennsylvania; HOMES-FREDERICQ, Les cachets Taf. 15 Abb. 208; AMIET, GMA Taf. 2 Nr. 54.

Abb. 342: Rollsiegelabdruck aus Ur, frühdynastisch I; AMIET, GMA Taf. 63 Nr. 850; LEGRAIN, Ur Excavations III Nr. 368.

Abb. 343: Rollsiegelabdruck aus Ur, frühdynastisch I; AMIET, GMA Taf. 63 Nr. 845; LEGRAIN, Ur Excavations III Nr. 369.

Abb. 344: Rollsiegelabdruck aus Ur, frühdynastisch I; AMIET, GMA Taf. 63 Nr. 846; LEGRAIN, Ur Excavations III Nr. 370.

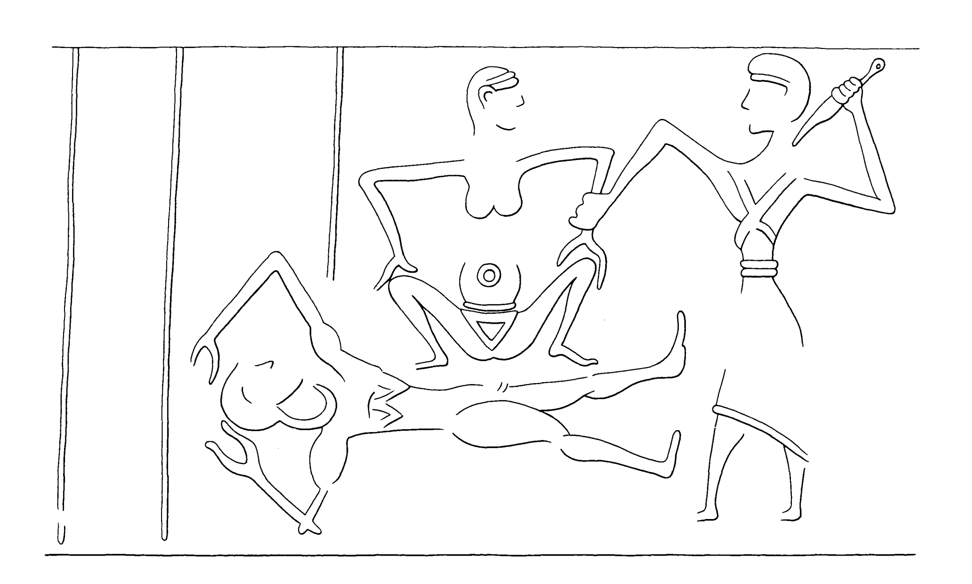




Abb. 345: Rollsiegel aus Tello, akkadisch, im Louvre; SEIBERT, Die Frau Taf. 18b; DELAPORTE, Louvre I T88.*

Abb. 346: Stempelsiegel, frühes 2. Jt. v. Chr., im Nationalmuseum Bahrein; SEIBERT, Die Frau Taf. 18a.*

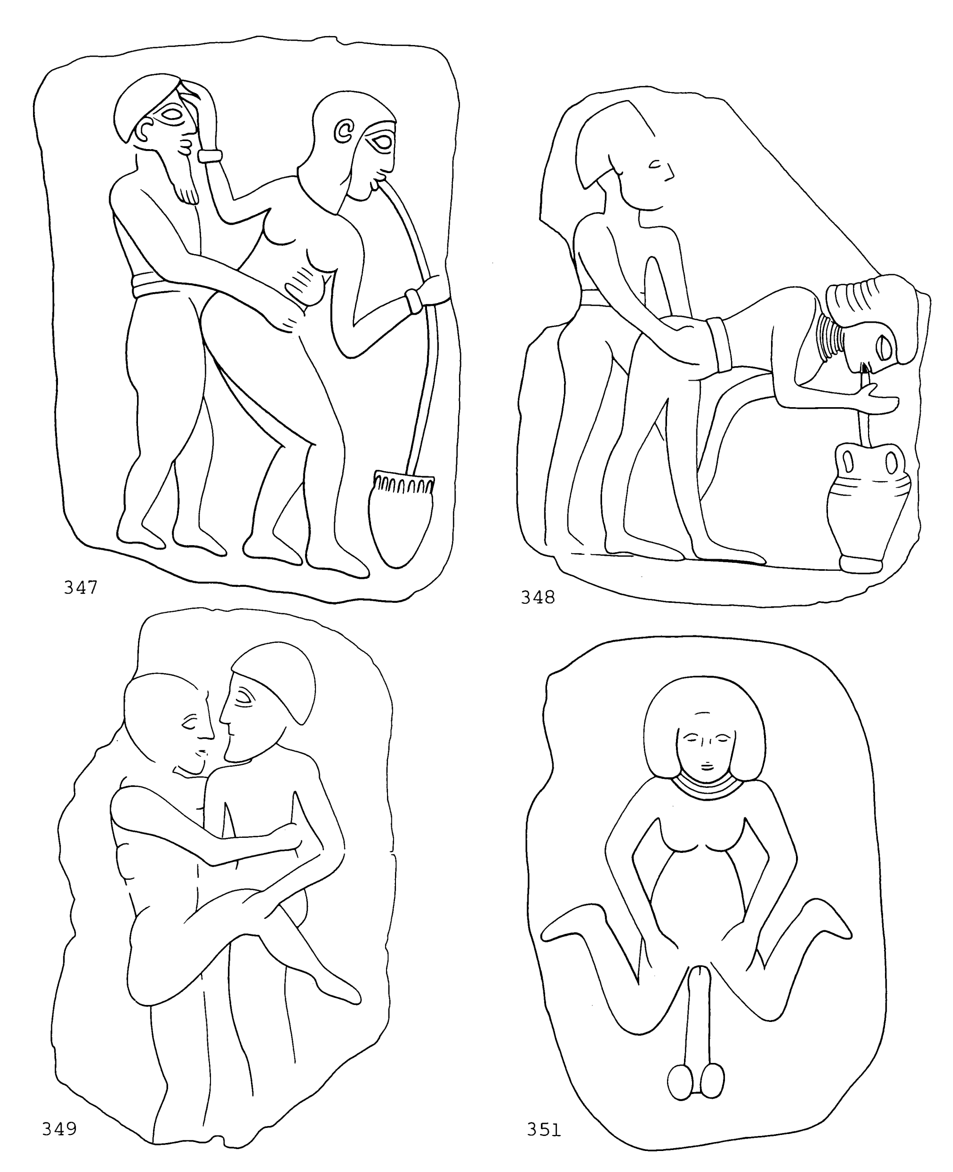


Abb. 347: Terrakottarelief aus Tello, altbabylonisch, im Louvre; BARRELET, Figurines Nr. 527; OPIFICIUS, Terrakottarelief Nr. 611.*

Abb. 348: Terrakottarelief, altbabylonisch, im Britischen Museum; SEIBERT, Die Frau Taf. 38; OPIFICIUS, Terrakottarelief Nr. 612.*

Abb. 349: Terrakottarelief aus Kisch, altbabylonisch, im Louvre; BARRELET, Figurines Nr. 675; OPIFICIUS, Terrakottarelief Nr. 607.*

Abb. 351: Terrakottarelief aus Nippur, altbabylonisch; MC COWN, Nippur I Taf. 137,6.*

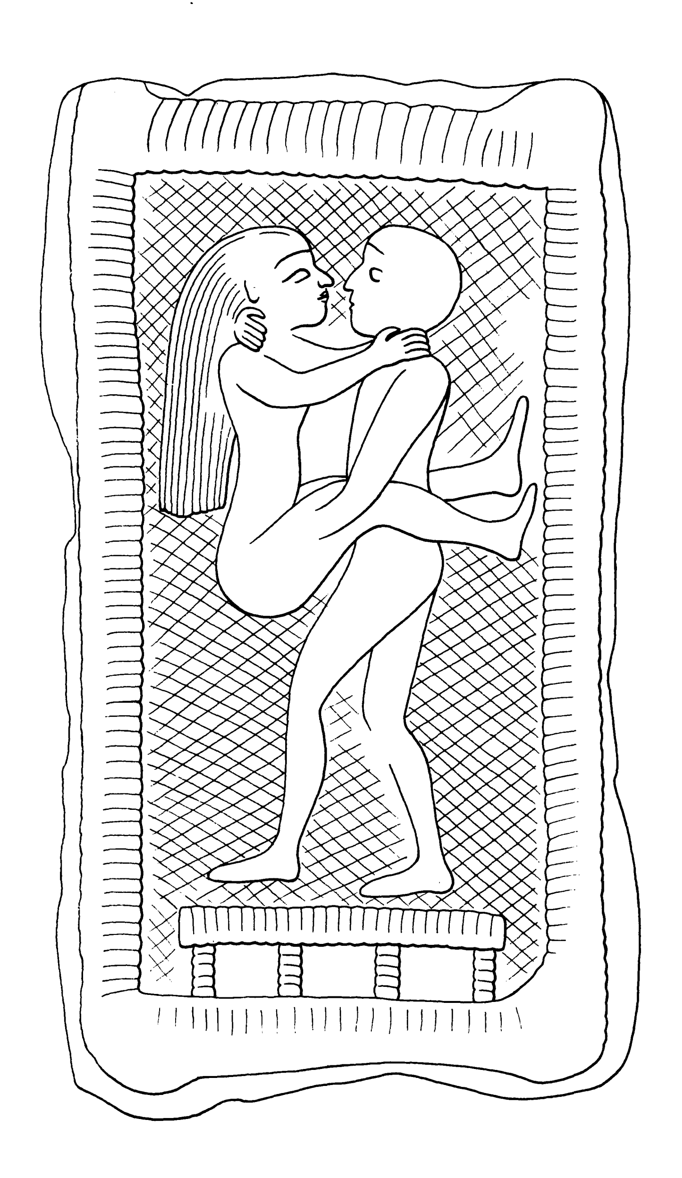


Abb. 350: Terrakottabett, altbabylonisch, in der Sammlung Erlenmeyer Basel; SEIBERT, Die Frau Taf. 27a.*



Abb. 352: Bleifigürchen aus dem Palast Tukulti-Ninurtas I. in Assur, 13. Jh. v. Chr., in Berlin; SEIBERT, Die Frau Taf. 77; ANDRAE, Die jüngeren Ischtartempel Taf. 45c.*

Abb. 353: Bleifigürchen aus dem Palast Tukulti-Ninurtas I. in Assur, 13. Jh. v. Chr., in Berlin; SEIBERT, Die Frau Taf. 76b; ANDRAE, Die jüngeren Ischtartempel Taf. 45a.*



Abb. 354: Rollsiegel, zyprisch (1400-1200); PORADA, Late Cypriote Bronze Age Nr. 39.*

Abb. 355: Stempelsiegelabdruck vom Tepe Gaura, Uruk-Zeit, in Bagdad; SEIBERT, Die Frau 11; HOMES-FREDERICQ, Les cachets Taf. 9 Abb. 115; AMIET, GMA Taf. 2 Nr. 45.

Abb. 356: Rollsiegelabdruck aus Ur, frühdynastisch; AMIET, GMA Taf. 63 Nr. 849; LEGRAIN, Ur Excavations III Nr. 366.

Abb. 357: Rollsiegel aus Chafadschi, frühdynastisch; AMIET, GMA Taf. 91 Nr. 1202; FRANKFORT, Stratified Cylinder Seals Nr. 340.

Abb. 358: Rollsiegel vom Tell Asmar, frühdynastisch, in Bagdad; KEEL, AOBPs Abb. 388; FRANKFORT, Stratified Cylinder Seals Nr. 559; ders., CS Taf. 15 l; AMIET, GMA Taf. 91 Nr. 1203.

Abb. 359: Bleifigürchen aus Assur, 13. Jh. v. Chr.: ANDRAE, Die jüngeren Ischtartempel Taf. 44a.*

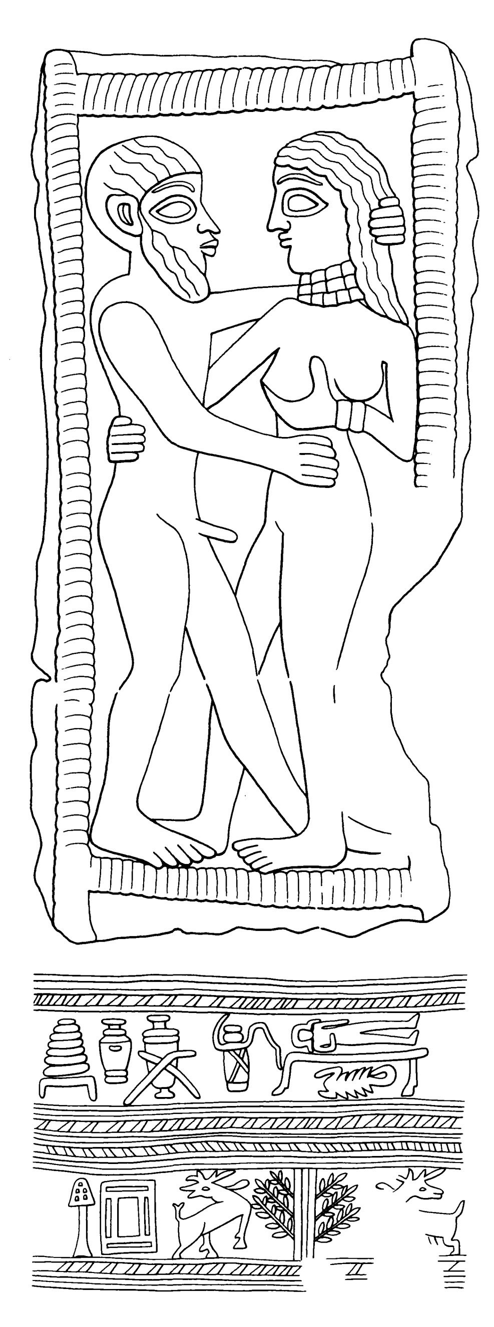


Abb. 360: Terrakottabett, altbabylonisch, in der Sammlung Erlenmeyer Basel; SEIBERT, Die Frau Taf. 27b.*

Abb. 361: Rollsiegel, akkadisch, in Yale; BOEHMER, Die Entwicklung Abb. 690; BUCHANAN, Yale Nr. 458.*

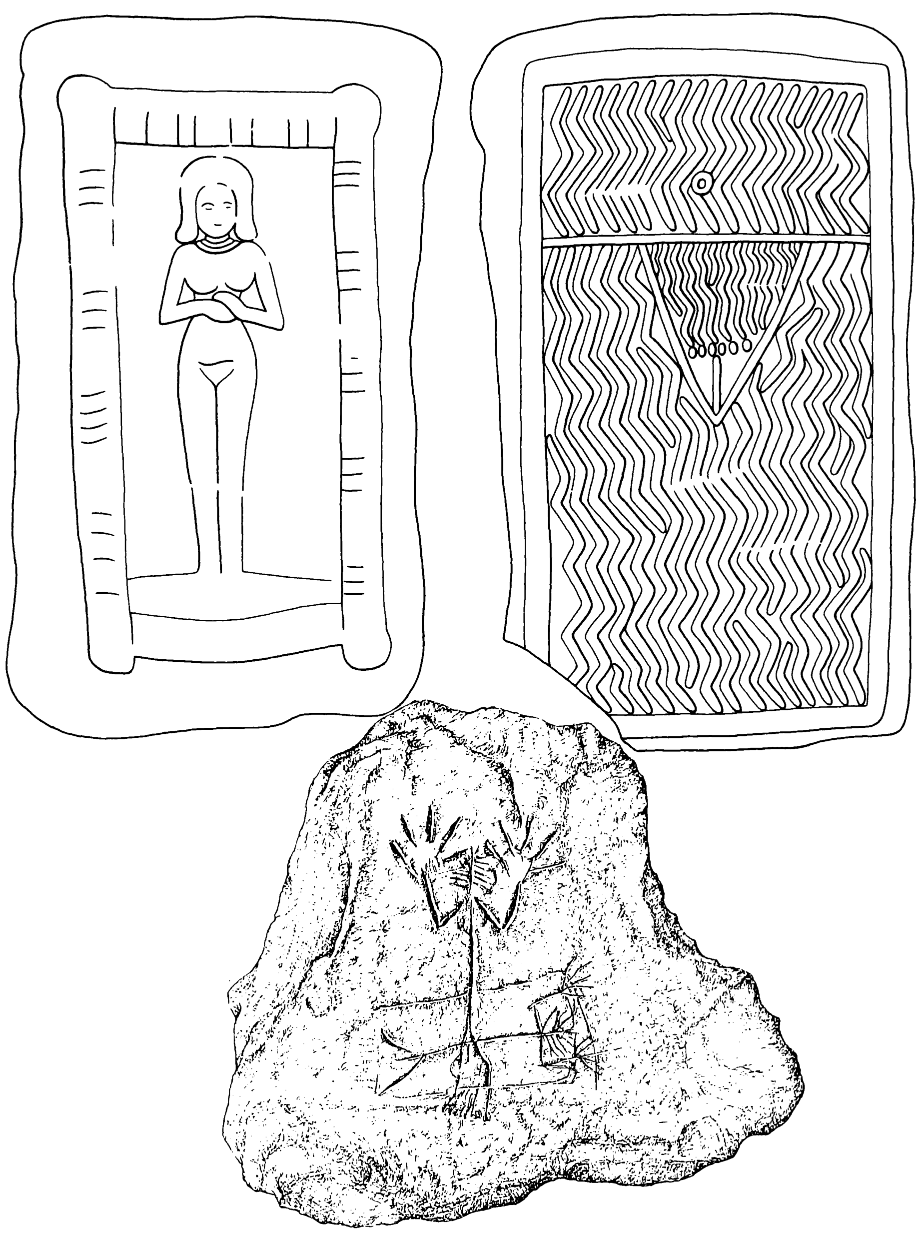
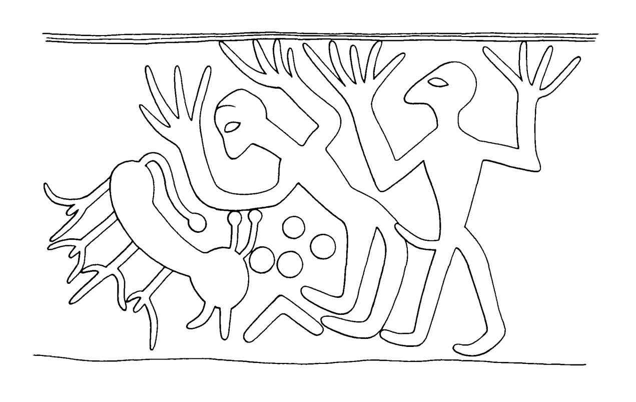
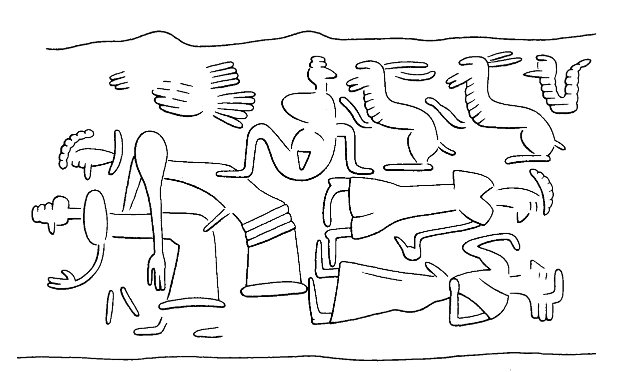


Abb. 362: Terrakottarelief aus Nippur, altbabylonisch; MC COWN, Nippur I Taf. 144,6.*

Abb. 362a: Terrakottabett aus Nippur, Ur-III-Zeit; MC COWN, Nippur I Taf. 144,4.*

Abb. 363: Kalksteinstele aus Arad, frühe Bronzezeit II; AMIRAN, A Cult Stele Taf. 14 und 15.





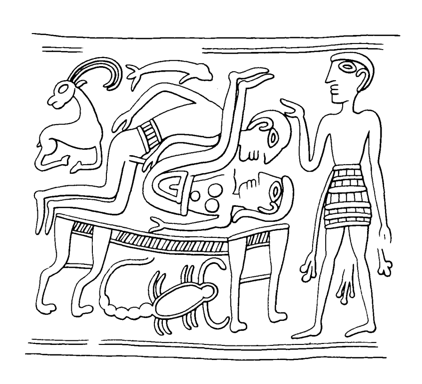


Abb. 364: Rollsiegel aus Klavdia, zyprisch (1500-1200); KENNA, Cypriote Seals Nr. 11.*

Abb. 365: Rollsiegel, altsyrisch; PORADA, Iconography and Style Taf. 33,4.*

Abb. 366: Rollsiegel aus Latakia (Zypern), mittelsyrisch; SEYRIG, Scène Taf. 4,3; ORTHMANN, Der Alte Orient Taf. 433f; DIGARD, Répertoire Nr. 3080.*

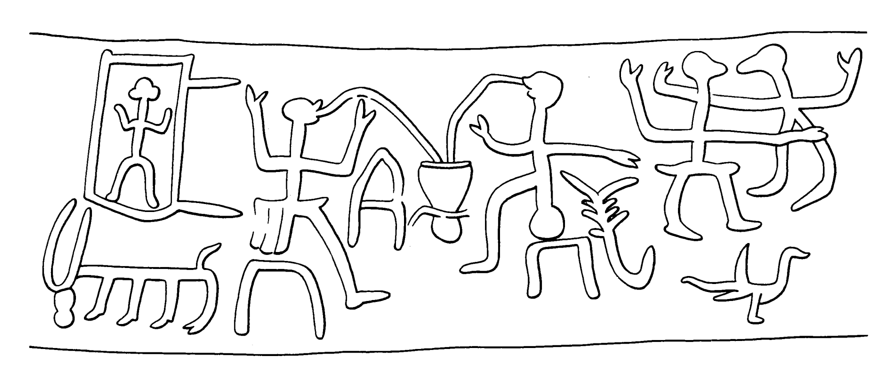






Abb. 367: Rollsiegel vom Tell Halaf, um 2000 v. Chr.? HROUDA, Tell Halaf IV Taf. 23,3; WEBER, Siegelbilder Nr. 417; FRANKFORT, CS Taf. 40a.*

Abb. 368: Rollsiegelabdruck aus Kültepe, kappadokisch (1. Viertel 2. Jt. v. Chr.); MATOUŠ, Inscriptions II 59 Abdruck C.*

Abb. 369: Detail einer Tonvase aus Bitik (bei Ankara), 1400 v. Chr., im Ankara Museum; SEIBERT, Die Frau Taf. 40; AKURGAL, Die Kunst Taf. XIV.*

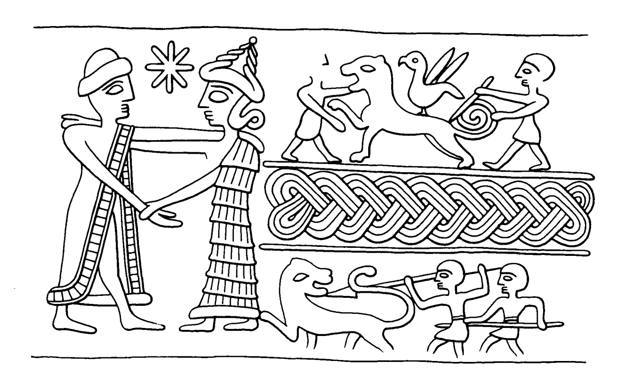






Abb. 370: Rollsiegel, altsyrisch, in Brüssel; SPELEERS, Catalogue Suppl. 150 Nr. 1448; SAFADI, Die Entstehung I Abb. 104.*

Abb. 371: Rollsiegel, altsyrisch, in der Nationalbibliothek Paris; DELAPORTE, Bibliothèque Nationale Nr. 431; WARD, Seal Cylinders 152 Abb. 401.*

Abb. 372: Weihplattenfragment aus Tello, Ur III-Zeit, im Louvre; BOESE, Weihplatten Taf. 33,3; MOORTGAT, Die Kunst Taf. 186.







Abb. 373: Rollsiegel, altsyrisch, im Louvre; DELAPORTE, Louvre II A934; FRANKFORT, CS Taf. 41c; SAFADI, Die Entstehung I Abb. 3.*

Abb. 374: Rollsiegelabdruck aus Alalach, Schicht VII (1720-1650), in Antakya; COLLON, Seal Impressions Nr. 147.

Abb. 375: Rollsiegel, altsyrisch, in Berlin; MOORTGAT, VR Nr. 546.*

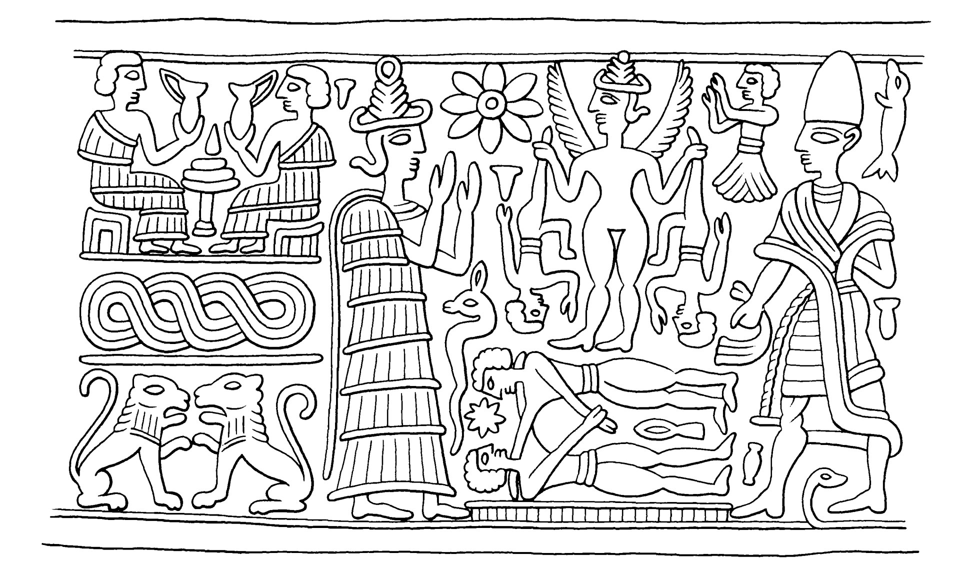




Abb. 376: Skarabäus aus Megiddo, 18. Jh. v. Chr.; LOUD, Megiddo II Taf. 149,52.

Abb. 377: Skarabäus, 17./16. Jh. v. Chr., in Basel; HORNUNG/STAEHELIN, Skarabäen Nr. 893.

Abb. 378: Rollsiegel, altsyrisch, in der Sammlung Moore; EISEN, Moore Nr. 160; FORTE, Seals Nr. 27.*



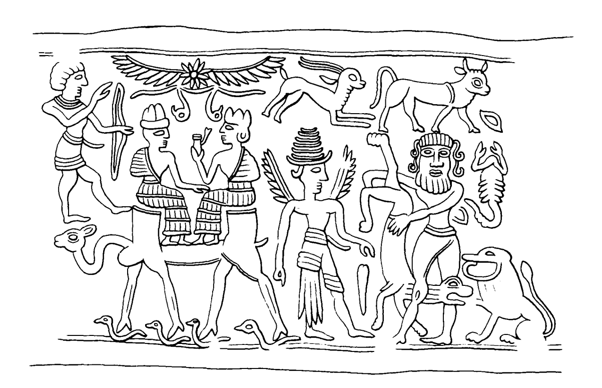


Abb. 379: Rollsiegel, altsyrisch, im Louvre; DELAPORTE, Louvre II A 932; PORADA, Iconography and Style Taf. 33,3; AMIET, Bas Reliefs Nr. 372.*

Abb. 380: Rollsiegel, altsyrisch, in der Walters Art Gallery Baltimore; GORDON, Western Asiatic Seals Taf. VII Nr. 55; PORADA, A Cylinder Seal with Camel Abb. 1; DIGARD, Répertoire Nr. 1322-3-4.*

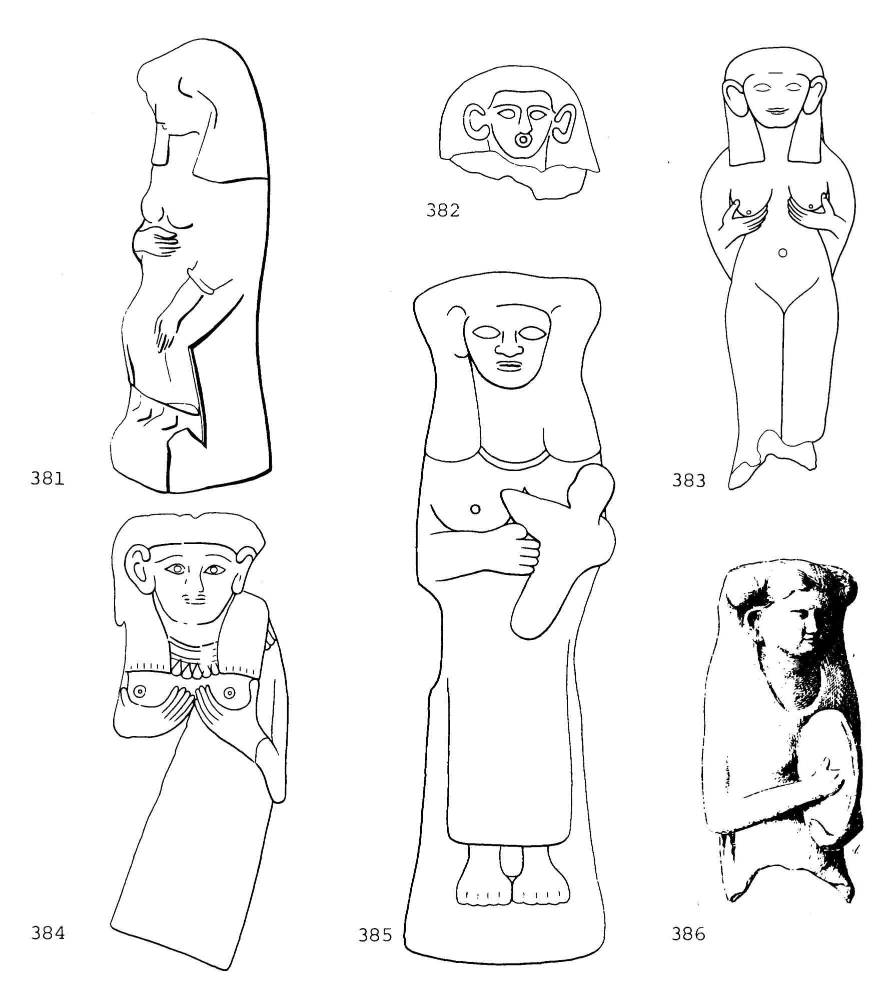


Abb. 381: Terrakottafigur aus Achsiv, 6./5. Jh. v. Chr., in Jerusalem; KEEL, AOBPs Abb. 275; CULICAN, Dea Tyria Gravida Taf. IA.

Abb. 382: Terrakottafragment vom Tell Zippor, 6.-4. Jh v. Chr.; NEGBI, A Deposit Taf. VI Nr. 20.*

Abb. 383: Terrakottafigur aus Sarepta, 6.-4. Jh. v. Chr.; PRITCHARD, Sarepta Taf. 46,3.*

Abb. 384: Elfenbeinfragment aus Ninive, phönizisch, im Britischen Museum; BARNETT, A Catalogue Taf. 123 T6.*

Abb. 385: Terrakottafigur aus Kition/Larnaka, 8.-6. Jh. v. Chr., im Louvre; CLERC, Kition II 244 Abb. 25.*

Abb. 386: Terrakottafigur, phönizisch, im Louvre; PERROT-CHIPPIEZ, Histoire III 470 Abb. 343; HEUZEY, Catalogue Taf. VI,4.

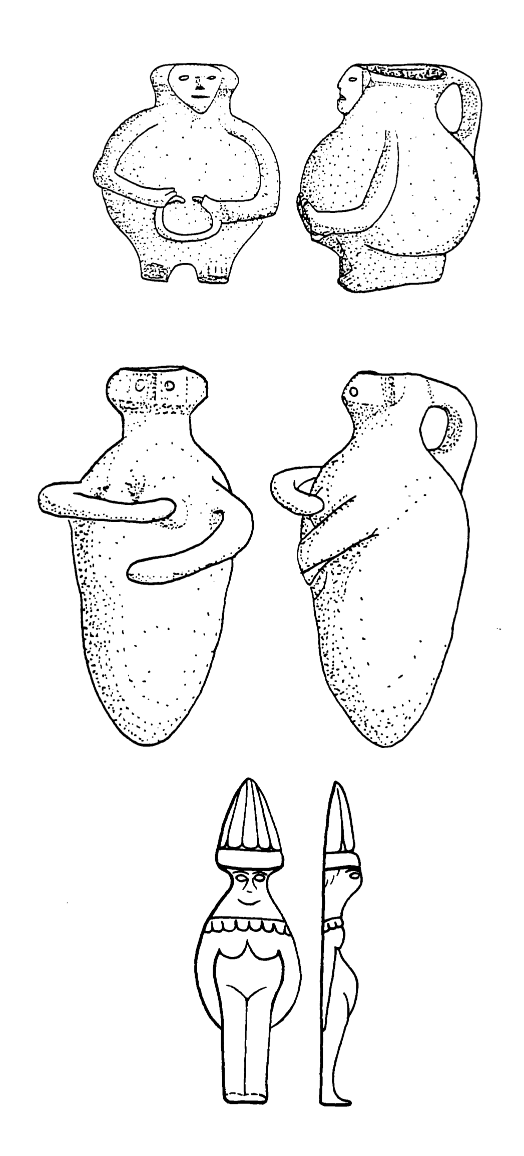


Abb. 387: Gynaikomorphes Gefäss aus Bet Schean, späte Bronzezeit, in Jerusalem; WEIPPERT, Gravidenflaschen 270 Abb. 2 Taf. 21A; ROWE, The Four Canaanite Temples Taf. 48A,1.2.

Abb. 388: Gynaikomorphes Gefäss aus ez-Zaheriye, 10. Jh. v. Chr., in Jerusalem; WEIPPERT, Gravidenflaschen 269 Abb. 1 rechts.

Abb. 389: Knochenamulett vom Tell ez-Zafi, ägyptisch; BLISS/MACALISTER, Excavations Taf. 83,15.*

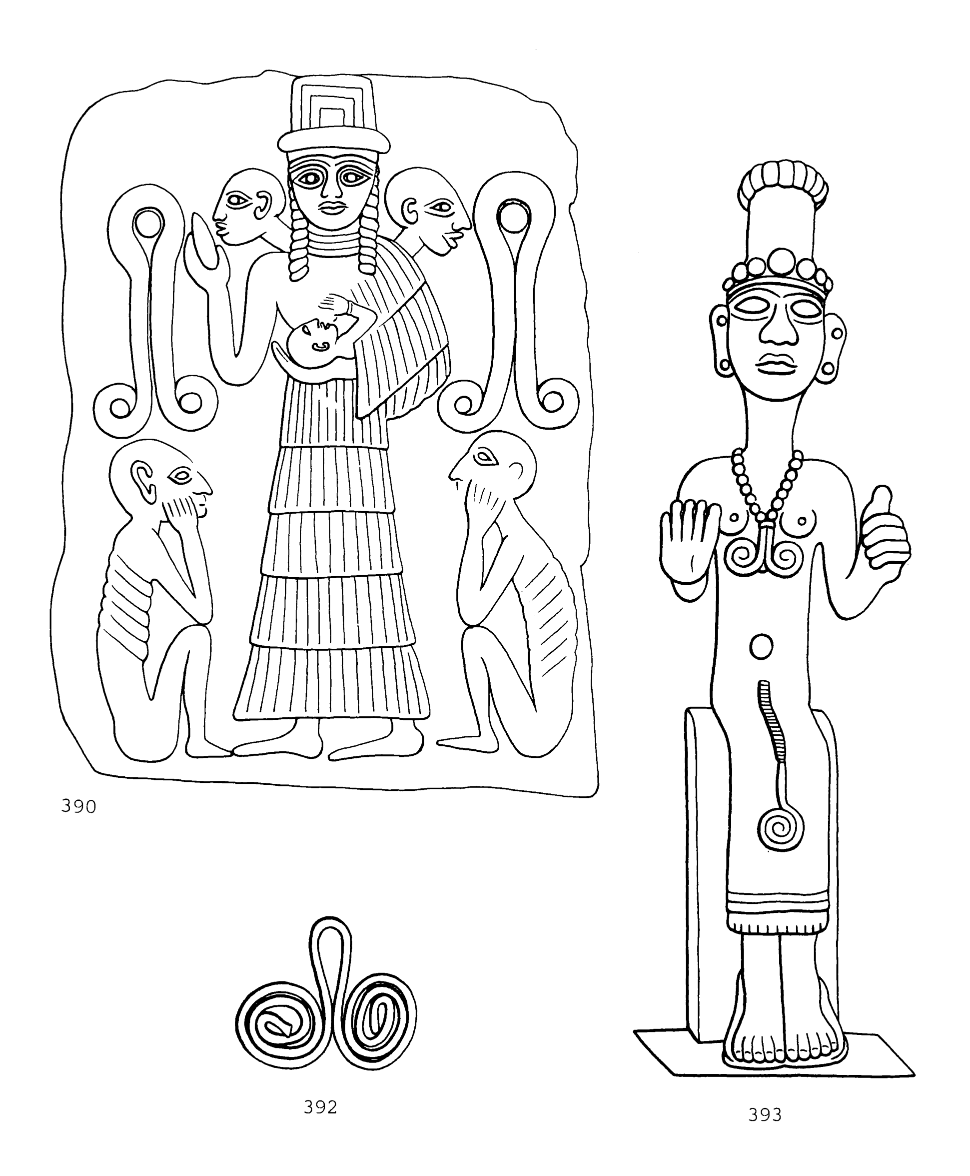


Abb. 390: Terrakottarelief (vom Tell Asmar?), altbabylonisch, im Louvre; PORADA, An Emaciated Male Figure Abb. 9; VAN BUREN, A Clay Relief Abb. 2.*

Abb. 392: Omegaförmiges Amulett aus Aegypten, modern; FRANKFORT, A Note 198 Abb. 1.*

Abb. 393: Bronzefigur, 14./13. Jh. v. Chr., im Louvre; NEGBI, Gods Taf. 47 Nr. 1644; SCHAEFFER, Ugaritica I Abb. 117; PRITCHARD, ANEP Nr. 466.*

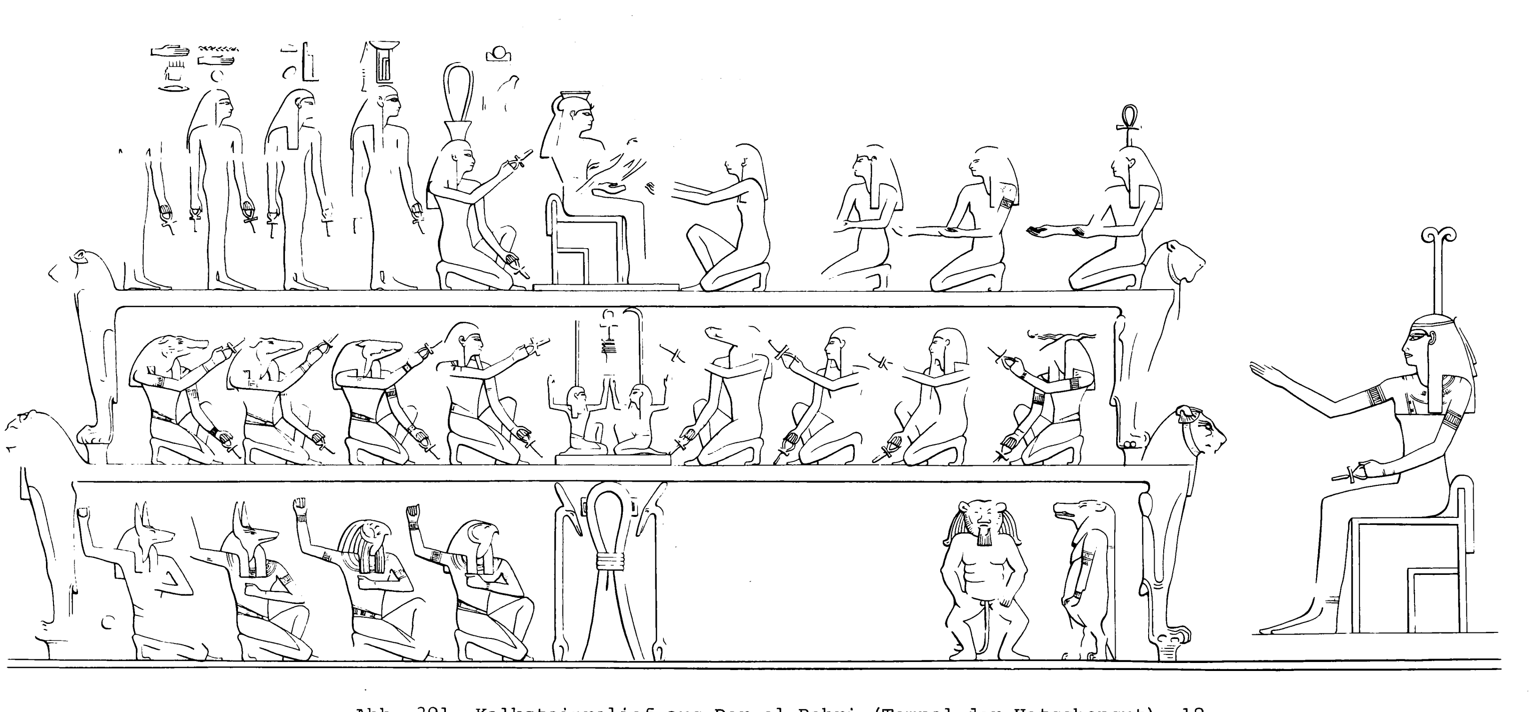


Abb. 391: Kalksteinrelief aus Der el-Bahri (Tempel der Hatschepsut), 18. Dyn. (1540-1295); KEEL, AOBPs Abb. 336; NAVILLE, Deir el Bahri II Taf. 51.



Abb. 394: Bronzener Nadelkopf aus Luristan, 8./7. Jh. v. Chr.; SEIBERT Die Frau 26; GHIRSMAN, Iran Taf. 8a.

Abb. 395: Weihplattenfragment vom Tell Asmar, frühdynastisch, in Bagdad; BOESE, Weihplatten Taf. IV,1; FRANKFORT, Sculpture of the Third Millenium Taf. 112 A Nr. 199.

Abb. 396: Relief aus Erment (20 km S von Luxor), Ptolemäus XV. (44-30 v. Chr.); KEEL, AOBPs Abb. 337; LEPSIUS, Denkmäler IX Taf. 60a; MORET, Du caractère religieux 68 Abb. 11.

Abb. 397: Terrakottagruppe aus dem Heiligtum einer Geburtsgöttin bei Lapithos (Zypern), 5. Jh. v. Chr., im Zypern Museum Nicosia; KEEL, AOBPs Abb. 276; DIKAIOS, A Guide Taf. 31,2.

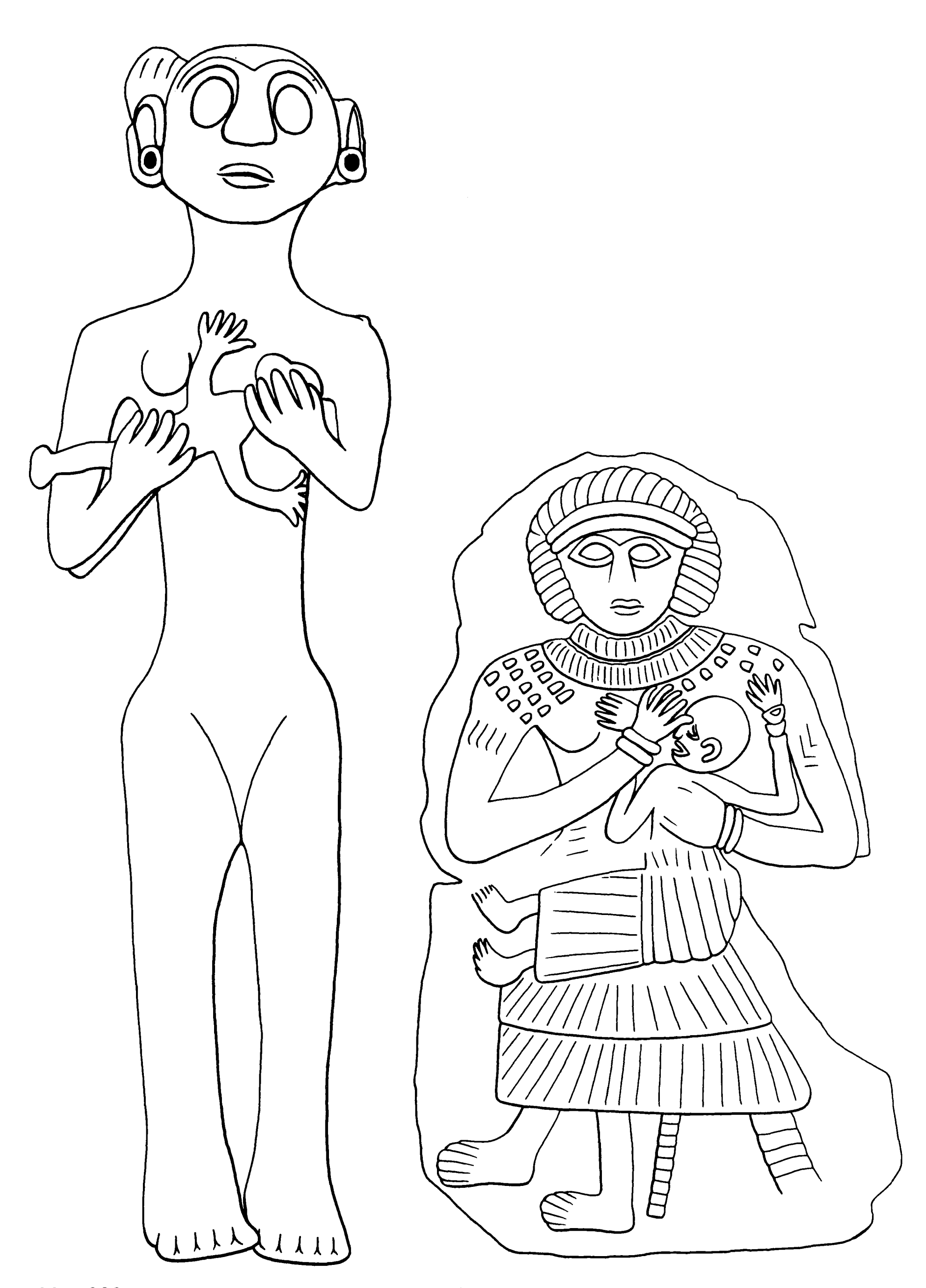


Abb. 398: Bronzefigur aus Horoztepe (Türkei), um 2000 v. Chr., in Ankara; ORTHMANN, Der Alte Orient Taf. 332a.*

Abb. 399: Terrakottafigur aus Tello, altbabylonisch, im Louvre; PARROT, Sumer Abb. 295; BARRELET, Figurines Nr. 528; OPIFICIUS, Terrakottarelief Nr. 233.*

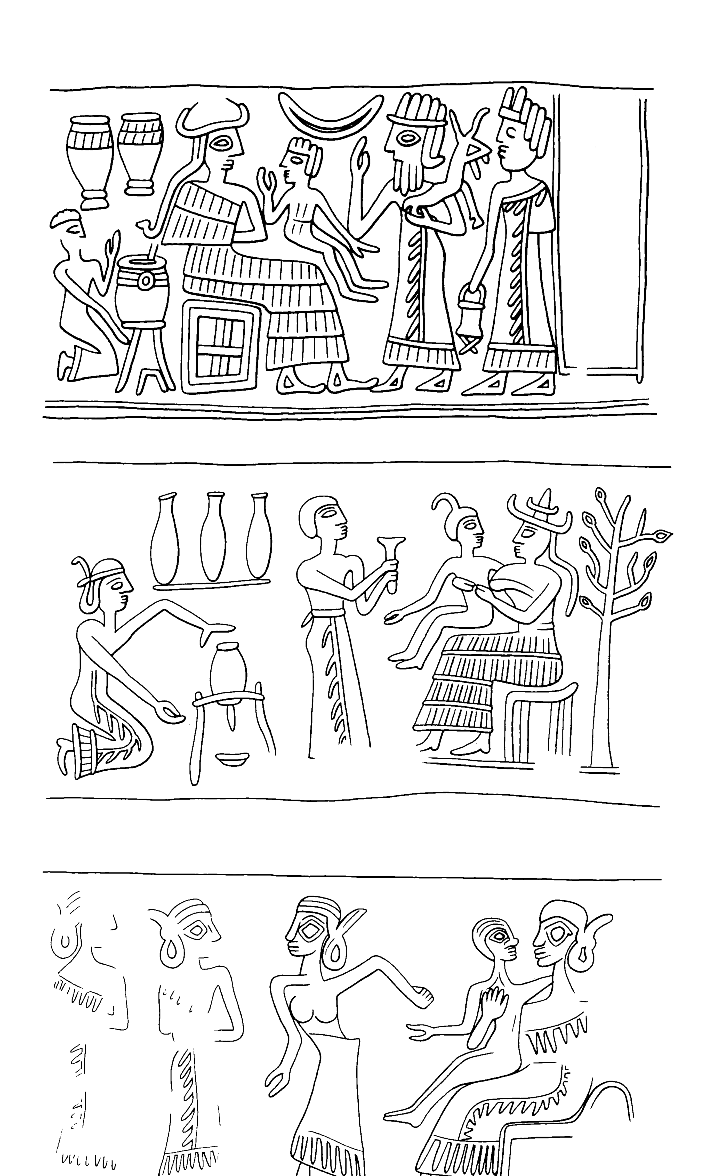


Abb. 400: Rollsiegel, akkadisch, in der Sammlung de Clercq; DE CLERCQ Nr. 83; BOEHMER, Die Entwicklung Abb. 557; FRANKFORT, CS Taf. 22c.*

Abb. 401: Rollsiegel, akkadisch, im Louvre; DELAPORTE, Louvre II A 176; BOEHMER, Die Entwicklung Abb. 555; MENANT, Recherches I 166 Abb. 104.*

Abb. 402: Rollsiegel, akkadisch, im Britischen Museum; WISEMAN, Götter 38; BOEHMER, Die Entwicklung Abb. 556.*



Abb. 403: Fragment eines dekorierten Räucherständers aus Sichem, 2. Hälfte 2. Jt. v. Chr.; DEVER, The MB II Stratification 36 Abb. 6.

Abb. 404: Bronzefigur, MR (um 1700 v. Chr.), in Berlin; KEEL, AOBPs Abb. 277; KAISER, Aegyptisches Museum 37f. Nr. 316; WENIG, Die Frau Taf. 20a.

Abb. 405: Bronzefigur, 600-400 v. Chr., im Rhätischen Museum Chur; SCHLOEGL, Geschenk des Nils Nr. 318.*

Abb. 406: Gynaikomorphes Gefäss, NR (1540-1070); in Moskau: BRUNNER-TRAUT, Die Alten Aegypter Taf. 21; dies., Muttermilchkrüglein Taf. II Abb. 7.*

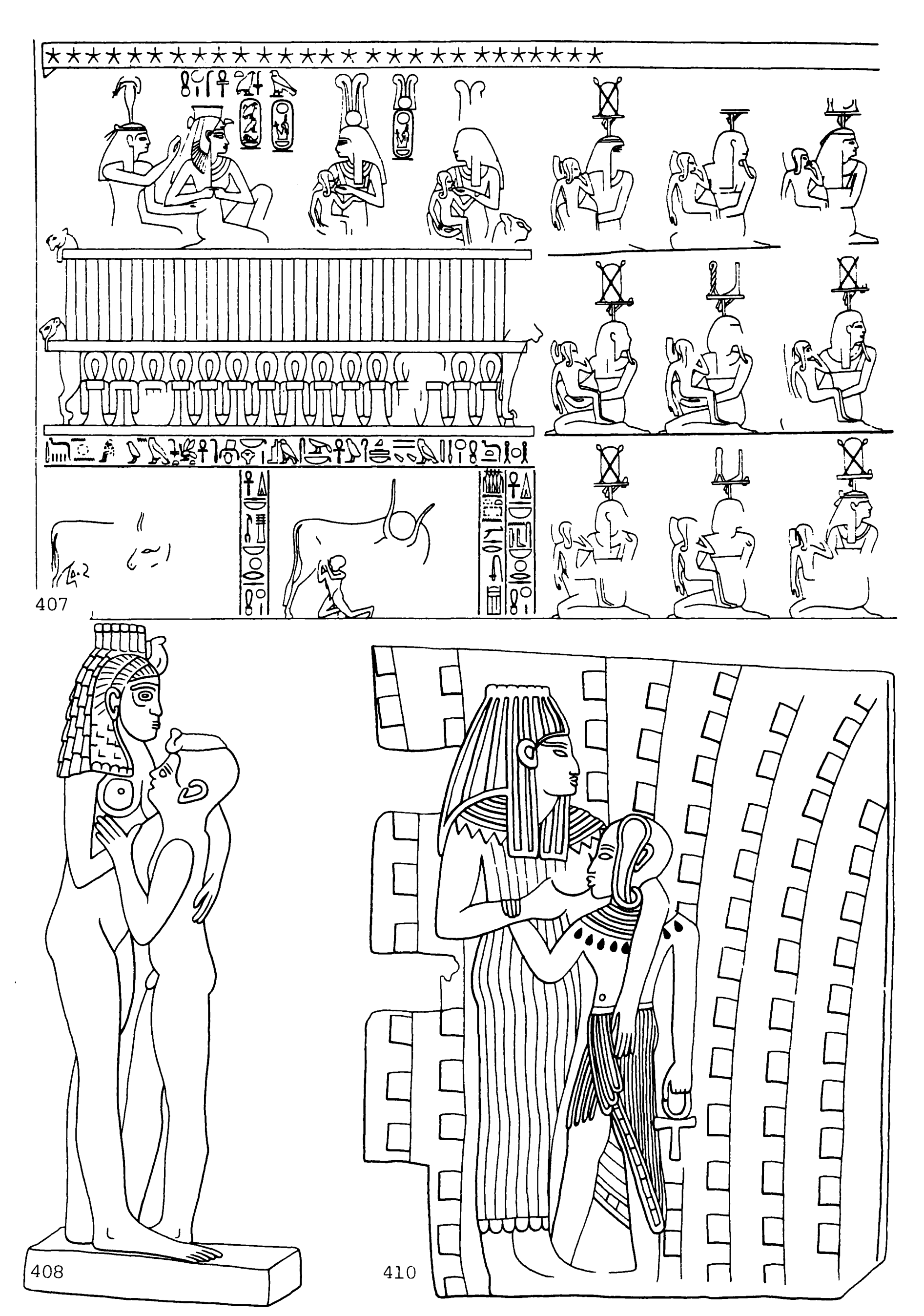


Abb. 407: Relief aus Luxor, Amenophis III. (1391-1353); WARD, La déesse nourricière 232 Abb. 1; BRUNNER, Die Geburt Taf. 12.

Abb. 408: Bronzefigur, Spätzeit (712-525), in Berlin; KAISER, Aegyptisches Museum 81 Nr. 816.*

Abb. 410: Elfenbeinrelief aus dem Palast Salmanassars III. in Nimrud; 2. Hälfte 8. Jh. v. Chr.; MALLOWAN, Nimrud and its Remains II 569 Nr. 515.*

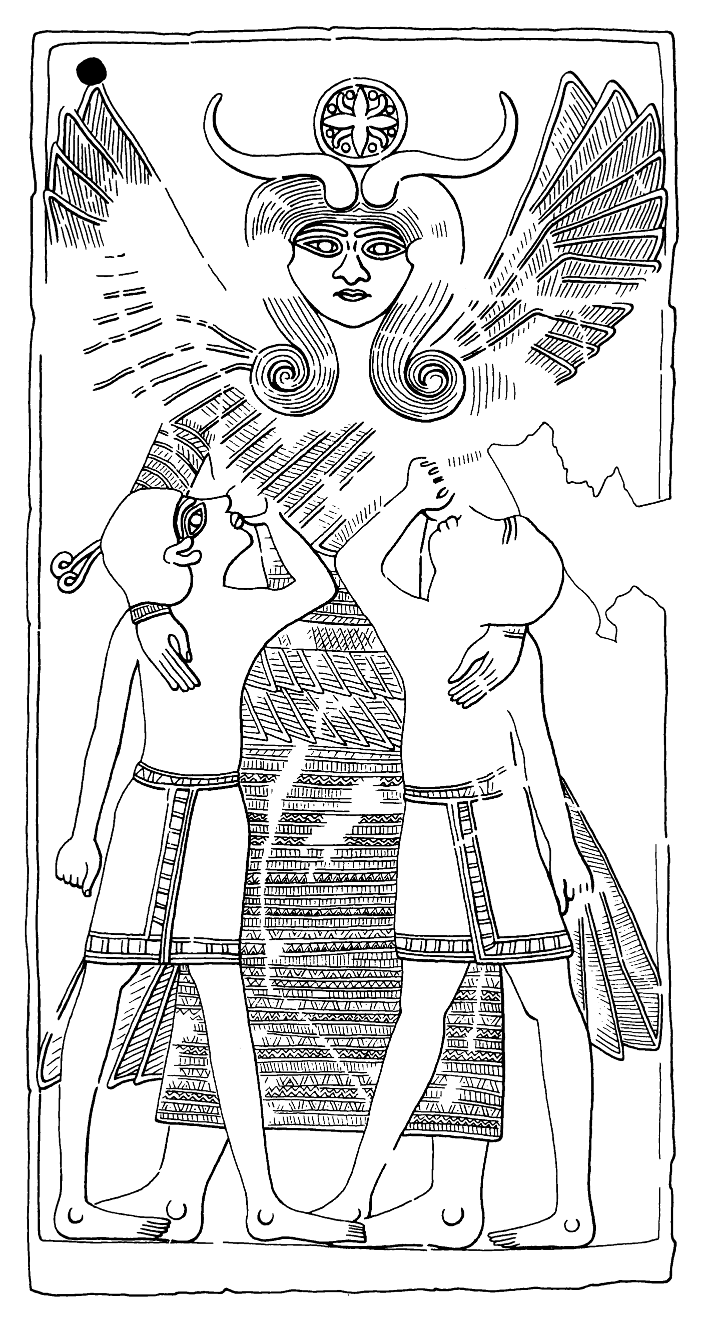
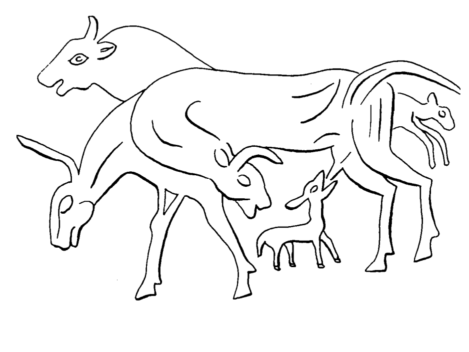


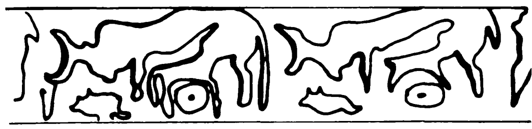
Abb. 409: Elfenbeinrelief aus Ugarit, mittelsyrisch (um 1380 v. Chr.), in Damaskus; ORTHMANN, Der Alte Orient Taf. 427; SCHAEFFER, Les fouilles (15[e]/16[e]/17[e] campagne) Taf. VIII; WARD, La déesse nourricière Abb. 3d; MATTHIAE, Ars Syra Tav. 25.*

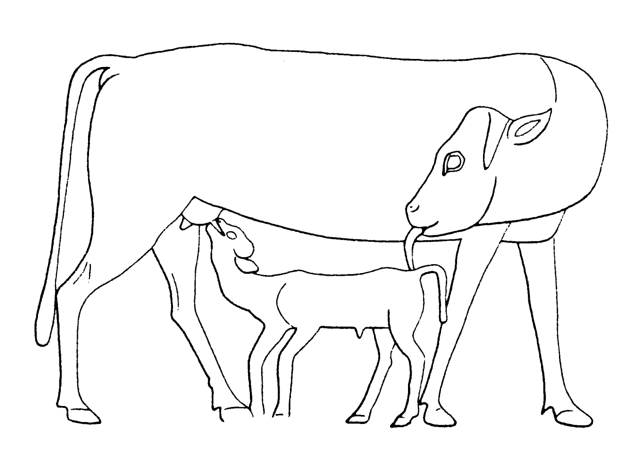


Abb. 411: Steinrelief aus Karatepe, um 700 v. Chr.; SEIBERT, Die Frau 26; ORTHMANN, Der Alte Orient Taf. 365.

Abb. 412: Silberschale aus Olympia, 8./7. Jh. v. Chr.; MOSCATI, Die Phöniker 483 Abb. XXII.







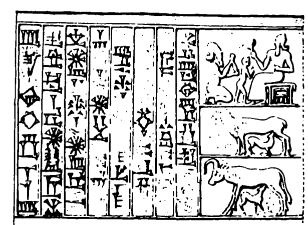


Abb. 413: Stempelsiegel vom Tell Brak, um 2300 v. Chr.?, KEEL, Das Böcklein 98 Abb. 65; MALLOWAN, Excavations at Brak Taf. 16 Nr. 8 und 9; AMIRAN, A Seal from Brak Taf. 13 Abb. 1a-c; AMIET, GMA Taf. 8 Nr. 170.

Abb. 414: Rollsiegelabdruck aus Bet Jerach, frühe Bronzezeit; KEEL, Das Böcklein 98 Abb. 64; BAR ADON, Cylinder Seal Impressions 100; BEN TOR, Cylinder Seals 28 Nr. 49 (IIc-3).*

Abb. 415: Relief aus dem Grab des Uchotep in der Nekropole von Meir, 12. Dyn. (1991-1785); LECLANT, Aegypten I Abb. 157; MATTHIAE, Il motivo Tav. I,2.

Abb. 416: Siegelabrollung aus Assur, 13. Jh. v. Chr., in Berlin; KEEL, Das Böcklein 119 Abb. 98; ORTHMANN, Der Alte Orient 348 Abb. 103d.

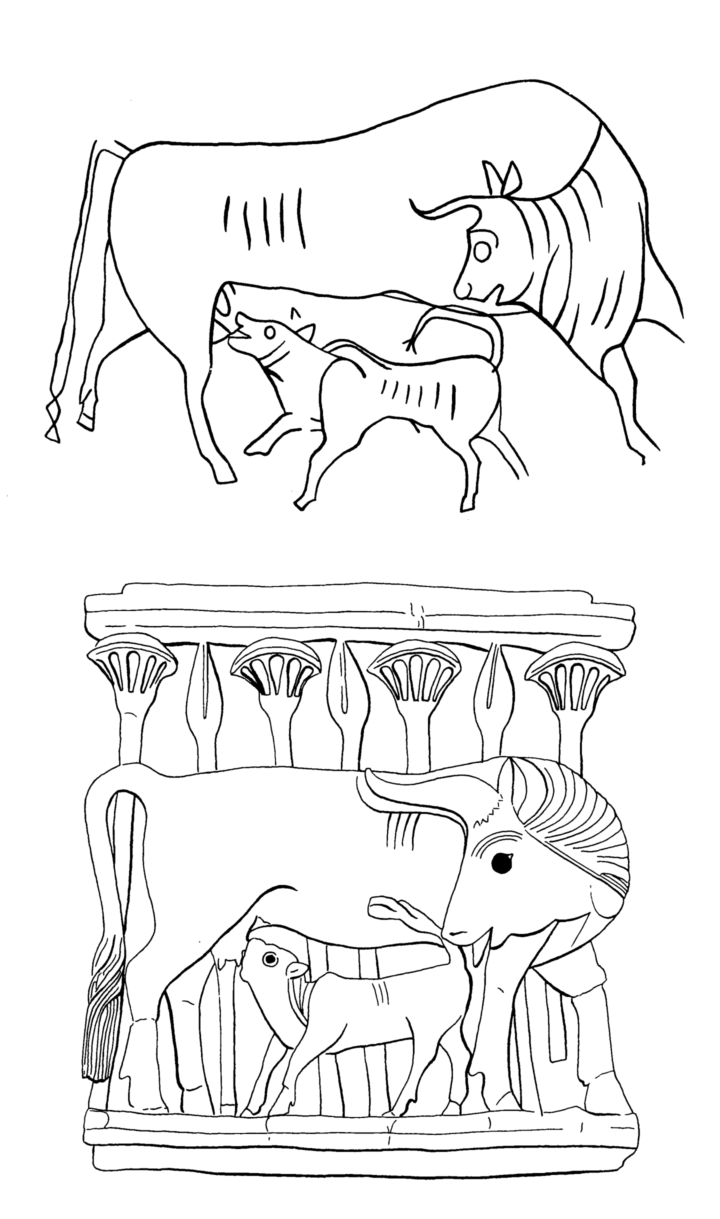


Abb. 417: Keramikscherbe aus Kuntillet Adschrud, 9./8. Jh. v. Chr.; KEEL, Das Böcklein 139 Abb. 120; MESHEL, An Israelite Site Taf. IIIc.

Abb. 418: Elfenbeinschnitzerei aus dem Palast Salmanassars III. in Nimrud, 2. Hälfte 8. Jh. v. Chr.; KEEL, Das Böcklein 135 Abb. 119; MALLOWAN, Nimrud and its Remains II Taf. VI.



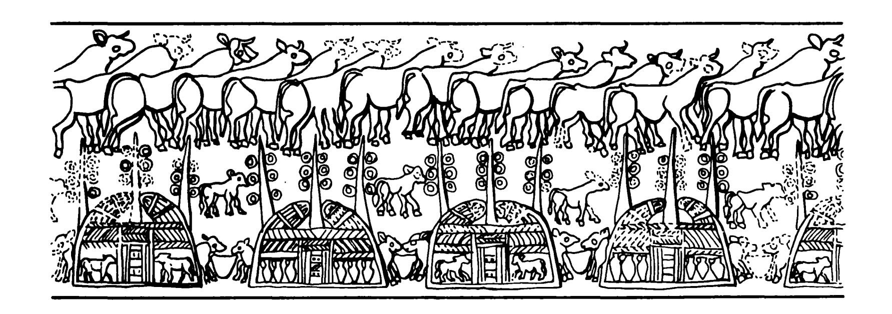
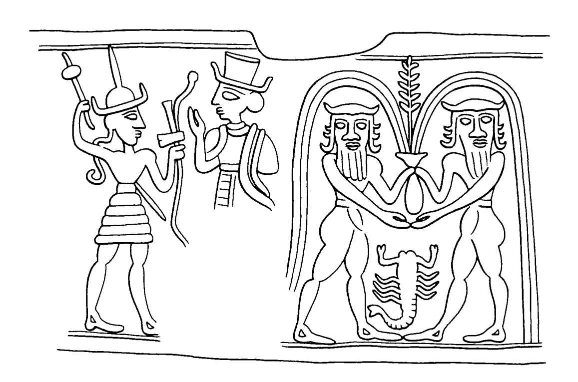


Abb. 419: Konisches Stempelsiegel aus Taanach, um 900 v. Chr.; KEEL, Das Böcklein 115 Abb. 90.

Abb. 420: Rollsiegel, Uruk/Dschemdet Nasr-Zeit (um 3000 v. Chr.), im Ashmolean Museum Oxford; DELOUGAZ, Animals Fig. 11; ORTHMANN, Der Alte Orient Abb. 39g.





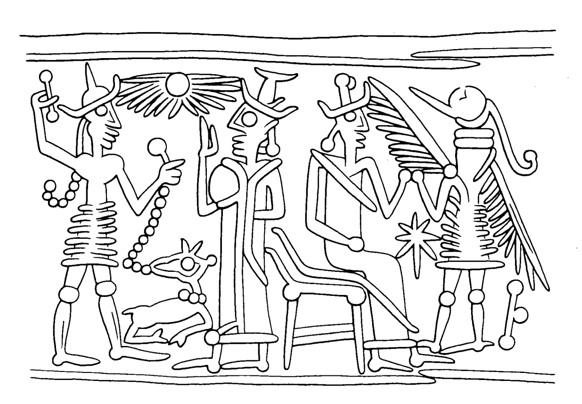


Abb. 421: Rollsiegelabdruck aus Alalach, Schicht VII (1720-1650), in Antakya; COLLON, Seal Impressions Nr. 36.

Abb. 422: Rollsiegel, altsyrisch, im Louvre; DELAPORTE, Louvre II A 913; SAFADI, Die Entstehung I Abb. 120.*

Abb. 423: Rollsiegel, altsyrisch, im Louvre; DELAPORTE, Louvre II A 917.*







Abb. 424: Rollsiegel, altsyrisch, in der Sammlung Brett; VON DER OSTEN, Brett Nr. 94.*

Abb. 425: Rollsiegel vom Tell Adschul, 1. Hälfte 2. Jt. v. Chr., in Jerusalem; PARKER, Seals Nr. 8; NOUGAYROL, Cylindres-Sceaux Taf. IX,86.*

Abb. 426: Rollsiegelabdruck aus Karahöyük, altsyrisch; ALP, Karahöyük 122 Abb. 13.



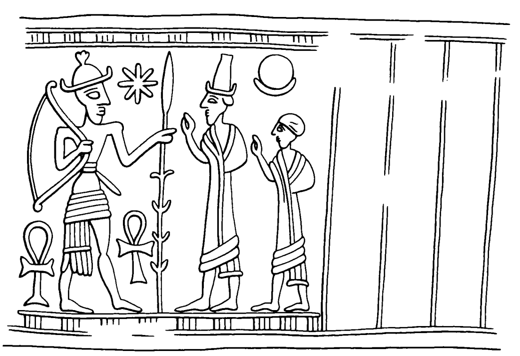




Abb. 427: Rollsiegelabdruck auf Keramik vom Tell Mardich, altsyrisch, in Damaskus und Aleppo; KEEL, AOBPs Abb. 290; MATTHIAE, Empreintes 5 Abb. 1 Taf. 1 und 2.

Abb 428: Rollsiegel, altsyrisch, im Louvre; DELAPORTE, Louvre II A 919; MATTHIAE, Note Tav. 14,1.*

Abb. 429: Rollsiegel, altsyrisch, im Louvre; KEEL, La glyptique 268 Abb. 78; DELAPORTE, Louvre II A 921; MATTHIAE, Note Tav. 14,2.



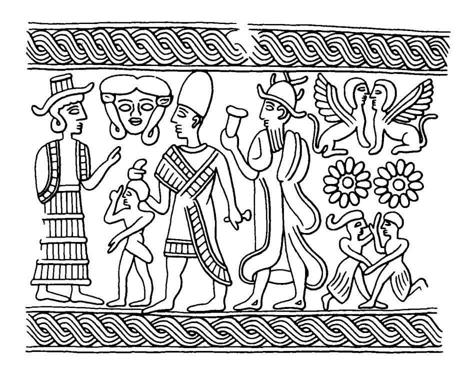
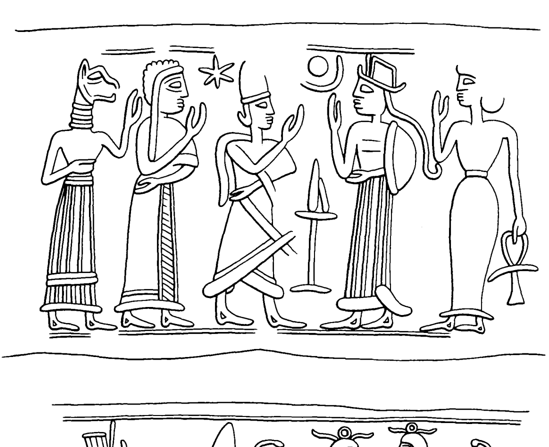




Abb. 430: Rollsiegel, altsyrisch, in der Sammlung Moore New York; FORTE, Seals Nr. 63.*

Abb. 431: Rollsiegel, altsyrisch, im Ashmolean Museum Oxford; BUCHANAN, Ashmolean Nr. 871; FRANKFORT, CS Taf. 44n.*

Abb. 432: Rollsiegel, altsyrisch, in Yale; VON DER OSTEN, Newell Nr. 321; BUCHANAN, Yale Nr. 1270.*





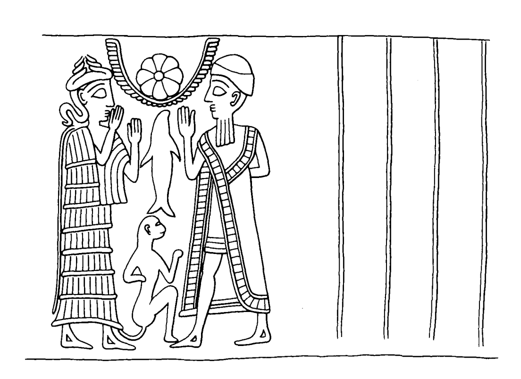
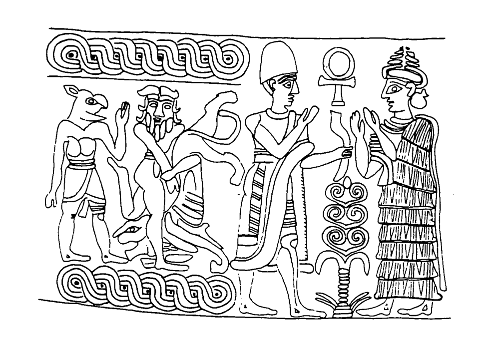


Abb. 433: Rollsiegel, altsyrisch, im Louvre; DELAPORTE, Louvre II A 926.*

Abb. 434: Rollsiegel, altsyrisch, im Louvre; SAFADI, Die Entstehung I Abb. 146; DELAPORTE, Louvre II A 922.*

Abb. 435: Rollsiegel, altsyrisch, in der Sammlung Moore New York; EISEN, Moore Nr. 130; FORTE, Seals Nr. 11; SAFADI, Die Entstehung I Abb. 103.*







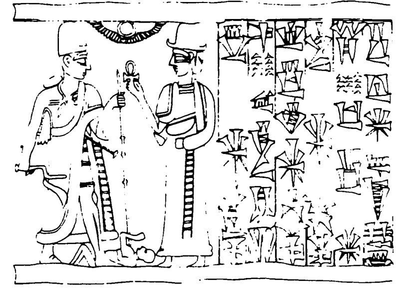


Abb. 436: Rollsiegel aus Ras Schamra, altsyrisch, im Louvre; SAFADI, Die Entstehung I Abb. 108.

Abb. 437: Siegelabdruck aus Alalach, Schicht VII (1720-1650), in Antakya; COLLON, Seal Impressions Nr. 5.

Abb. 438: Siegelabdruck aus Alalach, Schicht VII (1720-1650), in Antakya; COLLON, Seal Impressions Nr. 136; SAFADI, Die Entstehung I Abb. 151.

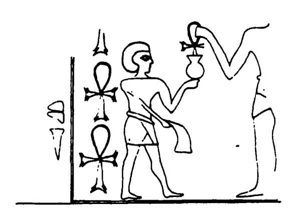
Abb. 439: Rollsiegelabdruck aus Alalach, in Schicht IV (15. Jh. v. Chr.) gefunden, doch aus stilistischen Gründen früher zu datieren (17./16. Jh. v. Chr.?), in Antakya, Oxford und im Britischen Museum; COLLON, Seal Impressions Nr. 11.



Abb. 440: Rollsiegel, altsyrisch, im Louvre; DELAPORTE, Louvre II A 914; SAFADI, Die Entstehung I Abb. 61.*

Abb. 441: Rollsiegel, altsyrisch, in der Pierpont Morgan Library New York; PORADA, Morgan Nr. 929.*

Abb. 442: Rollsiegel, altsyrisch, im Louvre; DELAPORTE, Louvre II A 916.*





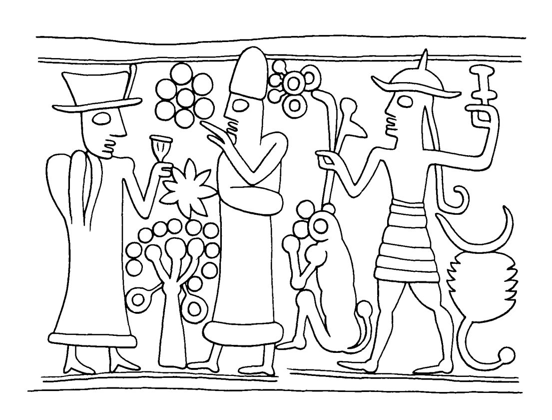


Abb. 443: Rollsiegelabdruck aus Alalach, Schicht VII (1720-1650), in Antakya; COLLON, Seal Impressions Nr. 146.

Abb. 444: Rollsiegel, altsyrisch, in Berlin; MOORTGAT, VR Nr. 523; SAFADI, Die Entstehung I Abb. 155.*

Abb. 445: Rollsiegel, altsyrisch, in der Pierpont Morgan Library New York; PORADA, Morgan Nr. 1025.*

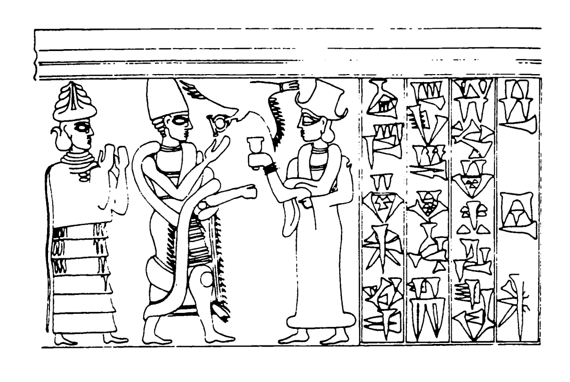






Abb. 446: Rollsiegelabdruck aus Alalach, Schicht VII (1720-1650), in Antakya; COLLON, Seal Impressions Nr. 3; SAFADI, Die Entstehung I Abb. 132.

Abb. 447: Rollsiegelabdruck aus Alalach, Schicht VII (1720-1650), in Antakya; COLLON, Seal Impressions Abb. 140.

Abb. 448: Rollsiegel, altsyrisch, in der Pierpont Morgan Library New York; PORADA, Morgan Nr. 907; CONTENAU, La glyptique Abb. 145.*

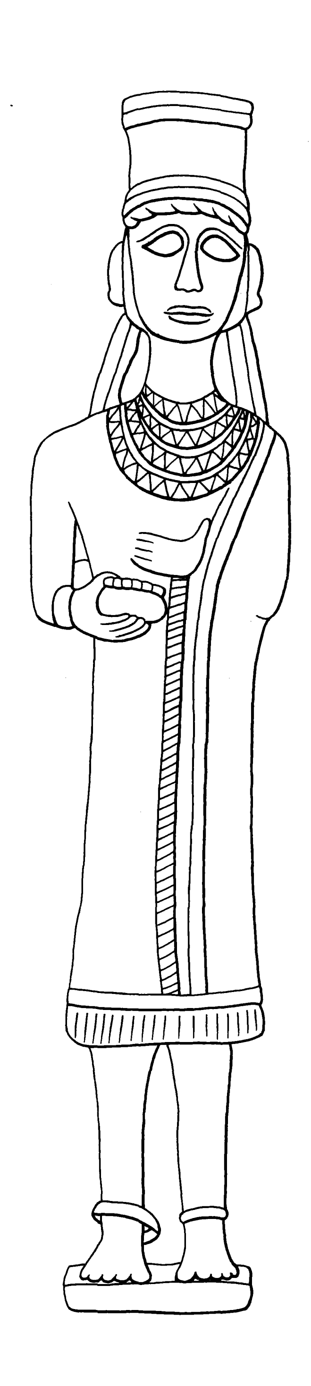


Abb. 449: Bronzefigürchen, um 1800 v. Chr., im Louvre; ORTHMANN, Der Alte Orient Taf. 398a; NEGBI, Gods Taf. 45 Nr. 1631.*

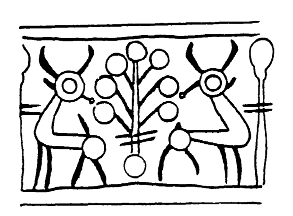


Abb. 450: Bemaltes Keramikgefäss aus Megiddo, späte Bronzezeit; AMIRAN, Pottery Taf. 50,3; MAY, Material Remains Taf. 39 A.

Abb. 451: Bemaltes Keramikgefäss vom Tell Fara (Negev), späte Bronzezeit; KEEL, AOBPs Abb. 181; MAY, Material Remains Taf. 40 B.

Abb. 452: Rollsiegel aus Lachisch, späte Bronzezeit; AMIRAN, Ancient Pottery Taf. 50,2; TUFNELL, Lachish II Taf. 33,43.

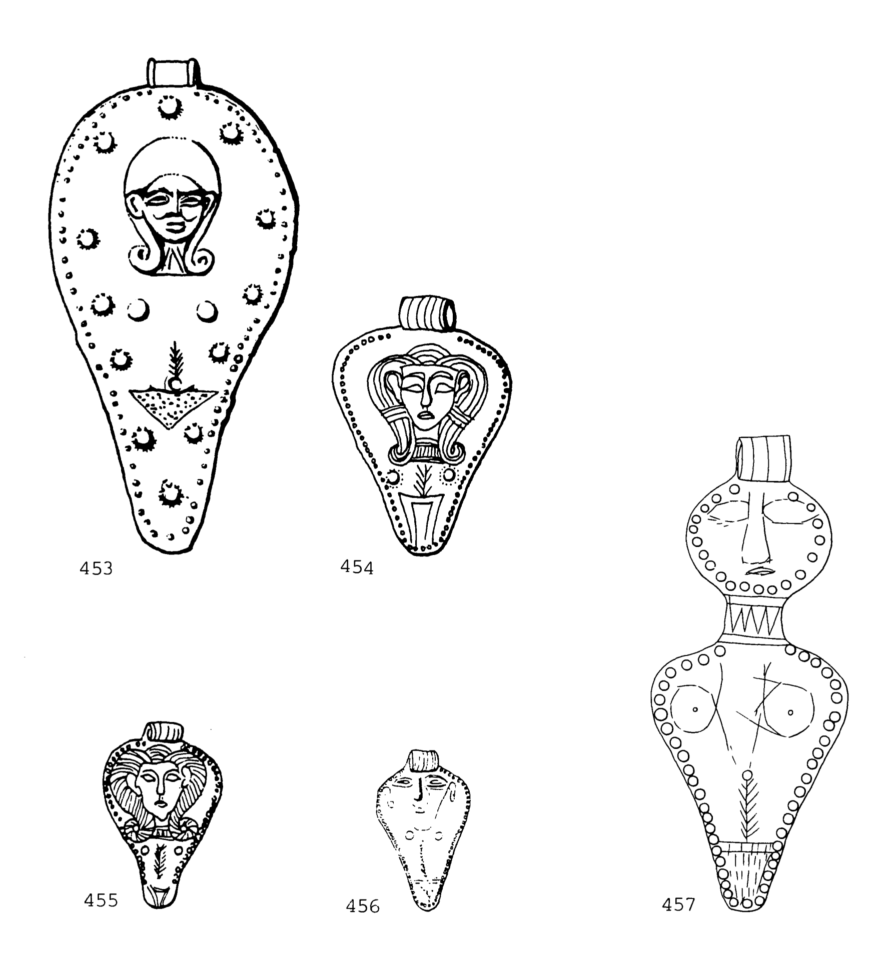


Abb. 453: Goldamulett aus Minet el-Beida, 14./13. Jh. v. Chr., im Louvre; NEGBI, Gods Abb. 134 Nr. 1685.

Abb. 454: Elektrum-Amulett aus Ras Schamra, 14. Jh. v. Chr.; NEGBI, Gods Abb. 116 Nr. 1692; SCHAEFFER, Fouilles (9^{e} campagne) 319 Abb. 49,7.

Abb. 455: Goldamulett aus Ras Schamra, 14. Jh. v. Chr.; NEGBI, Gods Abb. 114 Nr. 1688; SCHAEFFER, Fouilles (9^{e} campagne) 319 Abb. 49,2.

Abb. 456: Elektrum-Amulett aus Ras Schamra, 14. Jh. v. Chr.; NEGBI, The Hoards Taf. IV Nr. 12; SCHAEFFER, Fouilles (9^{e} campagne) 319 Abb. 49,10.

Abb. 457: Goldamulett aus Ras Schamra, 14. Jh. v. Chr., im Louvre; NEGBI, Gods Taf. 53 Nr. 1661; dies., The Hoards Taf. V Abb. 24.*





Abb. 458: Rollsiegelabdruck mit der Erwähnung Naramsins aus Tello, akkadisch, im Louvre; BOEHMER, Die Entwicklung Abb. 542; DELAPORTE, Louvre I T 103; GRESSMANN, AOB Nr. 253.*

Abb. 459: Rollsiegel aus Mari, akkadisch, in Damaskus; AMIET, Notes sur le répertoire iconographique 219 Abb. 5; PARROT, Sumer 189 Abb. 228; BOEHMER, Die Entwicklung Abb. 552;KEEL, AOBPs Abb. 42.





Abb. 460: Malerei aus dem Grab Tuthmosis III., Tal der Kõnige Nr. 34,18. Dyn. (1540-1295); MOFTAH, Die uralte Sykomore 44 Abb. 6; POSENER, Lexikon 167.*

Abb. 461: Malerei aus dem Grab des Nacht in Scheich Abd el-Qurna Nr. 52, 18. Dyn. (1540-1295); LHOTE/HASSIA, Peinture égyptienne Taf. 42.*

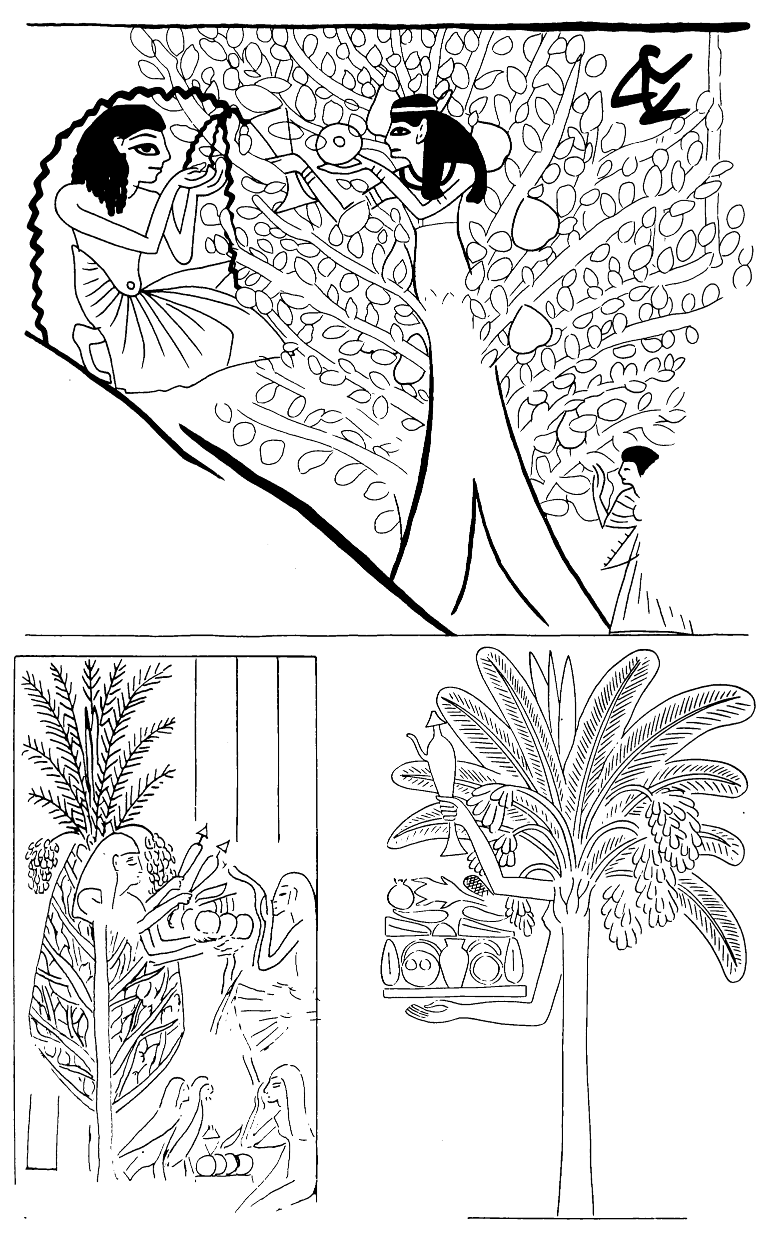


Abb. 462: Malerei aus dem Grab des Pashedu in Der el-Medine, 20. Dyn. (1186-1070); BAROCAS, Aegypten 153 Abb. 94.*

Abb. 463: Relief, 19. Dyn. (1295-1188), in Kairo; DANTHINE, Palmier-dattier Abb. 956; KEIMER, Sur un bas-relief Taf. I.

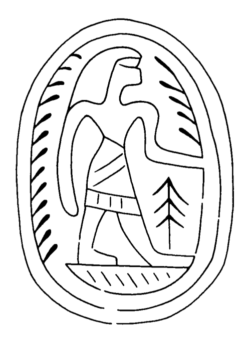
Abb. 464: Relief aus Abusir, 19. Dyn. (1295-1188), in Berlin; BORCHARDT, Die Pflanzensäule 46 Abb. 72a; DANTHINE, Palmier-dattier Abb. 955.





Abb. 465: Stele, 18. Dyn. (1540-1295), in Florenz; MOFTAH, Die uralte Sykomore 44 Abb. 4.

Abb. 466: Papyrus des Nesi-pa-ka-schuti, 19. Dyn. (1295-1188) im Louvre; KEEL, AOBPs Abb. 255; PIANKOFF/RAMBOVA, Mythological Papyri Nr. 9.


467


468

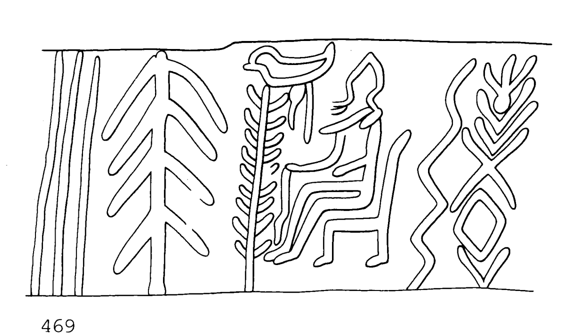

469

Abb. 467: Skarabäus, 16. Jh. v. Chr., aus der Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg/Schweiz; unveröffentlicht.*

Abb. 468: Skarabäus, 16. Jh. v. Chr., aus der Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg/Schweiz; unveröffentlicht.*

Abb. 469: Rollsiegel vom Tell Ajjul, letztes Viertel des 2. Jts. v. Chr., im Institute of Archaeology in London; PARKER, Seals Nr. 194; DIGARD, Répertoire Nr. 1632.*

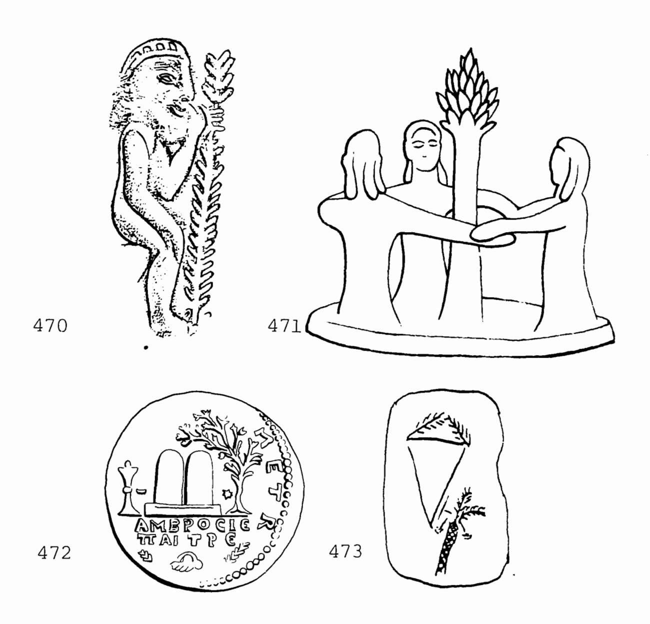


Abb. 470: Keramikscherbe aus En Gedi, 7. Jh. v. Chr.; STERN, New Types 13 Abb. 1a.

Abb. 471: Tonmodell aus Chytroi (Zypern), 7./6. Jh. v. Chr.? GALLING, BRL^2 13 Abb. 4,2; OHNEFALSCH-RICHTER, Kypros Taf. 76 Abb. 8; DANTHINE, Palmier-dattier Abb. 1097.

Abb. 472: Bronzemünze aus Tyrus, 3./4. Jh. n. Chr.; KEEL, AOBPs Abb. 247; HILL, Catalogue Taf. 33,14.

Abb. 473: Felskritzelei aus Vaschta (Phönizien), 1. Jt. v. Chr,; DANTHINE, Palmier-dattier Abb. 23.







Abb. 474: Rollsiegel, akkadisch, in der Pierpont Morgan Library New York; PORADA, Morgan Nr. 252.*

Abb. 475: Rollsiegel, altsyrisch; WARD, Seal Cylinders 294 Abb. 902.

Abb. 476: Rollsiegel, altsyrisch, in der Walters Art Gallery Baltimore; GORDON, Western Asiatic Seals Nr. 37; SAFADI, Die Entstehung I Abb. 77; DIGARD, Répertoire Nr. 1292-3.*



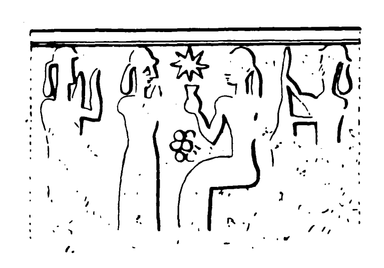




Abb. 477: Rollsiegel, altsyrisch, im Ashmolean Museum Oxford; BUCHANAN, Ashmolean Nr. 859.*

Abb. 478: Rollsiegelabdruck, mittelassyrisch (14. Jh. v. Chr.), in Berlin; BERAN, Assyrische Glyptik 169 Abb. 47; DIGARD, Répertoire Nr. 2891.

Abb. 479: Rollsiegel, altsyrisch, in der Pierpont Morgan Library New York; PORADA, Morgan Nr. 996; WARD, Seal Cylinders 294 Abb. 905.*

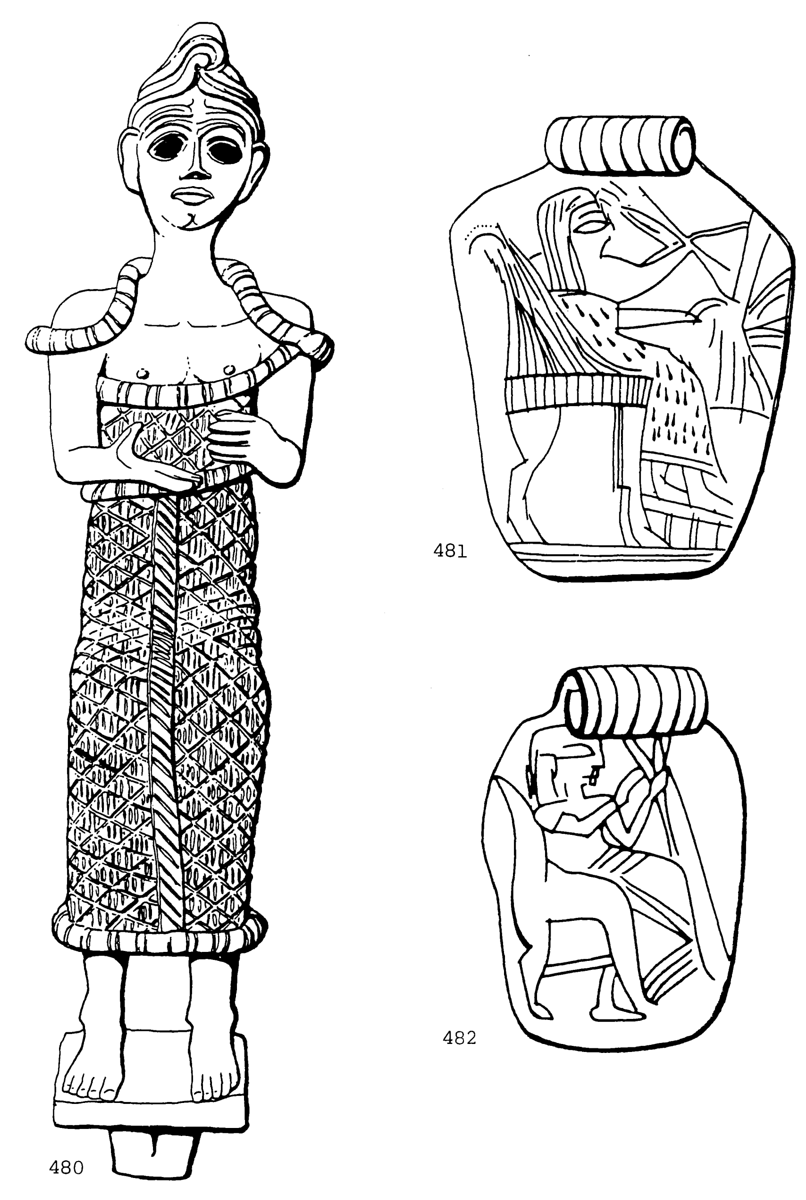
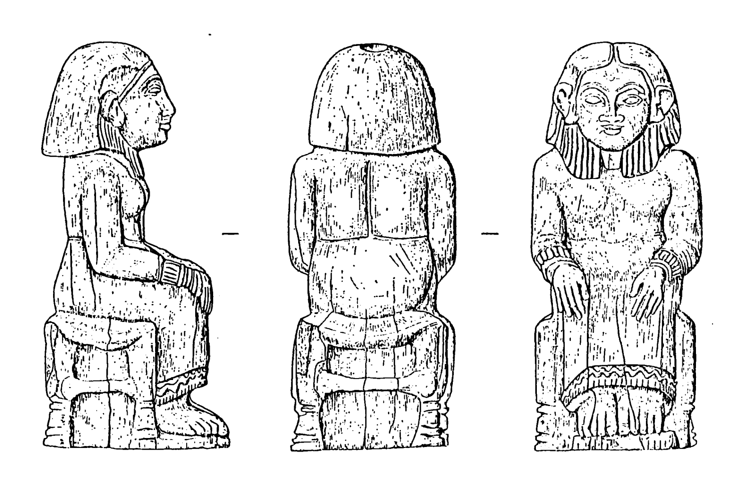


Abb. 480: Kupferstatuette aus Ras Schamra, 14./13. Jh. v. Chr.? im Louvre; NEGBI, Gods Abb. 103 Nr. 1648; PRITCHARD, ANEP Nr. 480; SCHAEFFER, Ugaritica I Taf. 28-30.

Abb. 481: Elektrum-Amulett aus Ras Schamra, 14./13. Jh. v. Chr.; NEGBI, Gods 150 Abb. 120 Nr. 1704; SCHAEFFER, Fouilles (9^{e} campagne) 319 Abb. 49,4; BOSSERT, Altsyrien Nr. 776.

Abb. 482: Elektrum-Amulett aus Ras Schamra, 14./13. Jh. v. Chr.; NEGBI, Gods 119 Abb. 134 Nr. 1703; SCHAEFFER, Fouilles (9^{e} campagne) 319 Abb. 49,1.



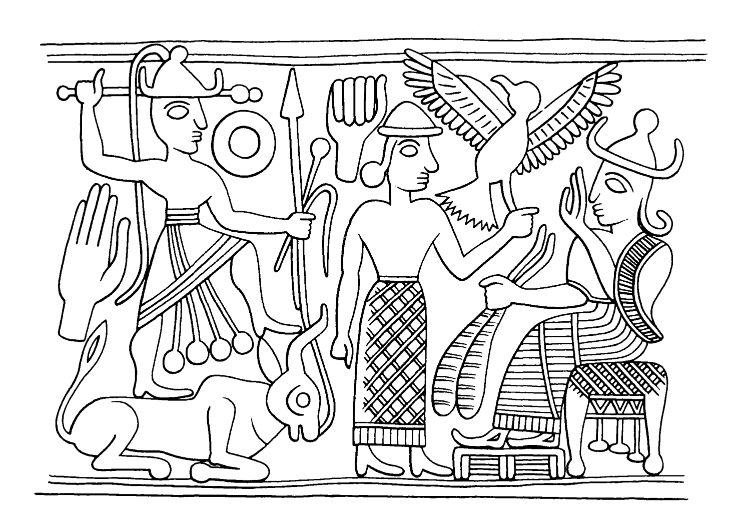
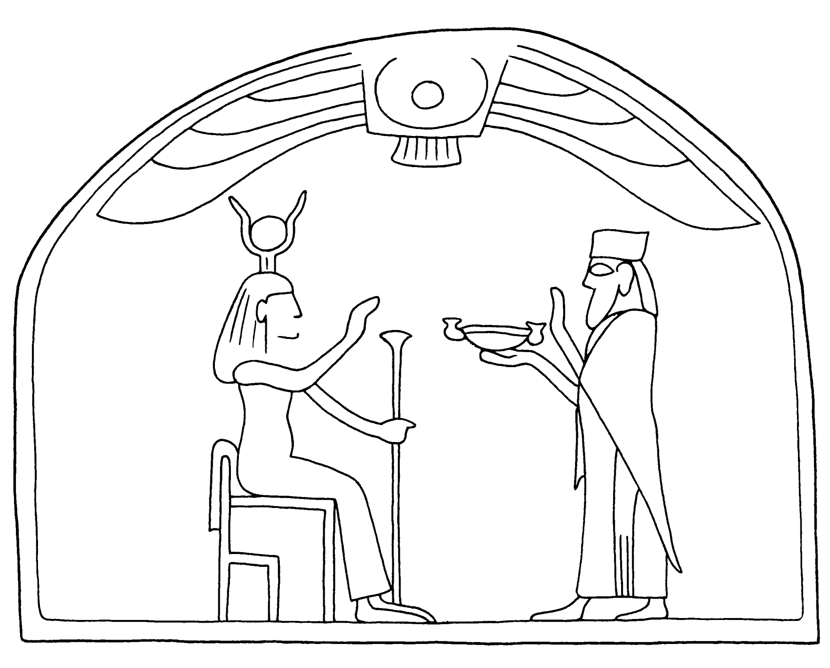


Abb. 483: Elfenbein-Figur aus Kamid el-Loz, 1500-1200; HACHMANN/KUSCHKE, Kamid el-Loz 1963/64 Abb. 20,1; PARROT u.a., Die Phönizier 86f. Abb. 89.

Abb. 484: Rollsiegel, zyprisch (2. Hälfte 2. Jt. v. Chr.), im Britischen Museum; KENNA, Cypriote Seals of the Bronze Age Nr. 36.*



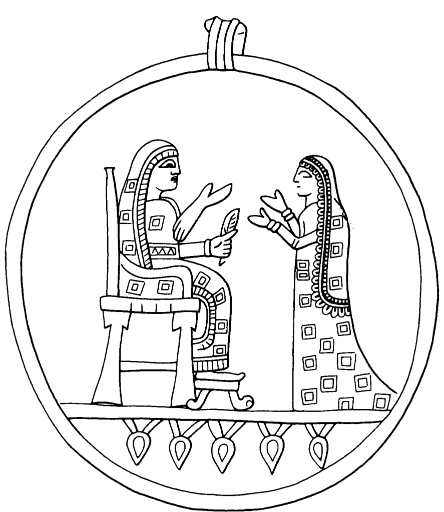


Abb. 485: Kalksteinstele aus Byblos, 5./4. Jh. v. Chr., im Louvre; PRITCHARD, ANEP Nr. 477; GRESSMANN, AOB Nr. 516; CONTENAU, Manuel III 1475f. Abb. 896.*

Abb. 486: Abguss eines Goldmedaillons aus Topprakkale, urartäisch (7. Jh. v. Chr.), ehem. Berlin; SEIBERT, Die Frau Taf. 64; ORTHMANN, Der Alte Orient Taf. 392c.*



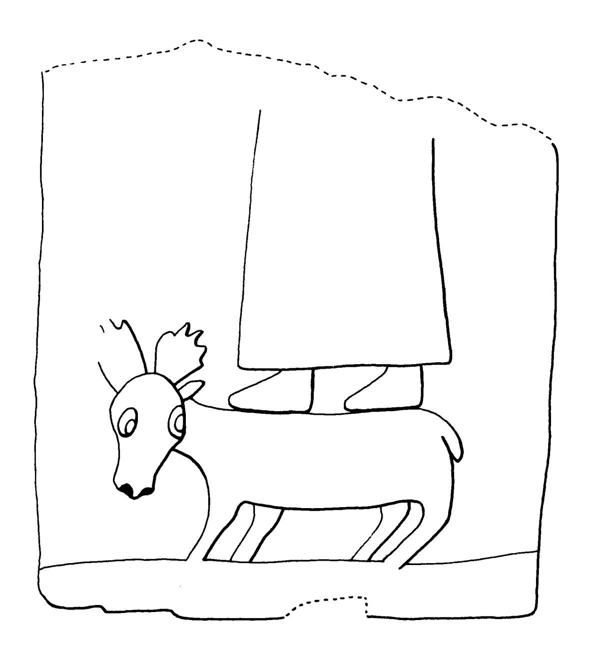


Abb. 487: Rollsiegel, akkadisch, Privatsammlung New York; KEEL, Siegeszeichen 162 Abb. 1; BOEHMER, Die Entwicklung Abb. 384; PRITCHARD, ANEP Nr. 525.

Abb. 488: Relief aus Azaz, späthethitisch, in Aleppo; SEYRIG, De Junon Taf. 39,1.*

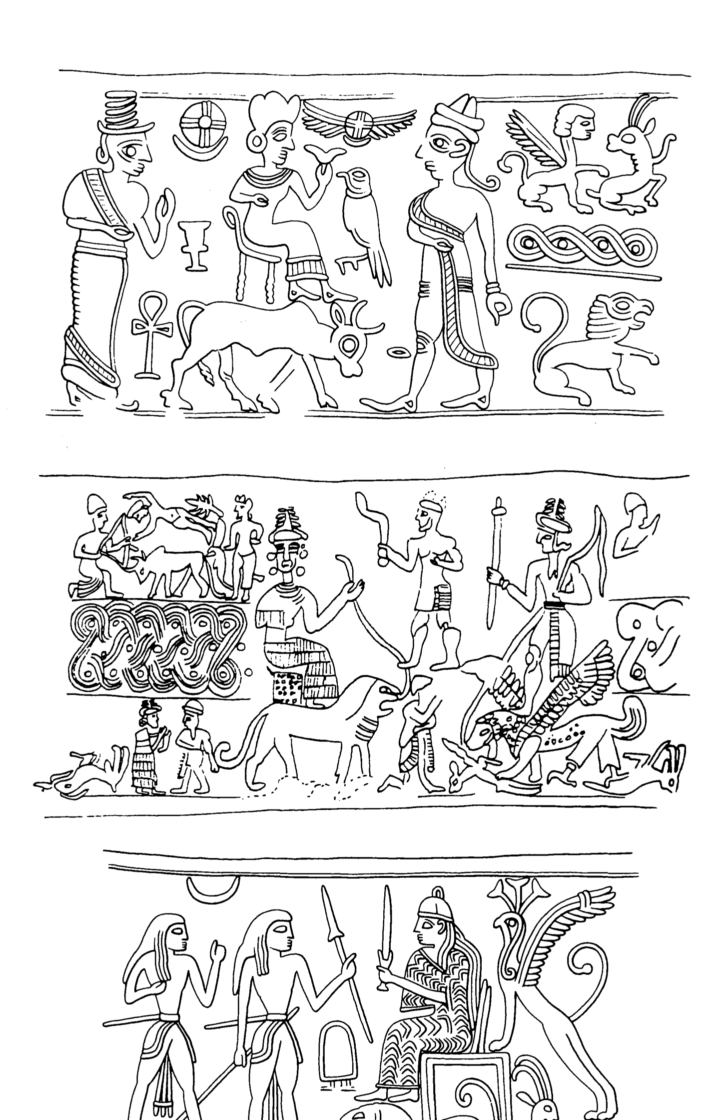
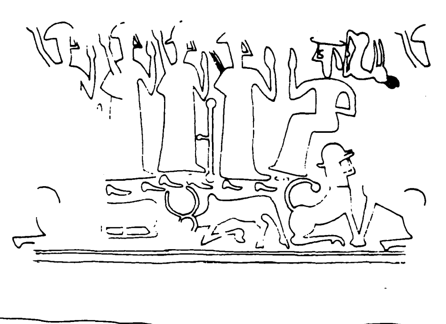
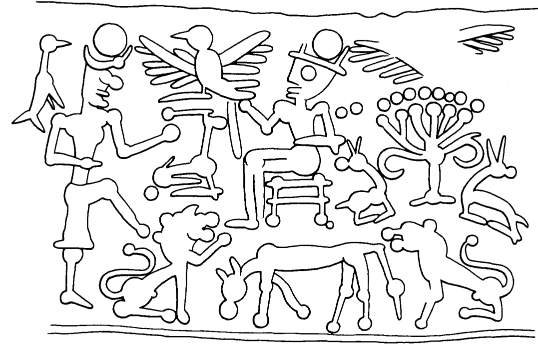


Abb. 489: Rollsiegel, altsyrisch, im Louvre; DELAPORTE, Louvre II A 925; CONTENAU, La glyptique Abb. 161.*

Abb. 490: Abdruck eines Rollsiegels, altsyrisch, ehem. München (Original verloren); SAFADI, Die Entstehung I Abb. 126; MOORTGAT-CORRENS, Altorientalische Rollsiegel Abb. 24.

Abb. 491: Rollsiegel, altsyrisch, in Wien; SEYRIG, Musée de Vienne 479 Fig. 1.*





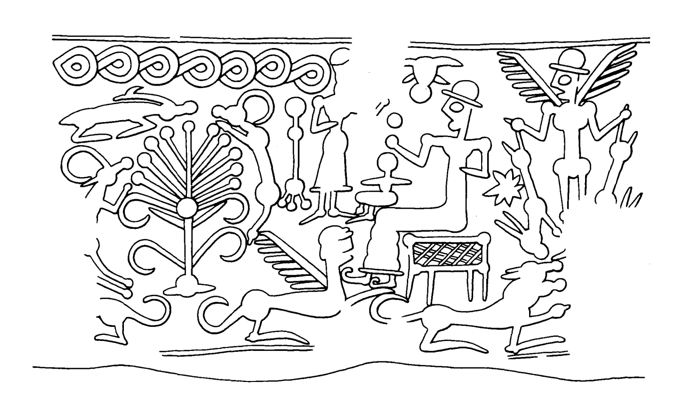


Abb. 492: Rollsiegelabdruck aus Alalach, Schicht IV (15. Jh. v. Chr.) in Antakya; COLLON, Seal Impressions Nr. 204.

Abb. 493: Rollsiegel, mitannisch (Mitte 2. Jt. v. Chr.), in der Pierpont Morgan Library New York; PORADA, Morgan Nr. 1029.*

Abb. 494: Rollsiegel, mitannisch (Mitte 2. Jt. v. Chr.), in der Pierpont Morgan Library New York; PORADA, Morgan Nr. 1030.*







Abb. 495: Rollsiegel vom Tell al-Rimah, 2. Hälfte 2. Jt. v. Chr.; PARKER, Tell al-Rimah 32 Nr. 33.*

Abb. 496: Rollsiegel aus Ugarit, 15./14. Jh. v. Chr., im Louvre; AMIET, Introduction Abb. 12; ders., Bas Reliefs Nr. 427; SCHAEFFER, Ugaritica II 14 Abb. 14; GESE, Die Religionen Abb. 16.

Abb. 497: Rollsiegel aus Theben (Böotien), 2. Hälfte 2. Jt. v. Chr.; AMIET, Introduction Abb. 13; PLATON/STASSINOPOULOU-TOULOUPA, Oriental Seals 861 Abb. 9.

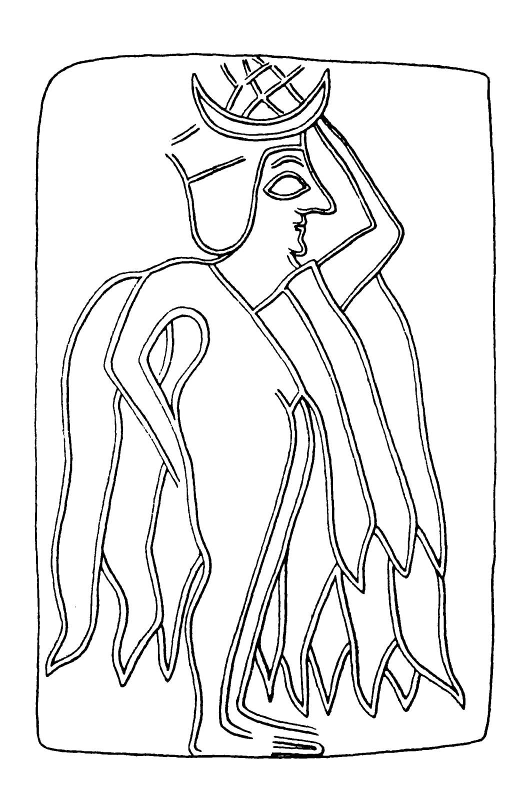
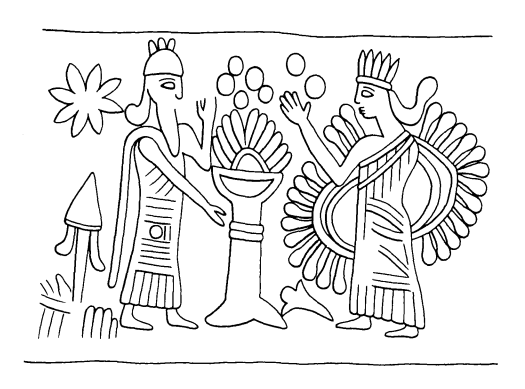




Abb. 498: Muscheltäfelchen aus dem präsargonischen Ischtartempel von Mari, 1. Hälfte 3. Jt. v. Chr.; AMIET, Problèmes d'iconographie II 33 Abb. 1; PARROT, MAM I Taf. 58 Nr. 1027; BARRELET, A propos 286 Abb. 1.

Abb. 499: Keramikscherbe vom Tell Ajjul, Mitte 2. Jt. v. Chr.; MAY, Material Remains Taf. 39 H; PETRIE, Ancient Gaza I Taf. 28,4; MC KAY, Religion Abb. 19.



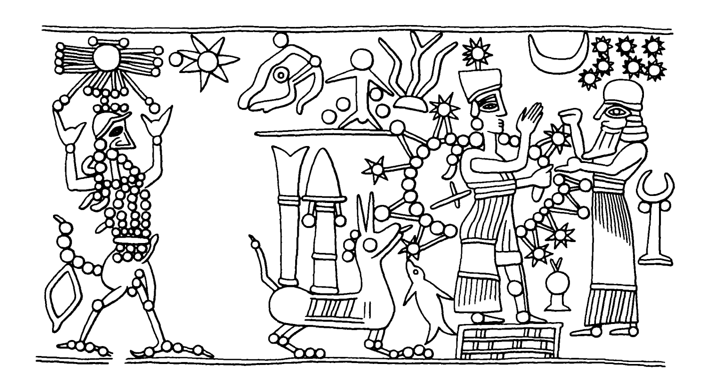




Abb. 500: Rollsiegel aus Sichem, neuassyrisch, in Jerusalem; PARKER, Seals Nr. 6.*

Abb. 501: Rollsiegel, neuassyrisch, in Berlin; MOORTGAT, VR Nr. 598.*

Abb. 502: Rollsiegel, neuassyrisch, in Berlin; MOORTGAT, VR Nr. 655.*

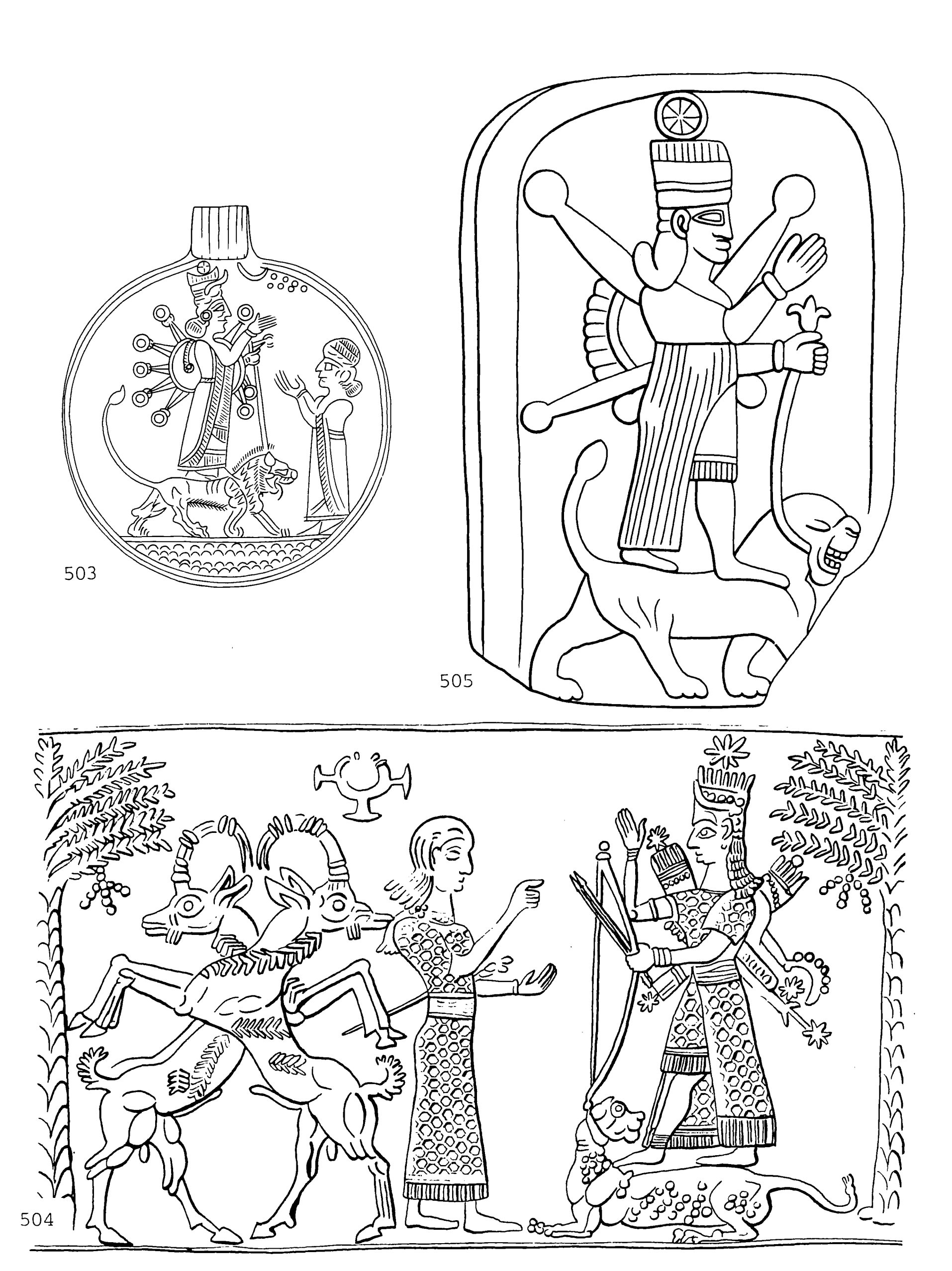


Abb. 503: Silberanhänger aus Sam'al, neuassyrisch (8./7.Jh. v. Chr.), in Berlin; SEIBERT, Die Frau Taf. 65.*

Abb. 504: Rollsiegel, neuassyrisch, im Britischen Museum; WISEMAN, Götter 67; AMIET, Bas Reliefs Nr. 496; Zeichnung: H. KEEL-LEU.

Abb. 505: Ischtar-Stele vom Til Barsip, 8. Jh. v. Chr.; THUREAU-DANGIN/ DUNAND, Til Barsib Taf. 14,1.*

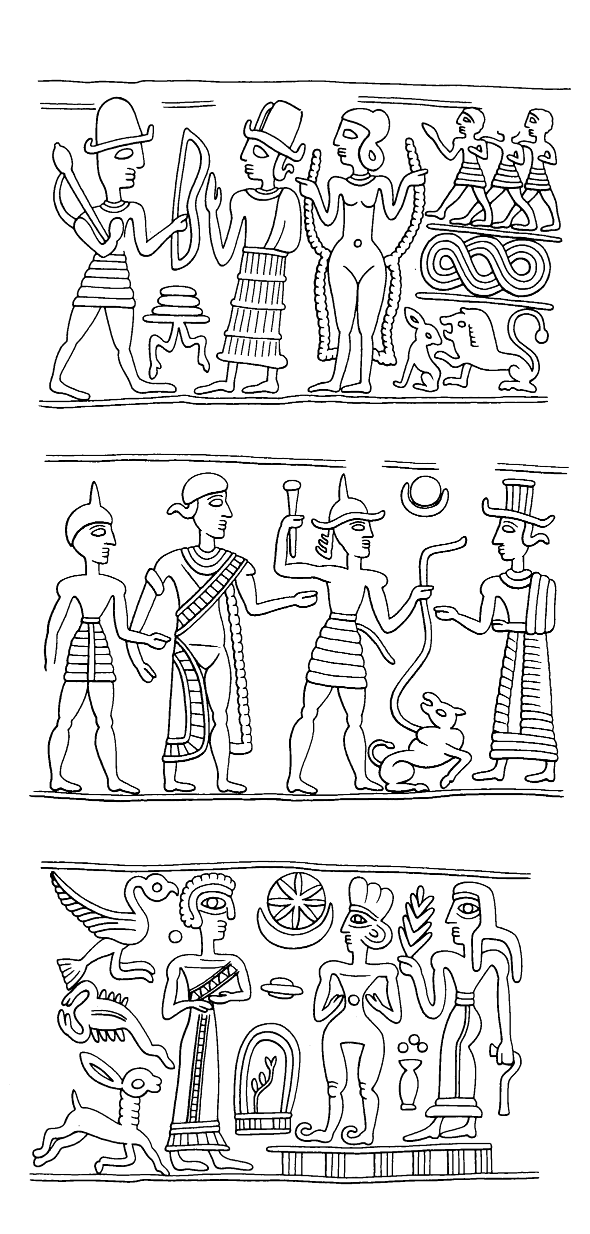


Abb. 506: Rollsiegel, altsyrisch, in der Walters Art Gallery Baltimore; GORDON, Western Asiatic Seals Nr. 39; DIGARD, Répertoire Nr. 1295-6.*

Abb. 507: Rollsiegel, altsyrisch, Sammlung de Clercq; DE CLERCQ, Nr. 281; AMIET, Bas Reliefs Nr. 368; CONTENAU, La glyptique Abb. 159.*

Abb. 508: Rollsiegel, altsyrisch; OPIFICIUS, Medaillen AG Nr. 45.*



Abb. 509: Rollsiegelabdruck aus Alalach, Schicht VII (1720-1650), in Antakya; COLLON, Seal Impressions Nr. 60.

Abb. 510: Bronzeaxt, syrisch (2. Hälfte 2. Jt. v. Chr.), im Louvre; BARRELET, Deux déesses Taf. Ia und b.*

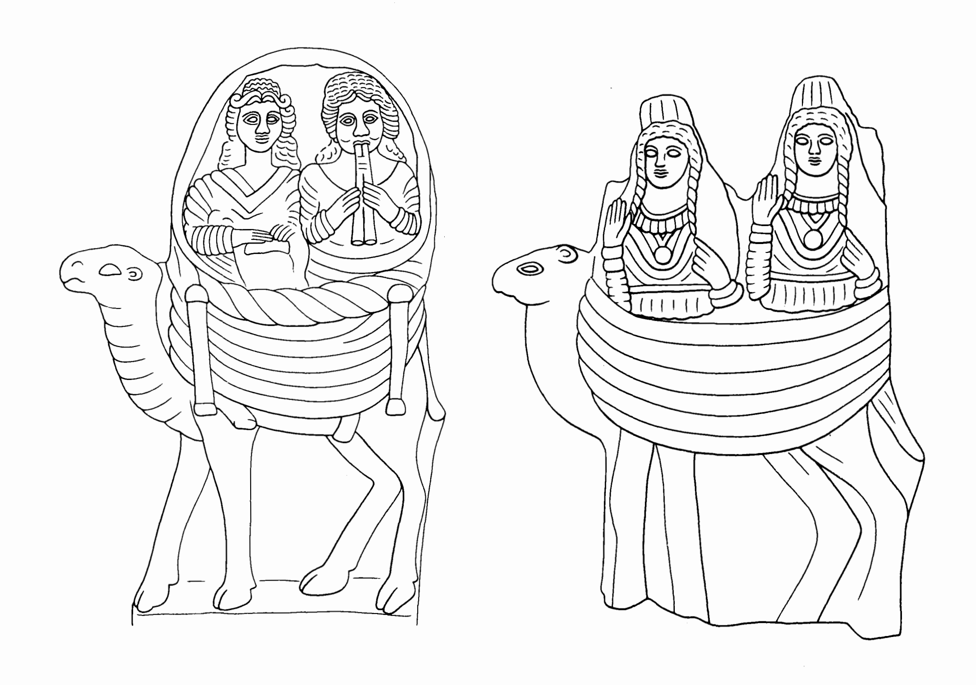


Abb. 511: Terrakottafigürchen aus Syrien, 2./3. Jh. n. Chr., im Louvre; SEIBERT, Die Frau Taf. 99; ROSTOVTZEFF, Dura and the Problem of Parthian Art 182 Fig. 16.*

Abb. 512: Terrakottafigürchen aus Syrien, 2./3. Jh. n. Chr., im Louvre; CUMONT, Etudes syriennes 264 Fig. 93.*

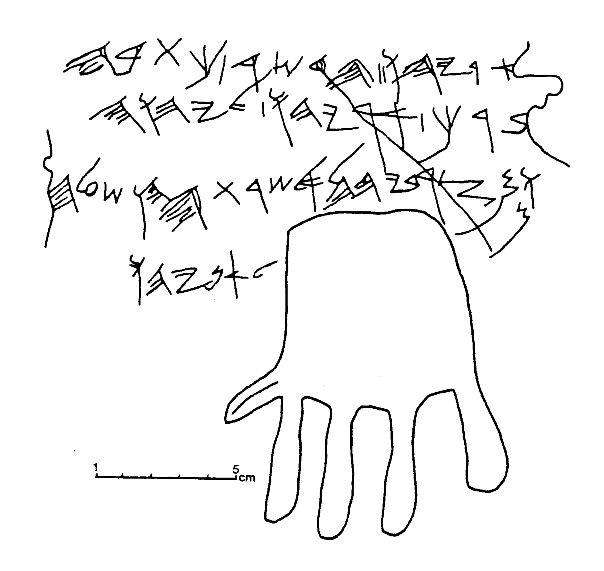
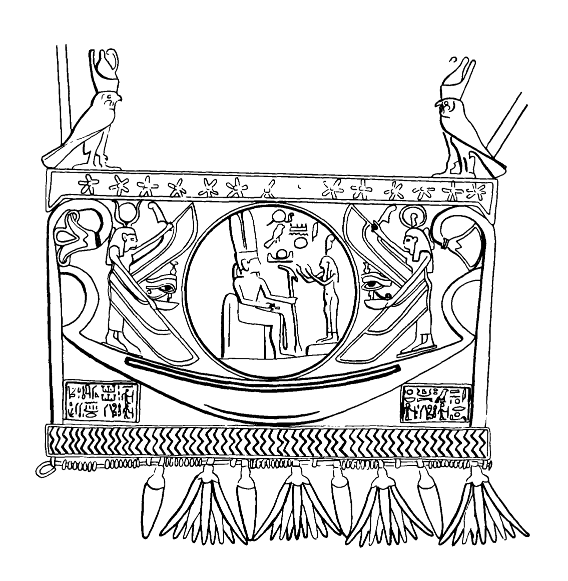




Abb. 513: Grabinschrift aus Chirbet el-Qom (Grab II, Pfeiler zwischen Grab 1 und 2), um 750 v. Chr.; KEEL, Monotheismus 172 Abb. 14; LEMAIRE, Les inscriptions 598.

Abb. 514: Zeichnung in roter Farbe auf einem Vorratskrug aus Kuntillet Adschrud, um 800 v. Chr.; KEEL, Monotheismus 169 Abb. 13; MESHEL, Kuntillet ^{c}Ajrud Abb. 12.



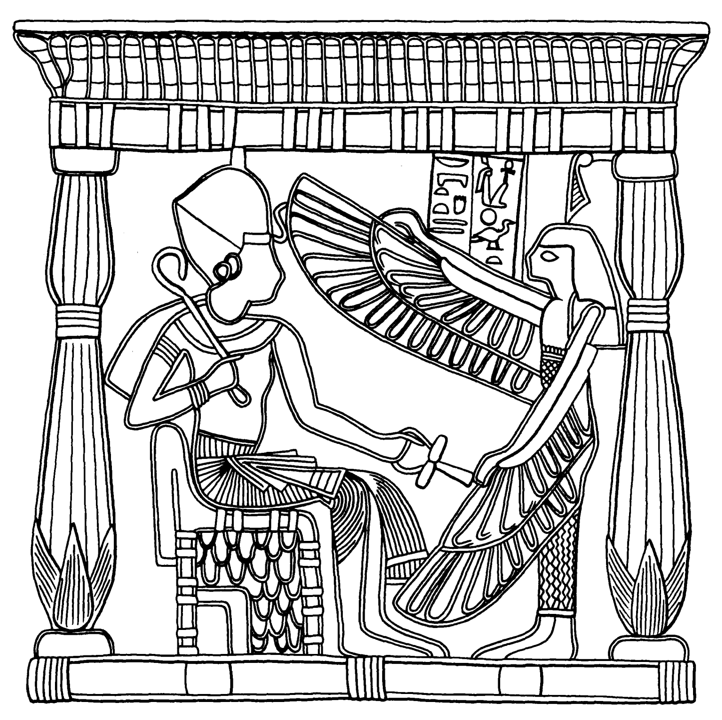
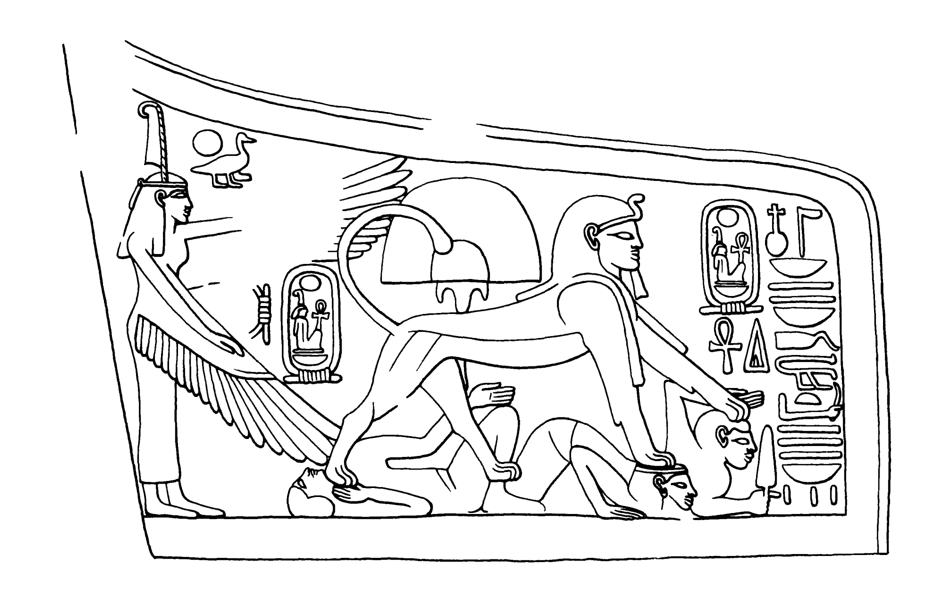


Abb. 515: Pektorale Scheschonks II. aus dem Sarkophag Scheschonks III. in Tanis, 22. Dyn. (um 900 v. Chr.), in Kairo; KEEL, Die Weisheit Abb. 27.

Abb. 516: Gegengewicht eines Pektorales aus dem Grabschatz Tutanchamuns, 18. Dyn. (1336-1325), in Kairo; ALDRED, Jewels Abb. 100.*



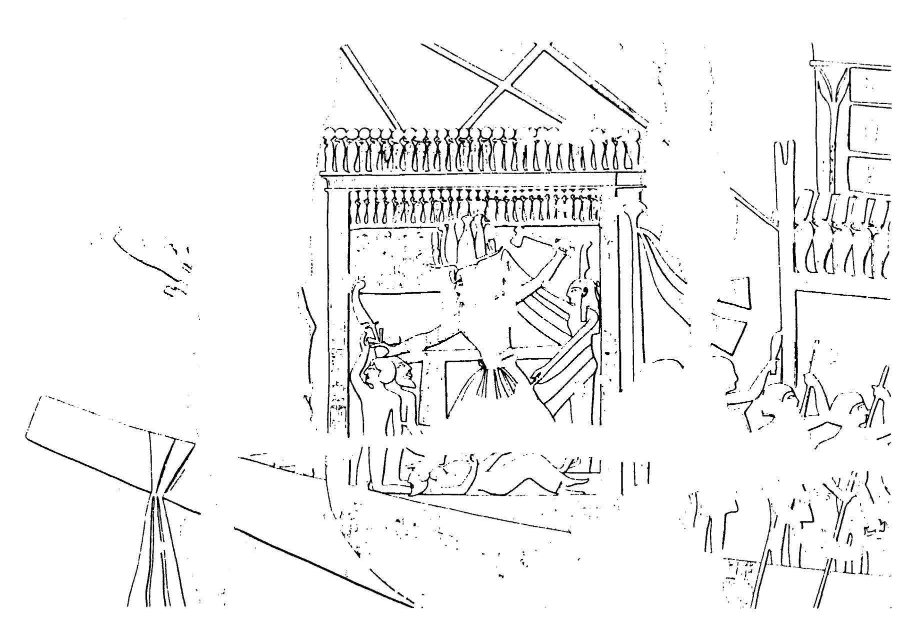


Abb. 517: Relief aus dem Grab des Surer in Theben (Grab Nr. 48), 18. Dyn. (1391-1359); SÄVE-SÖDERBERGH, Four Eighteenth Dynasty Tombs Taf. XXX.*

Abb. 518: Relief aus dem Chonsu-Tempel in Karnak, Zeit Herihors (um 1070 v. Chr.); WENTE, Scenes of King Herihor Pl. 20.



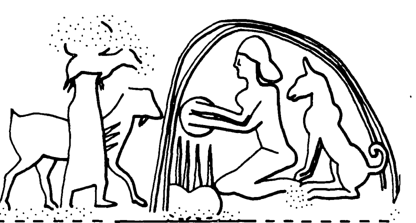


Abb. 519: Gebäckform aus Mari (Raum 77 des Palastes), 18. Jh. v. Chr., in Aleppo; PARROT, Fouilles de Mari (3e campagne) 77 Abb. 13; ders., MAM II,3 38 Abb. 31 Taf. XIX Nr. 1044.*

Abb. 520: Rollsiegelabdruck vom Tell al-Rimah, mittelassyrisch (1500-1200); PARKER, A Middle Assyrian Seal Impression 185 Fig. 1.

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Bd. 1 OTTO RICKENBACHER: *Weisheitsperikopen bei Ben Sira.* X–214–15* Seiten 1973. Vergriffen.

Bd. 2 FRANZ SCHNIDER: *Jesus der Prophet.* 298 Seiten. 1973. Vergriffen.

Bd. 3 PAUL ZINGG: *Das Wachsen der Kirche.* Beiträge zur Frage der lukanischen Redaktion und Theologie. 345 Seiten. 1974. Vergriffen.

Bd. 4 KARL JAROŠ: *Die Stellung des Elohisten zur kanaanäischen Religion.* 294 Seiten, 12 Abbildungen. 1982. 2. verbesserte und überarbeitete Auflage.

Bd. 5 OTHMAR KEEL: *Wirkmächtige Siegeszeichen im Alten Testament.* Ikonographische Studien zu Jos 8, 18–26; Ex 17, 8–13; 2 Kön 13, 14–19 und 1 Kön 22, 11. 232 Seiten, 78 Abbildungen. 1974. Vergriffen.

Bd. 6 VITUS HUONDER: *Israel Sohn Gottes.* Zur Deutung eines alttestamentlichen Themas in der jüdischen Exegese des Mittelalters. 231 Seiten. 1975.

Bd. 7 RAINER SCHMITT: *Exodus und Passa. Ihr Zusammenhang im Alten Testament.* 124 Seiten. 1982. 2. neubearbeitete Auflage.

Bd. 8 ADRIAN SCHENKER: *Hexaplarische Psalmenbruchstücke.* Die hexaplarischen Psalmenfragmente der Handschriften Vaticanus graecus 752 und Canonicianus graecus 62. Einleitung, Ausgabe, Erläuterung. XXVIII–446 Seiten. 1975.

Bd. 9 BEAT ZUBER: *Vier Studien zu den Ursprüngen Israels.* Die Sinaifrage und Probleme der Volks- und Traditionsbildung. 152 Seiten. 1976. Vergriffen.

Bd. 10 EDUARDO ARENS: *The* ΗΛΘΟΝ-*Sayings in the Synoptic Tradition.* A Historico-critical Investigation. 370 Seiten 1976.

Bd. 11 KARL JAROŠ: *Sichem.* Eine archäologische und religionsgeschichtliche Studie, mit besonderer Berücksichtigung von Jos 24. 280 Seiten, 193 Abbildungen. 1976.

Bd. 11a KARL JAROŠ / BRIGITTE DECKERT: *Studien zur Sichem-Area.* 81 Seiten, 23 Abbildungen. 1977.

Bd. 12 WALTER BÜHLMANN: *Vom rechten Reden und Schweigen.* Studien zur Proverbien 10–31. 371 Seiten. 1976.

Bd. 13 IVO MEYER: *Jeremia und die falschen Propheten.* 155 Seiten 1977.

Bd. 14 OTHMAR KEEL: *Vögel als Boten.* Studien zu Ps 68, 12–14, Gen 8, 6–12, Koh 10, 20 und dem Aussenden von Botenvögeln in Ägypten. – Mit einem Beitrag von Urs Winter zu Ps 56, 1 und zur Ikonographie der Göttin mit der Taube. 164 Seiten, 44 Abbildungen. 1977.

Bd. 15 MARIE-LOUISE GUBLER: *Die frühesten Deutungen des Todes Jesu.* Eine motivgeschichtliche Darstellung aufgrund der neueren exegetischen Forschung. XVI–424 Seiten. 1977. Vergriffen.

Bd. 16 JEAN ZUMSTEIN: *La condition du croyant dans l'Evangile selon Matthieu.* 467 pages. 1977. Epuisé.

Bd. 17 FRANZ SCHNIDER: *Die verlorenen Söhne.* Strukturanalytische und historisch-kritische Untersuchungen zu Lk 15. 105 Seiten 1977.

Bd. 18 HEINRICH VALENTIN: *Aaron.* Eine Studie zur vor-priesterschriftlichen Aaron-Überlieferung. VIII–441 Seiten. 1978.

Bd. 19 MASSÉO CALOZ: *Etude sur la LXX origénienne du Psautier.* Les relations entre les leçons des Psaumes du Manuscrit Coislin 44, les Fragments des Hexaples et le texte du Psautier Gallican. 480 pages. 1978.

Bd. 20 RAPHAEL GIVEON: *The Impact of Egypt on Canaan.* Iconographical and Related Studies. 156 Seiten, 73 Abbildungen. 1978.

Bd. 21 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament.* XXV–419 pages. 1978.

Bd. 22/1 CESLAS SPICQ: *Notes de Lexicographie néo-testamentaire.* Tome I: p. 1–524. 1978. Epuisé.

Bd. 22/2 CESLAS SPICQ: *Notes de Lexicographie néo-testamentaire.* Tome II: p. 525–980. 1978. Epuisé.

Bd. 22/3 CESLAS SPICQ: *Notes de Lexicographie néo-testamentaire.* Supplément. 698 pages. 1982.

Bd. 23 BRIAN M. NOLAN: *The royal Son of God.* The Christology of Matthew 1–2 in the Setting of the Gospel. 282 Seiten. 1979.

Bd. 24 KLAUS KIESOW: *Exodustexte im Jesajabuch.* Literarkritische und motivgeschichtliche Analysen. 221 Seiten. 1979.

Bd. 25/1 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band I. Ausführliche Handschriftenbeschreibung. Edition mit deutscher Parallel-Übersetzung. Hermeneutischer Anhang zur gnostischen Interpretation der Oden Salamos in der Pistis Sophia. XI–237 Seiten. 1979.

Bd. 25/1a MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band Ia. Der syrische Text der Edition in Estrangela Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI. 68 Seiten. 1980.

Bd. 25/2 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band II. Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen, griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos. Mit einem Faksimile des Kodex N. XVI–201 Seiten. 1979.

Bd. 26 MAX KÜCHLER: *Frühjüdische Weisheitstraditionen.* Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens. 703 Seiten. 1979.

Bd. 27 JOSEF M. OESCH: *Petucha und Setuma.* Untersuchungen zu einer überlieferten Gliederung im hebräischen Text des Alten Testaments. XX–392–37* Seiten. 1979.

Bd. 28 ERIK HORNUNG / OTHMAR KEEL (Herausgeber): *Studien zu altägyptischen Lebenslehren.* 394 Seiten. 1979.

Bd. 29 HERMANN ALEXANDER SCHLÖGL: *Der Gott Tatenen.* Nach Texten und Bildern des Neuen Reiches. 216 Seiten, 14 Abbildungen. 1980.

Bd. 30 JOHANN JAKOB STAMM: *Beiträge zur Hebräischen und Altorientalischen Namenkunde.* XVI–264 Seiten. 1980.

Bd. 31 HELMUT UTZSCHNEIDER: *Hosea – Prophet vor dem Ende.* Zum Verhältnis von Geschichte und Institution in der alttestamentlichen Prophetie. 260 Seiten. 1980.

Bd. 32 PETER WEIMAR: *Die Berufung des Mose.* Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2,23–5,5. 402 Seiten. 1980.

Bd. 33 OTHMAR KEEL: *Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes.* Im Lichte eines altorientalischen Bildmotivs. 163 Seiten, 141 Abbildungen. 1980.

Bd. 34 PIERRE AUFFRET: *Hymnes d'Egypte et d'Israël.* Etudes de structures littéraires. 316 pages, 1 illustration. 1981.

Bd. 35 ARIE VAN DER KOOIJ: *Die alten Textzeugen des Jesajabuches.* Ein Beitrag zur Textgeschichte des Alten Testaments. 388 Seiten. 1981.

Bd. 36 CARMEL McCARTHY: *The Tiqqune Sopherim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the Old Testament.* 280 Seiten. 1981.

Bd. 37 BARBARA L. BEGELSBACHER-FISCHER: *Untersuchungen zur Götterwelt des Alten Reiches im Spiegel der Privatgräber der IV. und V. Dynastie.* 336 Seiten. 1981.

Bd. 38 MÉLANGES DOMINIQUE BARTHÉLEMY. Etudes bibliques offertes à l'occasion de son 60e anniversaire. Edités par Pierre Casetti, Othmar Keel et Adrian Schenker. 724 pages. 31 illustrations. 1981.

Bd. 39 ANDRÉ LEMAIRE: *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël.* 142 pages. 14 illustrations. 1981.

Bd. 40 JOSEPH HENNINGER: *Arabica Sacra.* Aufsätze zur Religionsgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete. Contributions à l'histoire religieuse de l'Arabie et de ses régions limitrophes. 347 Seiten. 1981.

Bd. 41 DANIEL VON ALLMEN: *La famille de Dieu.* La symbolique familiale dans le paulinisme. LXVII–330 pages, 27 planches. 1981.

Bd. 42 ADRIAN SCHENKER: *Der Mächtige im Schmelzofen des Mitleids.* Eine Interpretation von 2 Sam 24. 92 Seiten. 1982.

Bd. 43 PAUL DESELAERS: *Das Buch Tobit.* Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie. 532 Seiten + Übersetzung 16 Seiten. 1982.

Bd. 44 PIERRE CASETTI: *Gibt es ein Leben vor dem Tod?* Eine Auslegung von Psalm 49. 315 Seiten. 1982.

Bd. 45 FRANK-LOTHAR HOSSFELD: *Der Dekalog.* Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen. 308 Seiten. 1982.

Bd. 46 ERIK HORNUNG: *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh.* Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Unter Mitarbeit von Andreas Brodbeck, Hermann Schlögl und Elisabeth Staehelin und mit einem Beitrag von Gerhard Fecht. XII–129 Seiten, 10 Abbildungen. 1982.

Bd. 47 PIERRE CHERIX: *Le Concept de Notre Grande Puissance (CG VI, 4).* Texte, remarques philologiques, traduction et notes. XIV–95 pages. 1982.

Bd. 48 JAN ASSMANN / WALTER BURKERT / FRITZ STOLZ: *Funktionen und Leistungen des Mythos.* Drei altorientalische Beispiele. 118 Seiten. 17 Abbildungen. 1982.

Bd. 49 PIERRE AUFFRET: *La sagesse a bâti sa maison.* Etudes de structures littéraires dans l'Ancien Testament et spécialement dans les psaumes. 580 pages. 1982.

Bd. 50/1 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 812 Seiten. 1982.

Bd. 51 JAN ASSMANN: *Re und Amun.* Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.–20. Dynastie. XII–309 Seiten. 1983.

Bd. 52 MIRIAM LICHTHEIM: *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context.* A Study of Demotic Instructions. X–240 Seiten. 1983.

Bd. 53 URS WINTER: *Frau und Göttin.* Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt. XVIII–928 Seiten, 520 Abbildungen. 1983.